

Perché la libertà

Roland Vaubel

I. La difesa della libertà è la difesa dell'individuo dall'interferenza del governo. È anche la difesa contro il collettivismo coercitivo, sia esso di tipo paternalistico-conservatore o di tipo socialista-maggioritario. In questo secolo, la minaccia più grave alla libertà individuale è venuta dal collettivismo socialista. Analizzerò dunque la contrapposizione tra liberalismo classico e socialismo democratico.

Molti socialisti sono semplicemente persone di buona volontà che non riescono a rassegnarsi alla miseria e alle imperfezioni di questo mondo. Sgomentati dalla povertà di chi non ha mezzi e dal «lusso» in cui vive chi è ricco, angosciati dalle condizioni di lavoro umilianti, e rattristati dall'avidità e dall'egoismo di tanti, i socialisti vogliono eliminare questi mali. Lo stesso però si può dire di molti liberali classici, che siano umanisti o cristiani. I fini del socialismo sono perfettamente compatibili con il liberalismo classico: il conflitto tra socialisti e liberali classici è infatti sui mezzi adottati per conseguire i loro comuni obiettivi.

I socialisti credono che i loro fini possano e debbano essere raggiunti attraverso l'azione collettiva e, essendo preparati a usare il potere coercitivo dello stato per conseguirli, giustificano la coercizione sostenendo che il governo agisce nel pubblico interesse. I dissidenti sono necessariamente malvagi o ignoranti: bisognerà che la maggioranza illuminata (Rousseau) o la sua avanguardia – autonominatasi tale – (Marx) li costringa.

Per il liberale classico, né maggioranze (reali o presunte) né buone intenzioni bastano a giustificare la coercizione. E dunque, dal suo punto di vista, obiettivo primario del governo è l'evitare di sottoporre a coercizione i cittadini. Ad essa si può fare ricorso solo nelle ipotesi previste dal patto costituzionale, e ciò in quanto il farne uso impedisce ai cittadini di perseguire i loro propri fini. Il ruolo dell'ordine politico ed economico è quello di coordinare i desideri di individui autonomi, non quello di modificarli.

Se il liberale classico si preoccupa (il che è probabile accada) dei poveri e degli umiliati, offrirà il suo aiuto e farà appello ai sentimenti altruistici di altri in grado di offrire il proprio. Se si preoccupa invece (com'è altrettanto probabile) dell'avidità e del «lusso», tenterà con lo strumento della persuasione, accettando e sostenendo una religione o un sistema etico che funzioni da contrappeso psicologico allo spirito competitivo del mercato, incoraggiando la liberalità del singolo. In ogni caso, se tali mezzi dovessero fallire, non userà la forza né ne invocherà l'uso da parte di altri, quand'anche questi altri fossero la maggioranza politica da lui stesso eletta. Il governo, nella prospettiva liberale, deve fondarsi sul consenso, non sulla coercizione: non deve dunque sopraffare le minoranze, soprattutto se sono queste a pagare il conto. La tesi liberale classica è che il governo debba agire nel comune interesse di tutti, e non nell'interesse «sociale» della maggioranza.

Il liberalismo classico determina i *mezzi* politici che sono da evitare a qualunque costo; il socialismo indica i *fini* politici da conseguire a qualunque costo. Mentre il liberalismo è compatibile con qualsivoglia fine individuale che non implichi altrui coercizione, il socialismo è compatibile con (quasi?) tutti i mezzi collettivi.

Entrambi sono compatibili con la dottrina sociale cristiana (in particolare quella cattolica), finché non interviene il principio di sussidiarietà. Il socialismo, però, è molto più ambizioso della dottrina cristiana o del liberalismo classico. La religione cristiana infatti prescrive fini ma è vaga sui mezzi, il liberalismo classico rifiuta certi mezzi ma tace sui fini: i due insieme possono accordarsi per una divisione del lavoro e una chiara reciproca delimitazione

del campo d'azione. Il socialismo, all'opposto, prescrive fini nonché mezzi specifici (per esempio, mezzi collettivi) per raggiungerli. In quanto prescrive fini ultimi, il socialismo si pone in competizione con la religione cristiana, configurando in realtà esso stesso una religione mondana.

