

## La critica rawlsiana all'utilitarismo classico in *A Theory of Justice* (1971)

1. Introduzione: il problema – 2. Le critiche all'utilitarismo classico indipendenti dalla teoria della scelta razionale in posizione originaria – 3. Le critiche all'utilitarismo classico dipendenti dalla teoria della scelta razionale in posizione originaria – 4. Conclusioni

### 1. Introduzione: il problema

Il testo che, nella seconda metà del XX secolo, ha rilanciato il dibattito filosofico in materia di teoria politica normativa – così come era stata intesa dalla tradizione moderna, da Hobbes a Sidgwick – è *A Theory of Justice* (1971) di John Rawls. Da una parte, quest'opera ha saputo dar vita ad un ricco dibattito in cui non sono mancate voci che hanno messo in luce, insieme agli aspetti più innovativi della proposta di Rawls, alcuni elementi problematici circa la complessiva plausibilità della teoria stessa. Dall'altro, va riconosciuto che non esiste controversia significativa sulla rilevanza del paradigma inaugurato dal filosofo americano: *A Theory of Justice* rappresenta – com'è stato sostenuto anche dai suoi critici – un momento ineludibile della filosofia politica normativa. Giustificare un simile giudizio significherebbe anzitutto impegnarsi in un resoconto della proposta teorica e delle istanze metodologiche che Rawls discute in testi ormai classici come *A Theory of Justice*, *Political Liberalism* (1993) e *The Law of Peoples* (1993) e, in secondo luogo, preoccuparsi di fornire una discussione del ruolo che la riflessione rawlsiana riveste nella storia del pensiero politico, in particolar modo nel filone contrattualista, entro il quale Rawls stesso desidera collocarsi. Tuttavia, il mio oggetto d'indagine è ben più modesto e dunque circoscritto ad una questione limitata: il rapporto che la concezione rawlsiana della giustizia intrattiene con quella utilitarista. Vorrei occuparmi, più precisamente, di discutere le argomentazioni di natura critica che Rawls rivolge, in *A Theory of Justice*, alle tesi avanzate dall'utilitarismo.

L'utilitarismo rappresenta un punto di riferimento con cui il liberalismo rawlsiano<sup>1</sup> è costretto a confrontarsi costantemente (soprattutto nel testo del 1971): esso coincide con il paradigma dominante in alternativa al quale Rawls costruisce la sua *teoria della giustizia*. Prima della pubblicazione di *A Theory of Justice*, il primato dell'utilitarismo era indiscusso: alternative ad esso ve ne erano – basti pensare alla famiglia di teorie di tipo intuizionistico che sono state in grado di mettere a fuoco alcuni esiti controintuitivi del paradigma utilitarista – ma nessuna dotata di una convincente struttura sistematica e coerente<sup>2</sup>. A tal proposito, nella prefazione a *A Theory of Justice* Rawls scrive:

---

<sup>1</sup>Utilizzo il termine “liberalismo” per riferirmi alla concezione politica di Rawls consapevole del fatto che si tratta di un termine ambiguo che richiederebbe ulteriori specificazioni. Mi limito a riportare un passaggio tratto da un saggio di Thomas Nagel sul legame tra Rawls e il liberalismo. Nagel sottolinea la portata egualitaria della teoria rawlsiana: «Rawls occupies a special place in this tradition. He has explored and developed its philosophical foundations to an unprecedented depth – and thereby transformed the subject of political theory in our time – and he has defended a distinctive, strongly egalitarian view that is at odds with many others in the liberal camp, although he sees it as following the basic ideas of liberalism to their logical conclusion» (Nagel 2003, 62-63).

<sup>2</sup>È importante sottolineare che, in parallelo alla critica all'utilitarismo, Rawls conduce anche un severo esame polemico dell'intuizionismo. In particolare, nei paragrafi 7 e 8 del primo capitolo di *A Theory of Justice* viene rifiutato l'intuizionismo in quanto teoria che nega che vi sia una qualche soluzione al problema della priorità e dell'ordinamento

Per buona parte della moderna filosofia morale, la teoria generale dominante si è ispirata a una qualche forma di utilitarismo. Una ragione di ciò è che l'utilitarismo è stato adottato da una lunga serie di eccellenti autori, che hanno costruito un sistema di pensiero estremamente convincente per ampiezza e precisione. Si dimentica troppo spesso che i grandi utilitaristi come Hume e Adam Smith, Bentham e Mill, erano teorici della società ed economisti di primo piano; e che la loro dottrina morale era costruita in modo da soddisfare i loro interessi più ampi e da integrarsi in uno schema generale. Coloro che li hanno criticati, lo hanno spesso fatto su un terreno molto più ristretto [...] ma credo non siano riusciti a costruire una concezione morale, adoperabile e sistematica, che si opponesse ad esso (Rawls 1971, 17).

Alla lista dei teorici dell'utilitarismo andrebbe aggiunto il nome di Henry Sidgwick<sup>3</sup>, il quale, a detta di Rawls, ha dato la formulazione più chiara e comprensibile della dottrina utilitarista, almeno nella sua versione *classica* (alla quale sono rivolti gli argomenti critici che discuterò). Questa precisazione risulta importante se si considera che, storicamente, sono state avanzate numerose e differenti varianti di ciò che cade sotto l'etichetta "utilitarismo": tale etichetta può essere utilizzata come un ampio contenitore di una serie di tesi, il cui denominatore comune è rintracciabile in un nucleo concettuale ben definito (presente anzitutto nella versione classica della teoria). È a questo nucleo concettuale che occorre ora dedicare qualche battuta preliminare.