Perché i liberali classici si oppongono alla coercizione di tipo socialista? Adam Smith (già in *Theory of Moral Sentiments*) aveva formulato due risposte: «ogni uomo... è più idoneo a prendersi cura di se stesso di quanto lo sia chiunque altro»; e: «ogni uomo... è più profondamente interessato a quanto lo riguarda direttamente che a quanto riguarda chiunque altro». Le due risposte sono state ulteriormente elaborate da Jeremy Bentham e James Mill, il padre di John Stuart: la prima soprattutto da Bentham, la seconda da Mill. La prima, nella formulazione benthamiana, suona: «ogni uomo è il miglior giudice del suo interesse». L'uomo dovrebbe essere libero perché sa come meglio non si potrebbe che cosa è bene per lui.

Purtroppo, questa giustificazione è meno efficace di quanto ci si augurerebbe, fondata com'è su una regola di buonsenso che ha molte eccezioni. Anche Abraham Lincoln avrebbe riconosciuto che qualcuno può esser ingannato sempre e tutti possono esser ingannati qualche volta. Ammesso pure che la regola empirica sia valida in via generale, come facciamo a sapere se risulta applicabile nel caso singolo? Quasi tutti i politici probabilmente la accetterebbero, il che però non impedirebbe loro di intervenire in qualsivoglia situazione specifica.

È importante dunque che esista una seconda risposta: anche se qualcun altro – uno statista illuminato – sa meglio di me che cosa per me è bene, non farà questo, bensì quel che è bene per lui. Conta di più avere gli incentivi giusti ad agire, che non la conoscenza migliore. Per dirla con le parole di James Mill: «Chi ha un interesse stabilito e invariabile ad agire male agirà invariabilmente male. Invece, chi agisce male per errore spesso agirà bene, qualche volta anche per caso, e deliberatamente tutte le volte in cui sarà in grado di riconoscere il suo interesse... I mali che discendono dall'unione di interesse e potere... sono del tutto incurabili... Non così

quelli che nascono dall'errore... La conoscenza è suscettibile di venir ampliata». Questa tesi è a fondamento della moderna teoria delle scelte pubbliche: politici e burocrati hanno incentivi e opportunità a perseguire il loro proprio interesse e non l'interesse pubblico, comunque definito. La nozione di uomo economico interessato a se stesso deve venir estesa agli attori politici, anche in democrazia.

John Stuart Mill, infine, ha posto l'accento su una terza spiegazione, ispirata questa non da Adam Smith ma da Wilhelm von Humboldt: la diversità che caratterizza una società libera aiuta ogni individuo a migliorare la sua imperfetta conoscenza di quanto è bene per lui. «Come è utile che, essendo l'umanità imperfetta, vi siano differenti opinioni, così è utile che vi siano differenti esperimenti di vita... e che il valore di modi di vita diversi si dimostri praticamente, quando qualcuno ritiene opportuno impegnarsi» (da *On Liberty*). Diversamente da Bentham e seguendo in questo suo padre, John Stuart Mill fa a meno dell'assunto che sia il singolo individuo a disporre della conoscenza migliore; ma, diversamente da suo padre e come Bentham, giudica comunque prioritaria la questione della conoscenza. La prospettiva tuttavia in John Stuart Mill è diversa: quel che gli sta a cuore non è tanto l'uso efficiente della conoscenza disponibile, quanto la sua trasmissione e, soprattutto, la produzione di conoscenza nuova. Si tratta, insomma, di una prospettiva dinamica in contrapposizione a quella, statica, benthamiana. Nel linguaggio degli economisti, potremmo dire che le nostre tre giustificazioni della società libera attengono: alla necessità di predisporre incentivi adeguati (James Mill); all'uso efficiente di una quantità esistente di una risorsa scarsa, la conoscenza (Jeremy Bentham); infine, al tasso ottimale di accumulazione di questa medesima risorsa e fattore della produzione (John Stuart Mill).