Il presupposto che pretende di reggere il discorso dell'utilitarista può essere espresso dal seguente asserto: piacere e dolore sono i due padroni assoluti della vita umana e, in quanto tali, indicano che cosa, per noi, è bene e che cosa è male; a posteriori, essi stabiliscono che cosa possiamo considerare una condotta giusta e, per converso, una condotta ingiusta. Il *principio di utilità* riconosce il *fatto* della soggezione dell'uomo ai piaceri e alle pene e lo rende il *principio fondativo* di una teoria morale comprensiva che ha per oggetto qualsiasi tipo di azione o scelta (dell'individuo, di un gruppo sociale o di un'intera comunità politica). Di qui, l'utilitarista formula le seguenti tesi:

(a) il criterio di valutazione morale deve essere calibrato sulle conseguenze positive (buone e felici) o negative (cattive e infelici) delle nostre scelte e azioni;

(b) le conseguenze delle nostre scelte e azioni si dicono buone e positive o cattive e negative in base, rispettivamente, all'utilità o disutilità cui esse danno luogo;

(c) una scelta o un'azione di un individuo si dice utile se tende a produrre benefici, vantaggi, benessere e felicità sulla vita di quell'individuo;

(d) si può estendere (c) alla comunità (intesa come un corpo fittizio di cui i singoli individui costituiscono le parti) sostenendo che un'azione risulta conforme al principio di utilità se e solo se «la sua tendenza ad aumentare la felicità della comunità è maggiore di qualsiasi sua tendenza a diminuirla» (così scrive Bentham nella sua *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789));

(e) la giustizia coincide con la massimizzazione dell'utilità (e dunque della felicità e, in ultima analisi, del bene) della collettività: dal computo di piaceri e dolori di Bentham in poi, l'utilitarismo si configura come una teoria che intende massimizzare la somma individuale o collettiva di soddisfazione e benessere; secondo la formulazione di Rawls:

L'idea principale è che una società è correttamente ordinata, e quindi giusta, quando le sue istituzioni maggiori sono in grado di raggiungere il livello più alto di utilità possibile ottenuto sommando quella di tutti gli individui appartenenti a essa (Rawls 1971, 42).

---

dei principi di giustizia – qualsiasi questi siano – e, più in generale, dei principi etici più intuitivi – qualsiasi questi siano.

<sup>3</sup>Senza dimenticare autori più recenti come Hare, Harsanyi, Brandt e Singer.

Le tesi (a)-(e)<sup>4</sup> rappresentano i punti fondamentali fatti propri dall'utilitarista quando intende formulare dei criteri di giudizio per azioni individuali o collettive, istituzioni e ordinamenti sociali. E sono questi punti ad essere al centro del paradigma che Rawls s'impegna a criticare proponendo una teoria normativa incardinata sull'idea di *giustizia come equità*<sup>5</sup> («*justice as fairness*»). Mi concentrerò esclusivamente su due classi di argomentazioni critiche (entrambe rintracciabili nella prima parte di *A Theory of Justice*, che è l'unica che prenderò in considerazione, eccezion fatta per qualche accenno alla terza parte):

(1) gli argomenti *dipendenti* dall'accettazione di quell'artificio espositivo rappresentato dall'interpretazione preferita da Rawls della situazione iniziale che viene chiamata *posizione originaria*<sup>6</sup>, alla quale è connessa una teoria della scelta razionale che, a determinate condizioni, conduce ad un'accettazione unanime dei due principi di giustizia cui spetta il compito di regolare la struttura fondamentale della società<sup>7</sup>;

(2) gli argomenti *non dipendenti* dall'accettazione del dispositivo della posizione originaria.

Per comodità espositiva, presenterò prima gli argomenti non dipendenti dall'accettazione del dispositivo della posizione originaria, passando poi agli argomenti dipendenti dall'accettazione del dispositivo. Infine, nelle conclusioni, metterò in luce un importante limite della mia esposizione e accennerò ad un problema che può essere individuato nella strategia argomentativa anti-utilitarista adottata da Rawls.

## 2. Le critiche all'utilitarismo classico indipendenti dalla teoria della scelta razionale in posizione originaria

Occorre precisare che le critiche rawlsiane all'utilitarismo indipendenti dalla discussione della posizione originaria (e della teoria della scelta razionale ad essa associata) non si presentano come argomentazioni suscettibili di una dimostrazione *analitica* precisa e irrefutabile. Piuttosto, esse figurano come riflessioni che fanno appello, da una parte, ai nostri più basilari giudizi intuitivi, e, dall'altra, ad una serie di principi generalissimi cui una teoria normativa della giustizia non può rinunciare. Conseguentemente, questa classe di critiche alla concezione utilitarista della giustizia non può dichiararsi sufficiente a rendere inefficaci le tesi utilitariste (sebbene riesca a mostrarne le debolezze): soltanto non escludendo l'argomentazione critica connessa alla situazione ipotetica di scelta razionale in posizione originaria – della quale mi occuperò successivamente – è possibile contrastare in modo sostanziale – e, forse, definitivo – le principali tesi cui l'utilitarismo mette capo.

Rawls avanza, nel primo capitolo di *A Theory of Justice*, un'osservazione di carattere generale circa la natura della teoria utilitarista: essa è una teoria etica *teleologica*, ossia una teoria che riconosce la priorità del bene sul giusto. Per comprendere perché questa osservazione sia rilevante per Rawls,

---

<sup>4</sup>Considero (e) come una buona espressione della tesi centrale sostenuta dall'utilitarismo come posizione filosofica generale, pur riconoscendo che Rawls è solito distinguere tra un utilitarismo classico, che coincide sostanzialmente con la tesi contenuta in (e), e un utilitarismo che definisce la giustizia come la massimizzazione dell'utilità *media* collettiva (si veda 4. *Conclusioni*).

<sup>5</sup>Scrive Rawls: «Il mio scopo è costruire un'alternativa al pensiero utilitarista in generale e, di conseguenza, a tutte le sue diverse variazioni. Credo che il contrasto tra la posizione utilitarista e quella contrattualista rimanga essenzialmente lo stesso in tutti questi casi» (Rawls 1971, 42).

<sup>6</sup>Sebastiano Maffettone ne parla nei termini di un esperimento mentale: «Il contratto sociale che Rawls ha in mente assomiglia a un esperimento mentale. L'idea di fondo è che se questo esperimento mentale è ben costruito, allora esso dovrebbe catturare al meglio le intuizioni morali di persone libere ed eguali sul tema della giustizia sociale.» (Maffettone 2010, 28).

<sup>7</sup>L'argomentazione di Rawls, ovviamente, non si limita ad una dimostrazione del perché il principio di utilità verrebbe rifiutato dagli individui in posizione originaria: il filosofo tenta di dimostrare perché tali individui sceglierebbero i due principi di giustizia al centro della sua teoria. Tuttavia, tale dimostrazione esula dagli scopi del presente elaborato.

occorre accennare ad uno dei problemi che una qualsiasi teoria etica si trova a dover affrontare: il problema dell'*ordinamento* (o della *priorità*) dei concetti fondamentali di *bene* e *giusto*. Tre sembrano essere le opzioni disponibili:

(1) il bene e il giusto si trovano sullo stesso piano (ma questa soluzione non è altro che una mera formulazione linguistica priva di un reale contenuto positivo: essa sembra non permetterci di fare passi avanti nella risoluzione del problema dell'ordinamento dei due concetti);

(2) il bene ha priorità sul giusto;

(3) il giusto ha priorità sul bene.

Una teoria etica si dice teleologica se abbraccia la tesi espressa in (2). Dobbiamo dunque rispondere a due domande:

- perché (2) sembra essere una soluzione *prima facie* sensata che saremmo tentati di accettare?

- in che senso l'utilitarismo sostiene una tesi di tipo teleologico?

Alla prima domanda si può rispondere nel modo seguente: il fascino che riconosciamo a (2) dipende dal fatto che (2) sembra incorporare l'idea di *razionalità* (e, com'è ovvio supporre, tale idea e il rispettivo ideale figurano come i massimi principi organizzatori del lavoro del filosofo, anche quando questi si occupa del bene e del giusto). Se definiamo la razionalità, nella maniera più generale possibile, come massimizzazione di qualcosa<sup>8</sup>, allora sembra ragionevole sostenere che in morale la razionalità deve configurarsi come massimizzazione del *bene*. In conseguenza di ciò, tra i concetti fondamentali cui abbiamo fatto riferimento, è il bene a dover funzionare come concetto regolativo rispetto al giusto; o meglio: è il bene a dover essere interpretato come ciò che deve essere massimizzato se si vuole raggiungere quell'ideale di razionalità cui una teoria etica deve mirare. In definitiva, è il bene a dover essere definito indipendentemente dal giusto; soltanto successivamente è permesso individuare un qualche criterio del giusto per ottenere il maggior bene possibile (per un individuo, la collettività, un'istituzione sociale ecc.)<sup>9</sup>.

La seconda domanda trova a questo punto una risposta più che ovvia: l'utilitarismo è a tutti gli effetti una teoria teleologica perché sostiene la tesi secondo la quale il giusto è la massimizzazione del bene (tanto per un individuo quanto per un insieme di individui), che a sua volta si configura come la realizzazione di un desiderio razionale o, in un'espressione, la ricerca del piacere (in virtù del principio di utilità esposto in *1. Introduzione: il problema*). Rawls si esprime così:

La chiarezza e la semplicità delle teorie teleologiche classiche derivano in buona parte dal fatto che esse dividono i nostri giudizi morali in due classi [quelli relativi al bene e quelli relativi al giusto], la prima delle quali è caratterizzata separatamente, mentre l'altra viene poi messa in relazione con essa per mezzo di un principio di massimizzazione [...] Se il bene è definito come piacere, otteniamo l'edonismo; se come felicità, l'eudaimonismo, e così via. Intendo il principio di utilità nella sua formulazione classica come definizione del bene in quanto soddisfazione di un desiderio [...] razionale. Ciò si accorda con questa posizione e, credo, ne fornisce un'equa interpretazione. I termini appropriati della cooperazione sociale sono stabiliti da tutto ciò che, nelle circostanze date, permette di ottenere la maggior somma possibile di soddisfazione dei desideri razionali degli individui (Rawls 1971, 45).

---

<sup>8</sup>Rawls accetta questa definizione generale di razionalità, elaborandola a partire dall'uso standard che di questo concetto fa la teoria sociale: «[...] si pensa che una persona razionale abbia, tra le opzioni che le si presentano, un insieme coerente di preferenze. Essa le ordina secondo la misura in cui favoriscono i suoi obiettivi; segue poi il piano che soddisfa la maggiore quantità dei suoi desideri, e che ha le maggiori probabilità di essere portato a termine» (Rawls 1971, 148).

<sup>9</sup>Sebastiano Maffettone formula una definizione di "etica teleologica" efficace: «Un'etica viene detta teleologica quando assume un significato di "buono", e poi sostiene che un'azione è raccomandabile nell'ambito della teoria se e solo se le sue conseguenze (o le sue conseguenze previste) si adeguano alla nozione di "buono" precedentemente data» (Maffettone 1982, 48). Maffettone mette in luce il legame tra una teoria etica teleologica e il consequenzialismo (va però precisato che il consequenzialismo non è proprio esclusivamente delle teorie etiche di matrice teleologica: la stessa teoria rawlsiana della giustizia come equità, che si configura come una teoria deontologica, mantiene forti caratteri consequenzialistici.)

Contro una concezione teleologica come quella avanzata dall'utilitarismo, Rawls propone una concezione della giustizia anti-teleologica o *deontologica*: il giusto deve poter essere definito previamente rispetto a qualsivoglia concezione particolare del bene<sup>10</sup> (abbracciando così l'opzione (3)). Ciò significa sostenere che questioni di vita giusta e questioni di vita buona vanno tenute radicalmente distinte, per esempio preordinando lessicalmente le prime alle seconde o comunque evitando di interpretare il giusto come massimizzazione del bene<sup>11</sup>: soltanto in questo modo, a detta di Rawls, è possibile metter capo a quell'ideale di razionalità (combinato all'esigenza e alla richiesta di giustizia) cui una teoria etica e politica deve mirare<sup>12</sup>.

Tuttavia, non è questa la sola (né la principale) ragione che giustifica la scelta di Rawls di rifiutare una teoria teleologica. Rawls rifiuta l'utilitarismo in quanto teoria teleologica perché, come ogni teoria teleologica, esso abbraccia un insostenibile *monismo* in etica. Rawls argomenta così: l'utilitarismo è una teoria teleologica che definisce il bene come soddisfazione di un desiderio razionale; di conseguenza, essa si schiera dalla parte delle teorie che, non soltanto definiscono il giusto in funzione del bene, ma stabiliscono un solo criterio per valutare ciò che è bene (e, a fortiori, ciò che è giusto). Ora, abbracciare un rigido monismo in etica significa postulare, per la vita umana, un solo «fine dominante» (Rawls 1971, 517) cui è razionale tendere; ma fare ciò non può essere facilmente accettato se si prende seriamente in considerazione l'innegabile *fatto del pluralismo di valori* che regolano le vite umane (anzitutto il valore del bene). Oltre a ciò, la condanna di Rawls rivolta alle teorie teleologiche che postulano un unico fine dominante si fa definitiva nel momento in cui invita il lettore a riconoscerne l'assoluta irrazionalità:

Sebbene la subordinazione di tutti i nostri scopi a un unico fine non violi in senso stretto i principi della scelta razionale [...], essa continua a colpirci come irrazionale, o più precisamente folle. L'Io viene deformato e posto al servizio di uno dei suoi fini nell'interesse della sistematicità (Rawls 1971, 519).