II. Le nostre tre giustificazioni presuppongono che la posizione favorevole alla libertà e all'individualismo non sia assiomatica, bensì debba essere empiricamente derivata da un qualche tipo di

etica consequenzialista, e che le conseguenze debbano essere valutate in termini di interessi o preferenze individuali. Per esempio, non basta dire che consideriamo l'individualismo il nostro fondamento ultimo o che è inerente alla legge di natura o che si fonda su un insieme di principi sufficientemente ovvi da poter essere accettati da tutti gli uomini di buona volontà o che si è affermato in un processo competitivo di selezione naturale. Se il liberale classico vuole convincere altri che la pensano diversamente, ha da dimostrare le conseguenze benefiche della libertà.

Tra le etiche consequenzialiste quella più generalmente accettata fa riferimento al benessere dei gruppi. Tale etica non ha tra le sue premesse che la subordinazione dell'interesse del singolo agli interessi del gruppo debba essere definita immorale sul piano della necessità logica; non trova dunque i limiti della sua applicazione nell'ottimo paretiano o nell'interesse comune (inteso come somma degli interessi comuni a ciascuno di noi). Il liberale classico può rammaricarsi che le cose stiano così, ma probabilmente non possono essere altrimenti: giacché l'etica è un prodotto della società, deve riguardare il benessere dei gruppi.

Le regole etiche – per citare da *Enquiry Concerning the Principles of Morals* di David Hume – «debbono origine ed esistenza all'utilità che deriva per il pubblico dalla loro stretta e regolare osservanza... La necessità della giustizia a sostegno di una società è l'unico e solo fondamento di tale virtù». Frank Knight nel suo famoso *The Ethics of Competition* sostiene una tesi piuttosto simile: «Un sistema organizzato deve operare secondo uno standard sociale. Tale standard naturalmente sarà in qualche modo rapportato ai valori degli individui che compongono la società, ma non può meramente identificarvisi; presuppone infatti un processo di organizzazione dei vari interessi individuali, una stima dei loro pesi rispettivi e una soluzione dei casi di conflitto». In *Law, Legislation and Liberty* Friedrich Hayek propone questo criterio di etica consequenzialista: «La società buona è quella in cui le possibilità di chiunque scelto a caso sono verosimilmente le maggiori possibili». Siamo qui in presenza di una versione (probabilistica) dell'utilitari-

simo delle regole. Il criterio è dato dall'utilità attesa del componente medio del gruppo. Ritengo si tratti di una descrizione – quanto meno, di una razionalizzazione – corretta dell'etica esistente, e non ho difficoltà ad accettarla come prescrizione.

È ben noto il fatto che l'utilitarismo sia logicamente compatibile tanto con l'individualismo quanto col collettivismo. Che esso conduca all'uno o all'altro dipende da determinati assunti empirici: dipende, per esempio, dalla possibilità di effettuare confronti interpersonali affidabili di utilità cardinale. Se questi non sono possibili, il consenso degli interessati rappresenta l'unico test operativo sicuro del se un determinato mutamento comporti un miglioramento in termini utilitaristici. Quand'anche la decisione su una azione collettiva venga presa da un politico bene intenzionato o da una maggioranza di elettori, non possiamo assolutamente esser certi che questa azione aumenti le possibilità di chiunque scelto a caso; laddove, invece, se due o più individui concludono volontariamente un contratto, possiamo esser sicuri che ciascuno di loro ne ricaverà dei vantaggi. Così, individualismo e contrattualismo possono venire operazionalmente giustificati in termini di etica utilitaristica; ed in tanto da tale etica si può derivarli, in quanto agli utilitaristi occorre un metodo operativo per l'accertamento delle preferenze.

III. Invece di derivare l'individualismo dall'etica consequenzialista esistente, alcuni lo impiegano come punto di partenza assiomatico e ne derivano una concezione procedurale (non-consequenzialista) dell'etica. Un approccio di questo tipo è dato dal postulare determinati («naturali») diritti dell'individuo (vedi, per esempio, Nozick). Secondo un'altra teoria, dobbiamo chiederci su quali regole giuridiche ed etiche si raggiungerebbe il consenso in un contratto sociale volontario: o in una ipotetica situazione di completa ignoranza circa le dotazioni soggettive (Rawls), o in una realistica condizione di equilibrio anarchico (Buchanan). Un terzo criterio etico procedurale è dato dalla verifica che le regole di con-

dotta siano l'esito di una evoluzione spontanea (Hayek). Ma se ne potrebbero aggiungere altri.

Nozioni quali quelle di diritti dell'individuo, contratto sociale ed evoluzione spontanea sono rilevanti se le regole di condotta e le istituzioni di una società libera vengono derivate da premesse individualistiche. Ma perché dovremmo adottare premesse di questo tipo? Gli approcci procedurali ci dicono come realizzare una società libera, non come giustificarla.

La scelta di un'etica è un atto di volontà: non si tratta – o almeno, non soltanto – di una questione di verità scientifica. Non possiamo derivare «deve essere» da «è». Ma, per citare ancora Hayek, «non possiamo avere la morale che ci piace sognare. Una morale per essere praticabile deve soddisfare determinati requisiti... tra i quali non c'è soltanto la coerenza. Un sistema di morale deve anche produrre un ordine funzionante, capace di assicurare il mantenimento dell'apparato di civilizzazione che ne è il presupposto». Per essere praticabile, un'etica dev'essere consequenzialista e guardare al benessere di un gruppo. Perciò, se vuol essere accettata, la nostra giustificazione di una società libera deve riferirsi appunto a un sistema etico consequenzialista, rivolto al benessere di un gruppo. Poiché tale derivazione occorre si fondi su asserzioni empiriche riguardo alla conoscenza e agli incentivi umani, la nostra conclusione non può venir provata. Ma, a differenza del vano tentativo di preconstituire l'esito a livello logico, la derivazione della società libera da un'etica consequenzialista è suscettibile di persuadere i nostri contemporanei.

IV. Dobbiamo proprio scegliere tra approccio consequenzialista e approccio procedurale? Il dibattito contemporaneo e la storia del pensiero politico sembrano dire esattamente questo. I fautori dell'approccio consequenzialista, come David Hume, Adam Smith e John Stuart Mill, rifiutano in termini espliciti l'approccio contrattualista. A loro volta, i contrattualisti e gli altri fautori di approcci procedurali tendono a rifiutare il consequenzialismo, soprattutto in

versione utilitaristica (vedi in particolare Rawls). Eppure ritengo che i due approcci possano venir riconciliati, se troviamo un accordo su una corretta divisione dei compiti tra l'uno e l'altro. Se deriviamo l'individualismo da un sistema etico consequenzialista e se poi definiamo una procedura che derivi dall'individualismo le istituzioni della società libera, avremo soddisfatto la nostra esigenza ed evitato ogni contraddizione. Si tratta in effetti dell'unica sintesi possibile.

V. Ho usato il termine libertà nella sua accezione classica, individuale: libertà dall'interferenza di altri, libertà dalla coercizione, in particolare dalla coercizione del governo. Pensatori collettivisti come Rousseau e Marx hanno proposto della libertà una definizione alternativa: libertà dalla necessità economica, libertà di ottenere mezzi materiali per la realizzazione individuale con l'aiuto della coercizione esercitata dal governo. Per citare dal terzo volume di *Das Kapital*: «Il regno della libertà, di fatto, comincia soltanto quando cessa il lavoro determinato dal bisogno e da fini esterni». I socialisti trovarono l'ideale della libertà così profondamente radicato che dovettero scegliere non di combatterlo ma di ridefinirlo. Per di più, impiegarono una definizione persuasiva: chiamarono «libertà formale» il concetto classico di libertà, e «libertà materiale» la loro propria definizione. I termini trasmettono l'idea che la nozione classica di libertà – in quanto meramente formale – sia decisamente secondaria rispetto a quella socialista: che sembra invece essere sostanziale e la cui realizzazione appare di fondamentale importanza. Molti libertari contemporanei hanno fiduciosamente accettato tale terminologia, non avendo individuato lo stragemma definizionale in essa contenuto.

Che cosa significa, che cosa implica alla fine la definizione socialista? La libertà di prendere per alcuni è per altri la costrizione a dare. Quello che il ricevente guadagna è perduto per chi è costretto a pagare. Ne consegue, usando la definizione socialista di libertà, che la redistribuzione coercitiva attuata dal governo non può far

crescere la libertà totale di una società; non può infatti far crescere la libertà di tutti ma solo quella di alcuni (la classe operaia, i poveri, eccetera) a spese di quella di altri. Se più libertà in senso socialista significasse più libertà per tutti, vorrebbe anche dire per tutti prosperità maggiore: ma questa che per il liberale classico rappresenta la preoccupazione principale, per i socialisti risulta decisamente secondaria.