Il rifiuto di una concezione teleologica e la critica al monismo si completano vicendevolmente proprio perché una concezione teleologica è implicata da una tesi di monismo: una volta che si accetta – insieme all'utilitarista – una definizione monistica del bene, sembra razionale optare per una visione teleologica che promette di massimizzare quel bene. È filosoficamente più onesto – sostiene Rawls – riconoscere come rilevanti ed evidenti i due fatti seguenti:

(a) l'impossibilità d'indicare una sola ed incontrovertibile definizione di bene che intenda escludere tutte le altre;

(b) l'effettiva esistenza di un pluralismo di ragionevoli visioni morali, religiose e non-religiose (o secolari) che, in una società democratica, pretendono eguale rispetto e un equo trattamento.

Una volta riconosciuta la rilevanza e l'evidenza di (a) e (b), risulta maggiormente corretto (se non doveroso) escludere dal paniere di opzioni disponibili per le teorie della giustizia quelle che, come l'utilitarismo classico, aderiscono ad una qualche variante di monismo e teleologismo nel trattamento che fanno del bene (e, a fortiori, del giusto).

---

<sup>10</sup>Nella discussione del momento della scelta razionale dei principi di giustizia in posizione originaria, Rawls si preoccupa non a caso di precisare che le parti sono guidate esclusivamente da una teoria meramente *parziale* del bene (ossia da nessuna particolare dottrina sostantiva del bene).

<sup>11</sup>«L'ultimo contrasto di cui intendo parlare ora nasce dal fatto che l'utilitarismo è una teoria teleologica, mentre la giustizia come equità non lo è. Per definizione quest'ultima è una teoria deontologica, cioè una teoria che o non definisce il bene indipendentemente dal giusto, o non interpreta il giusto come massimizzazione del bene [...] La giustizia come equità è una teoria deontologica nel secondo senso [...] Il problema di raggiungere il massimo saldo netto possibile di utilità non si pone mai per la giustizia come equità; questo principio di massimizzazione non viene mai usato» (Rawls 1971, 49).

<sup>12</sup>Propongo, come ho fatto per la teoria etica teleologica, la definizione formulata da Maffettone di «teoria etica deontologica»: «Un'etica viene [...] detta deontologica quando c'è uno standard precedente di giustizia e le azioni sono raccomandabili nell'ambito della teoria se e solo se non infrangono questo standard» (Maffettone 1982, 48).

Ho introdotto questa critica al principio di utilità come un'osservazione generale che Rawls propone per comprendere la natura dell'utilitarismo, svelandone la debolezza. Ora, a partire da questa osservazione generale è possibile identificare alcune critiche rivolte ad aspetti più particolari della teoria utilitarista. Anzitutto, Rawls invita a riflettere sul fatto che la distribuzione dei beni sociali primari (diritti, libertà, opportunità, reddito, ricchezza e le basi del rispetto di sé) entro la società non ha un intrinseco significato per l'utilitarismo classico. La società – sostiene l'utilitarista – deve allocare i propri mezzi di soddisfazione in modo da raggiungere, nel caso in cui sia possibile, il massimo di utilità. Conseguentemente, la perdita di diritti, libertà o altri beni sociali primari da parte di una fetta della popolazione può, in linea di principio, sempre essere controbilanciata da un maggiore guadagno di utilità per un altro gruppo di individui (o per la collettività stessa). Come è possibile rifiutare questo esito intuitivamente inaccettabile dell'utilitarismo? Rawls fa appello ad un errore che si cela nelle premesse del discorso utilitarista, in particolar modo nella sua implicita immagine della società e della cooperazione sociale. L'utilitarismo – sostiene Rawls – «comprime tutti gli individui in uno solo mediante gli atti immaginativi dell'osservatore imparziale simpatetico<sup>13</sup>» (Rawls 1971, 47), ossia assume che la società possa essere pensata come un grande individuo (un corpo fittizio) che si costituisce della somma dei singoli individui, intesi come sue parti (o membra). L'esito del ragionamento è evidente: l'utilitarista non sa (non può) prendere sul serio la distinzione tra le persone. L'immagine aggregativa della società deve essere sostituita da un'immagine differente: quella di un insieme di individui liberi ed eguali che si riconoscono vicendevolmente come tali e che – per riprendere la nota espressione kantiana che lo stesso Rawls fa propria – si trattano l'un l'altro mai come mezzo ma sempre come fine in sé<sup>14</sup>.

Oltre a ciò, l'immagine utilitaristica della società e della cooperazione sociale poggia, a sua volta, su un'indebita estensione alla collettività di ciò che, intuitivamente, giudicheremmo come un accettabile modello di scelta razionale per il singolo individuo, quello della ricerca della massima soddisfazione dei propri desideri e piani razionali<sup>15</sup>. Se si considera il singolo individuo, infatti, è ragionevole asserire che il suo benessere deriva dalla serie di soddisfazioni esperite in diversi momenti della sua vita e che la sua felicità dipende in parte da un corretto e ponderato bilancio di vantaggi e perdite presenti e futuri. Rawls sostiene che l'utilitarismo classico ragiona allo stesso modo quando prende in considerazione un'intera società, finendo per legittimare il sacrificio imposto a certe persone per ottenere maggiori vantaggi per altre o per la collettività in generale. In questo modo, la decisione corretta viene a coincidere essenzialmente con una mera questione di amministrazione efficiente<sup>16</sup> e, come accennato, la distinzione tra le persone viene completamente ridotta ad un fatto degno di nessuna attenzione. Si ripresenta, qui, l'errore che Rawls riconosce nella natura teleologica e monista della tesi utilitarista: il suo sostenitore assume scorrettamente che la distinzione tra le persone e i loro piani razionali di vita (dipendenti dalle loro concezioni del bene) siano privi di

---

<sup>13</sup>«L'osservatore imparziale, dotato di ideali poteri di simpatia e di immaginazione, è l'individuo perfettamente razionale che si identifica con i desideri degli altri come se fossero i suoi. In questo modo egli determina l'intensità di questi desideri e assegna loro il peso appropriato in un unico sistema di desiderio, il cui soddisfacimento il legislatore ideale cerca poi di massimizzare adattando le norme del sistema sociale» (Rawls 1971, 46).

<sup>14</sup>«[...] i principi di giustizia esprimono nella struttura di base il desiderio degli individui di trattarsi reciprocamente non come mezzi, ma solo come fini in sé» (Rawls 1971, 181).

<sup>15</sup>«La caratteristica più sorprendente delle tesi utilitariste sulla giustizia è che il modo in cui questa somma di soddisfazioni è distribuita tra gli individui non conta più, se non indirettamente, del modo in cui un singolo individuo distribuisce le proprie soddisfazioni nel tempo. In ambedue i casi, la distribuzione corretta è quella che consente il massimo appagamento» (Rawls 1971, 45).

<sup>16</sup>Rawls opera un paragone con i casi dell'imprenditore e del consumatore che intendono massimizzare rispettivamente il proprio profitto e la propria soddisfazione: «La natura della decisione presa dal legislatore ideale non è quindi sostanzialmente diversa da quella di un imprenditore che decide come massimizzare il suo profitto producendo questa o quella merce, o da quella di un consumatore che decide come massimizzare la sua soddisfazione acquistando questo o quell'insieme di beni» (Rawls 1971, 47).

interesse perché, tacitamente, non vuole riconoscere che una pluralità di persone distinte con differenti sistemi di fini sia una caratteristica essenziale di tutte le società umane. In altri termini: l'utilitarismo, per quanto sveli una propria razionalità e coerenza interne, non risulta, in tutti i suoi aspetti, aderente alla realtà sociale, che è *di fatto* contrassegnata da una pluralità di concezioni del bene e di piani di vita. Nell'estensione al collettivo del criterio di scelta razionale adatto per l'individuo, l'utilitarismo pretende di legittimare la possibilità della violazione delle libertà fondamentali dell'individuo stesso. Ciò rende l'utilitarismo poco appetibile.

### 3. Le critiche all'utilitarismo classico dipendenti dalla teoria della scelta razionale in posizione originaria

Occorre sottolineare nuovamente che gli argomenti contro l'utilitarismo classico sopra esposti sono sviluppati da Rawls senza alcun riferimento all'apparato concettuale della posizione originaria. Ciò significa che un impegno alla sottoscrizione di tali argomenti non implica né l'accettazione dell'apparato concettuale della posizione originaria in abbinamento alla teoria della scelta razionale, né la dimostrazione analitica della validità dei due principi di giustizia individuati da Rawls sulla base della teoria della scelta razionale in posizione originaria. Com'è ovvio, questo è un indubbio pregio degli argomenti contro l'utilitarismo classico presentati sin qui. Certamente, la condizione minima che permette la sottoscrizione di tali argomenti è l'impegno a schierarsi con Rawls a favore dell'accettazione di alcuni giudizi intuitivi ponderati e di alcuni principi generali e non eccessivamente impegnativi della teoria etica<sup>17</sup>. Non si può dir lo stesso se si considerano le argomentazioni critiche proposte da Rawls *dipendenti* dalla discussione della posizione originaria: aderire a tali argomentazioni implica l'approvazione del dispositivo concettuale della posizione originaria e, insieme, la procedura di scelta razionale definita in essa. Presenterò ora in maniera schematica queste argomentazioni, dedicando qualche battuta preliminare al dispositivo concettuale della posizione originaria.

L'idea fondamentale avanzata da Rawls è che la posizione originaria deve essere intesa come una situazione pre-sociale *ideale* ed *ipotetica* che fa da "setting" di un esperimento mentale che può essere formulato attraverso una domanda controfattuale: quali principi di giustizia verrebbero scelti e soprattutto quali verrebbero rifiutati dalle parti se esse si trovassero nella posizione originaria? Per rispondere, occorre raffinare ulteriormente il setting dell'esperimento mentale, chiarendo le caratteristiche delle parti in posizione originaria. Rawls assume che:

- le parti in posizione originaria sono individui razionali;
- le parti in posizione originaria sono individui sottoposti ad un *velo d'ignoranza* che ha lo scopo di negare alle parti la conoscenza di fatti particolari relativi ad una certa situazione concreta. In questo modo, Rawls intende neutralizzare i maggiori effetti delle contingenze particolari che inducono gli individui a sfruttare a proprio vantaggio determinate condizioni naturali e sociali; in particolare, il velo d'ignoranza fa sì che ogni individuo in posizione originaria resti all'oscuro circa la propria concezione del bene, le circostanze particolari della società cui appartiene, la propria collocazione economica e sociale, le proprie dotazioni naturali (inclinazioni psicologiche e caratteriali, caratteristiche fisiche, talenti e predisposizioni ecc.);
- le parti in posizione originaria sono individui in grado di riconoscersi vicendevolmente come individui liberi ed eguali, cui è dovuta pari considerazione e rispetto nella deliberazione dei principi di giustizia.

Queste condizioni iniziali sono contrassegnate da una sostanziale equità delle parti e da un radicale annullamento (garantito dal dispositivo del velo d'ignoranza) dei *fatti meramente contingenti* che

---

<sup>17</sup>Rawls tenta costantemente di mantenere questi principi in un *equilibrio riflessivo* con i giudizi intuitivi ponderati, per avvalorare una concezione non dogmatica né "idealistica" della filosofia politica, bensì in continuità con il discorso ordinario.

caratterizzano gli individui, le loro diverse posizioni nella società, le loro costituzioni e predisposizioni fisiche e psicologiche ecc. Date tali condizioni, Rawls osserva che le parti rifiuterebbero il principio classico d'utilità e opterebbero per due *principi di giustizia*: quello di *eguale libertà* e quello di *differenza*. Tuttavia, in questa sede sono interessato esclusivamente all'argomento contro l'utilitarismo, dunque è per me sufficiente mostrare come Rawls costruisca la posizione originaria affinché le parti siano portate a *rifiutare il principio di utilità*. Più precisamente, Rawls sostiene che le parti, essendo a conoscenza soltanto dei fatti più generali della vita sociale e desiderando portare a compimento con meno sacrifici possibili i propri piani di vita razionali ma accettando l'idea secondo cui una qualche collaborazione sociale è necessaria, non sarebbero disposte a massimizzare la somma collettiva di soddisfazione e benessere, perché massimizzare la somma collettiva di soddisfazione e benessere – come già visto – può comportare una significativa riduzione della soddisfazione e del benessere del singolo individuo. Per Rawls questo esito si traduce nella (possibilità della) riduzione dei beni primari sociali, *in primis* della libertà: questa conseguenza deve essere evitata in virtù, tra l'altro, del primo principio di giustizia (eguale libertà) e del suo essere lessicograficamente prioritario nei confronti delle esigenze implicite in altri obiettivi sociali (in termini più semplici: non è ammessa alcuna diminuzione di libertà a scopi di benessere<sup>18</sup>). Così si esprime Rawls:

Guardando il problema dal punto di vista della posizione originaria, le parti rifiuterebbero il principio di utilità, e adotterebbero l'idea più realistica di determinare l'ordinamento sociale in base a un principio di reciproco vantaggio. Naturalmente, non abbiamo bisogno di supporre che, nella vita quotidiana, le persone non compiano mai alcun sacrificio rilevante per il vantaggio reciproco, poiché gli affetti e i legami sentimentali li spingono spesso a comportarsi in questo modo. Ma azioni del genere non riguardano la giustizia della struttura di base della società (Rawls 1971, 180).

Rawls prosegue riprendendo l'idea secondo la quale l'utilitarismo considera la scelta collettiva come un'estensione dei principi che regolano una razionale scelta individuale. Rawls invita ora a riflettere sul motivo ultimo che, dal punto di vista utilitarista, sembra giustificare una simile estensione. Essa appare come la conseguenza diretta della volontà dell'utilitarista di dare una base puramente *deduttiva* alla definizione del concetto di giusto, la quale fa un uso rilevante (e per Rawls decisamente inadatto) della prospettiva di un ipotetico osservatore ideale e imparziale che sarebbe in grado di identificarsi con i desideri altrui in maniera perfetta. Più precisamente, il ragionamento condotto dall'utilitarista può essere sintetizzato nei seguenti passaggi:

- il massimo benessere collettivo equivale alla maggiore felicità per il maggior numero possibile di individui;
- l'esperienza mostra che è possibile che si crei un conflitto tra utilità (e felicità) individuale e benessere collettivo;
- per evitare questo conflitto occorre concepire le scelte che avvengono nello spazio della collettività in termini di scelte di uno spettatore imparziale, disinteressato e simpatetico.

Inoltre, l'utilitarista compie questa mossa facendo uso di un presupposto che, ad un'attenta analisi, può essere messo da parte: il presupposto secondo cui l'unico modo per garantire un accordo tra gli uomini circa i più fondamentali giudizi morali poggia su una presunta predisposizione naturale degli uomini alla *simpatia*, intesa come capacità d'identificarsi nell'altro, comprenderne i desideri e le aspettative, e impegnarsi altruisticamente alla realizzazione di questi. Ora, il dispositivo della posizione originaria, se correttamente inteso, può aiutare a controbattere a queste posizioni fatte proprie dall'utilitarista, attraverso due strategie:

---

<sup>18</sup>A ragione, Maffettone fa notare che «l'ordinamento lessicografico dei due principi di giustizia rawlsiani è una critica implicita della tesi utilitarista per cui la società è un insieme di individui massimizzatori delle proprie utilità. E lo è qualsiasi programma di scelta sociale che accetta esigenze kantiane di dignità della persona [...]» (Maffettone 1982, 51).



(1) in primo luogo non è possibile esibire alcuna buona ragione a sostegno della tesi secondo cui le parti in posizione originaria debbano adottare «l'approvazione di un osservatore imparziale simpatetico come standard di giustizia» (Rawls 1971, 190): Rawls intende asserire che, data la posizione originaria, le parti opterebbero per una teoria della scelta razionale diversa da quella che i singoli individui adotterebbero per se stessi in quanto singoli individui;

(2) in secondo luogo, le parti in posizione originaria sono pensate come individui razionali e reciprocamente disinteressati, dunque né eccessivamente egoisti né spropositatamente altruisti (e questa assunzione sembra essere più ragionevole di quella avanzata dall'utilitarista).

Di qui, si possono proporre due osservazioni, prendendo le mosse da (2):

- la strategia (2) sembra porre un'assunzione circa la natura dei rapporti umani decisamente accettabile e, di conseguenza, riesce a contrastare il (più o meno tacito) presupposto utilitarista secondo cui gli uomini sono, in un certo senso, più altruisti di quanto ci aspetteremmo. Rawls è ben consapevole di tutto ciò, tanto da ipotizzare, al paragrafo 30 del capitolo terzo, una posizione originaria “alternativa” in cui le parti sono immaginate come individui perfettamente altruisti, ossia come persone i cui desideri si uniformano all'approvazione dello spettatore imparziale e simpatetico postulato dall'utilitarista. Solo concependo le parti in posizione originaria in questo modo, conclude il filosofo, il principio classico di utilità verrebbe accettato all'unanimità (e sarebbe, in virtù di ciò, giustificato); tuttavia, questa costruzione alternativa della posizione originaria non regge, perché poggia su un'assunzione circa la natura dei rapporti umani che è *di fatto* inaccettabile;

- la strategia (1) coincide sostanzialmente con il mio punto di partenza (o una sua particolare specificazione), ossia con la tesi rawlsiana presentata nelle prime battute del presente paragrafo: le parti in posizione originaria non adotterebbero il principio classico di utilità. Resta dunque da rispondere più precisamente alla seguente domanda: perché le parti in posizione originaria non adotterebbero il principio classico di utilità? Nel corso della discussione sono state fornite già due risposte:

(a) le parti, se concepite come individui razionali, non sarebbero disposte a sacrificare parte del proprio benessere (parte del proprio pacchetto di beni sociali primari e, tra questi, la libertà *in primis*) a favore dell'utilità collettiva;

(b) le parti non approverebbero l'adozione di un osservatore imparziale simpatetico come standard regolativo di giustizia (non approverebbero, quindi, l'estensione del criterio di scelta razionale per l'individuo alla collettività).

Rawls sostiene che possa essere aggiunto un terzo argomento (c) ancor più convincente di (a) e (b). Lo presento sotto l'etichetta di “argomento del maximin”. Si tratta di uno degli argomenti che Rawls utilizza per giustificare la scelta in posizione originaria dei due principi di giustizia (principio di libertà e principio di differenza<sup>19</sup>): in negativo, esso può essere interpretato come la ragione principale (e, per Rawls, conclusiva) per cui le parti in posizione originaria non accetterebbero il principio classico di utilità per la struttura fondamentale della società. È questa lettura “negativa” dell'argomento del maximin che mi interessa ora considerare.

Rawls dice che per dimostrare l'implausibilità del principio di utilità (e la plausibilità dei due principi di giustizia)

[...] è anche possibile tentare di trovare argomenti decisivi [...] dal punto di vista della posizione originaria. Per capire come ciò sia possibile, è un utile espediente euristico considerare i due principi come la soluzione di maximin al problema della giustizia sociale. Vi è una relazione tra i due principi e la regola del maximin per la scelta in condizioni di

---

<sup>19</sup>Riporto una formulazione matura dei due principi di giustizia, tratta da *Political Liberalism*: «(1) Ogni persona ha eguale titolo a un sistema pienamente adeguato di uguali diritti e libertà fondamentali; l'attribuzione di questo sistema a una persona è compatibile con la sua attribuzione a tutti, ed esso deve garantire l'equo valore delle uguali libertà politiche, e solo di queste. (2) Le diseguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, essere associate a posizioni e cariche aperte a tutti, in condizioni di equa eguaglianza di opportunità; secondo, dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società» (Rawls 1996, 266).

incertezza (Rawls 1971, 157).

Le parti in posizione originaria si trovano in una condizione di radicale incertezza: come detto, la funzione principale della posizione originaria è quella di creare una situazione ipotetica e ideale caratterizzata da «equità procedurale<sup>20</sup>» (Maffettone 2010, 31). Fondamentalmente, è questo il motivo per cui si assume che le scelte sociali in posizione originaria abbiano luogo dietro un velo d'ignoranza. È dunque chiaro in che senso Rawls sostenga che la scelta dei principi in posizione originaria avvenga in condizioni di estrema incertezza. Di qui, si comprende perché le parti opterebbero non per il principio di utilità ma per quello del maximin, una regola che può essere espressa nel modo seguente: “scegli, tra le varie alternative, quella in cui l'esito peggiore è comunque migliore degli esiti peggiori connessi alle altre alternative”.

Gli esiti legati ad un'eventuale applicazione del principio classico di utilità alla struttura fondamentale della società apparirebbero alle parti in posizione originaria estremamente rischiosi se non addirittura indesiderabili. Un individuo razionale e sottoposto al rawlsiano velo d'ignoranza non accetterebbe il principio classico di utilità perché avrebbe a disposizione troppe poche informazioni per prevedere quale sarà la sua effettiva posizione nella società: non avendo garanzie a tal proposito, si troverebbe costretto ad assicurare a se stesso (e conseguentemente agli altri individui) quel minimo di benessere che i due principi di giustizia proposti da Rawls effettivamente assicurano (e che, com'è ovvio, il principio classico di utilità non assicura).

L'argomento di Rawls è estremamente semplice ed elegante: la costruzione della posizione originaria *implica* la scelta del maximin e il rifiuto del principio classico di utilità (se si assume che le parti siano dotate di razionalità). L'argomento del maximin è corretto se Rawls riesce a stabilire a quali condizioni l'utilizzo del criterio del maximin risulta razionale e a dimostrare che nella posizione originaria si danno le condizioni *necessarie* e *sufficienti* affinché le parti adottino questo criterio<sup>21</sup>. Due sono quindi le domande cui Rawls deve rispondere:

(1) a quali precise condizioni l'utilizzo del criterio del maximin risulta razionale per compiere una scelta?

(2) la posizione originaria costruita in *A Theory of Justice* è davvero un caso in cui l'utilizzo del criterio del maximin risulta razionale per compiere una scelta sociale?

Si consideri (1). L'utilizzo del criterio del maximin risulta razionale per compiere una scelta se e solo se vengono soddisfatte le seguenti condizioni:

(a) non deve esservi alcuna base affidabile per prevedere le probabilità dei differenti esiti della scelta;

(b) l'individuo che sceglie non deve preoccuparsi di quello che potrebbe essere il suo guadagno al di là del minimo garantitogli dall'adozione della regola del maximin;

(c) le altre alternative di criteri di scelta devono essere difficilmente accettabili o eccessivamente rischiose (perché, ad esempio, non in grado di garantire quel minimo che invece la regola del maximin garantisce).

Si consideri ora (2). (2) riceve una risposta affermativa: la posizione originaria costruita in *A Theory of Justice* esemplifica una situazione in cui si danno le condizioni necessarie e sufficienti

---

<sup>20</sup>«L'idea della posizione originaria è quella di stabilire una procedura equa di modo che, quali che siano i principi su cui ci si accorda, essi saranno giusti. L'obiettivo è usare la nozione di giustizia procedurale pura come base della teoria» (Rawls 1971, 142). Con l'espressione “giustizia procedurale pura” Rawls intende «una procedura equa o corretta, tale da dare un risultato similmente equo o corretto, qualunque esso sia, a condizione di seguire appropriatamente la procedura» (Rawls 1971, 99).

<sup>21</sup>Nella sua Introduzione a Rawls, Maffettone mette in evidenza un aspetto importante dell'evoluzione del pensiero di Rawls: «Negli anni successivi alla formulazione della teoria, Rawls ha indebolito notevolmente la parentela tra maximin e il principio di giustizia che egli definirà principio di differenza» (Maffettone 2010, 35). Tuttavia, lo stesso Maffettone riconosce la possibilità di utilizzare il criterio del maximin, come suggerisce Rawls stesso, come uno strumento euristico valido: in questo senso, l'argomento del maximin rimane comunque un argomento centrale entro la teoria della scelta razionale presentata in *A Theory of Justice*.

affinché la scelta del criterio del maximin possa dirsi sia razionale in generale sia maggiormente accettabile rispetto alla scelta del criterio classico di utilità. Infatti, data la costruzione rawlsiana della posizione originaria:

(d) le parti non hanno alcuna base sufficientemente affidabile per qualsiasi calcolo probabilistico relativo agli esiti della scelta; in assenza di un tale calcolo probabilistico, non sarebbe razionale optare per un criterio diverso da quello espresso dalla regola del maximin (in particolare, non sarebbe razionale optare per il criterio classico di utilità);

(e) le parti si preoccupano esclusivamente di garantire a se stesse che un minimo di benessere e soddisfazione venga sempre garantito;

(f) i due principi di giustizia cui la scelta collettiva in posizione originaria mette capo (attraverso l'adozione del criterio del maximin), garantiscono un minimo di benessere e di soddisfazione;

(g) il principio classico di utilità potrebbe avere conseguenze inaccettabili per le parti (in virtù di (e)), quindi non verrebbe accettato dalle parti in posizione originaria.

#### 4. Conclusioni

Vorrei concludere mettendo in luce un limite della mia sintetica rassegna delle critiche rawlsiane all'utilitarismo e proponendo un'osservazione sulla strategia anti-utilitarista adottata da Rawls in *A Theory of Justice*.

In primo luogo, è doveroso riconoscere che *A Theory of Justice* non esaurisce il proprio intento critico in una serie di polemiche rivolte a quello che ho indicato con l'espressione "utilitarismo classico" (riferendomi alla formulazione standard della tesi utilitarista, quella fatta propria da filosofi come Bentham o Sidgwick). Al contrario, la prima parte di *A Theory of Justice* si pone l'esplicito obiettivo di attaccare tutte le varianti che l'utilitarismo ha assunto nella storia del pensiero e, dunque, l'utilitarismo in generale. Per questo motivo, Rawls si muove continuamente tra due ordini di discorso:

(1) un ordine di discorso *generale*, perché rivolto ai principi fondamentali e ineludibili dell'utilitarismo classico (sintetizzati nelle tesi (a)-(e) in *I. Introduzione: il problema*);

(2) un ordine di discorso *più ristretto*, in virtù del quale l'analisi critica si rivolge esplicitamente ad una variante più particolare che l'utilitarismo ha assunto: l'utilitarismo dell'utilità *media*.

Mi sono occupato esclusivamente di (1). Si tratta di un limite notevole che va segnalato: molte delle argomentazioni presentate nei paragrafi precedenti, sebbene neutralizzino la posizione dell'utilitarista classico, non sono altrettanto efficaci se rivolte al principio dell'utilità media. Ovviamente Rawls si occupa, dove necessario, di correggere o modificare i propri argomenti in modo tale da renderli offensivi anche per questa seconda tipologia di utilitarismo.

Concludo presentando rapidamente un possibile sviluppo in chiave problematica di quanto è stato discusso nei paragrafi precedenti.

In un saggio sul rapporto tra Rawls e l'utilitarismo, Samuel Scheffler (2003, 440-441) mette in luce l'aspetto più controverso che caratterizza tale rapporto, partendo da un'analisi delle principali critiche che sono state mosse al Rawls di *A Theory of Justice*. Secondo tali critiche, la teoria della giustizia come equità contiene alcuni aspetti dell'utilitarismo che la teoria stessa di fatto critica. Robert Nozick (1974, 78) ad esempio, osserva che sussiste una tensione tra la ragione per cui viene formulato il principio di differenza (non attribuire alcun valore morale agli esiti accidentali della lotteria sociale e naturale) e l'accusa alla teoria utilitarista di non tenere in seria considerazione la distinzione tra le persone. Michael Sandel (1982, 79), sulla scia di Nozick, precisa che Rawls presuppone una scorretta teoria della persona, secondo la quale le caratteristiche e i talenti naturali sono meri attributi accidentali e inessenziali dell'individuo, invece che i costituenti propriamente essenziali che individuano l'identità di una persona (e dunque il suo essere diversa da qualunque altra).

Scheffler sostiene che le critiche mosse da Nozick e Sandel possono essere messe a tacere sottolineando che Rawls introduce il principio di differenza, o i due principi di giustizia in generale, non per *abolire* ogni distinzione tra le persone, ma per permettere che le distinzioni tra persone

(anzitutto, il loro avere piani di vita diversi, in virtù di diverse concezioni del bene) emergano e si sviluppino autonomamente e liberamente. La teoria della scelta razionale fatta propria da Rawls, commenta Scheffler, prevede l'introduzione di una posizione originaria che ha il preciso compito di creare una situazione ideale di scelta entro la quale le parti possano individuare una base d'accordo comune, ragionevole ed equa (i due principi di giustizia) in vista di una società dove ognuno può portare a compimento i propri piani di vita e concretizzare le effettive possibilità che la natura gli o le ha donato, in una condizione di reciproco rispetto e di equità. La risposta di Scheffler alle critiche di Nozick e Sandel, per quanto corretta, probabilmente non è sufficiente a sciogliere del tutto le tensioni che i due filosofi hanno messo in luce nell'analisi della teoria rawlsiana nel suo rapporto con l'utilitarismo. Lo stesso Scheffler riconosce che la critica rawlsiana all'utilitarismo insieme alla teoria della giustizia come equità presentata in *A Theory of Justice* presentano delle interessanti affinità con alcune idee utilitariste (senza che ciò implichi alcuna contraddizione interna alla proposta di Rawls), almeno per quanto riguarda il modo di intendere il progetto stesso di ogni teoria politica normativa: stabilire un *higher criterion* (il principio di utilità, per gli utilitaristi, i due principi di giustizia, per Rawls) a cui subordinare i nostri giudizi intuitivi ponderati. Qui la discussione si apre verso nuovi interrogativi.

### *Bibliografia*

Maffettone 1982

Maffettone S., *Utilitarismo e teoria della giustizia*, Bibliopolis, 1982.

Maffettone 2010

Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Gius. Laterza & Figli, 2010.

Nagel 2003

Nagel T., *Rawls and Liberalism* in *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. Samuel Freeman, Cambridge University Press, 2003.

Nozick 1974

Nozick R., *Anarchy, State, Utopia*, New York: Basic Books, 1974.

Ottonelli V. (a cura di), *Leggere Rawls*, Il Mulino, 2010.

Rawls 1971

Rawls J., *Una teoria della giustizia*, a cura di Sebastiano Maffettone, traduzione di Ugo Santini, Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano, prima edizione (riveduta) nell'"Universale Economica", 2008.

Rawls 1996

Rawls J., *Liberalismo politico* (nuova edizione ampliata), traduzione di Alessandro Ferrara, Paola Palminiello, Cristina Spinoglio, Giulio Einaudi editore, 2012.

Sandel 1982

Sandel M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982.

Scheffler 2003

Scheffler S., *Rawls and Utilitarianism* in *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. Samuel Freeman, Cambridge University Press, 2003.