Ne consegue dunque che più libertà nell'accezione socialista significa soltanto redistribuzione per una maggiore eguaglianza. La libertà così intesa rappresenta un fine non autonomo ma contenuto nell'obiettivo socialista dell'eguaglianza. Quando si considerino la libertà nell'accezione classica e l'eguaglianza nell'accezione socialista come possibili obiettivi (rivali), allora il concetto socialista di «libertà materiale» diventa superfluo. Non aggiunge infatti nulla, sua unica ragion d'essere è il distogliere l'attenzione da quella nozione di libertà che è davvero un fine indipendente: ossia, la nozione classica.

I socialisti hanno tentato di giustificare in vari modi la redistribuzione coercitiva attuata dai governi e l'eguaglianza dei punti d'arrivo economici. Avendo io argomentato che, per esser capaci di persuasione, dobbiamo fare appello a un sistema etico consequenzialista, mi si consenta ora di valutare i tentativi compiuti dai socialisti di giustificare la loro tesi sulla base di premesse utilitaristiche.

VI. La redistribuzione può essere giustificata su fondamenti utilitaristici se (e solo se) il reddito ha un'utilità marginale più elevata per i percettori di redditi bassi che per i percettori di redditi alti. Tuttavia, tale condizione necessaria non è ancora sufficiente, in quanto la redistribuzione può implicare effetti collaterali indesiderabili. Pertanto, la giustificazione della redistribuzione governativa dai percettori di redditi elevati ai percettori di redditi bassi non consegue all'utilitarismo in sé preso, ne consegue soltanto in unione con determinati assunti empirici sulla psicologia umana e sul costo sociale di trasferimenti coercitivi.

I giudizi di valore utilitaristici implicano confronti interpersonali di utilità cardinali (nel nostro caso, utilità marginali). Tali confronti non sono privi di senso dal punto di vista logico né insuscettibili di conforto empirico (fondato, cioè, sul comportamento degli esseri umani). Sappiamo però che il comportamento può esser effetto di simulazione, e un «utilitometro» affidabile non è stato – ancora? – inventato. Ne discende che il contenuto empirico dei giudizi di valore utilitari non può essere falsificato (e, meno ancora, verificato) in maniera conclusiva. La sola procedura sicura per massimizzare la felicità collettiva è lasciare che ogni individuo pacificamente massimizzi la sua.

Il problema, tuttavia, non sta solo nel fatto che le ipotesi empiriche su cui si fonda la redistribuzione utilitaristica non possono venir provate conclusivamente o scientificamente. Ci sono addirittura buone ragioni per porle in dubbio. Si assume per solito che, in media, i percettori di redditi bassi abbiano un'utilità marginale più elevata dei percettori di redditi alti perché a) l'utilità marginale del reddito tende a diminuire, e b) tutti gli individui hanno la stessa funzione di utilità (o, nella versione probabilistica enunciata da Abba Lerner, la medesima funzione di utilità attesa). Ma non è forse del tutto verosimile che le funzioni di utilità dei percettori di redditi elevati differiscano in modo sistematico da quelle dei percettori di redditi bassi? Molti fra quelli che lavorano sodo e guadagnano molto lo fanno con ogni probabilità perché avvertono in modo particolarmente intenso l'esigenza di sicurezza o di prestigio (che la ricchezza può assicurare) o perché si trovano ad avere qualche gusto di minoranza particolarmente costoso da soddisfare. È facile che il sottrarre reddito a coloro in favore di individui a basso reddito che non condividono le stesse preferenze riduca la soddisfazione collettiva. Chi tra i ricchi patisce una rapida diminuzione dell'utilità marginale del consumo risolverà probabilmente il problema compiendo elargizioni volontarie.

Alcuni socialisti hanno riconosciuto queste difficoltà e preferiscono argomentare che la redistribuzione governativa tende ad avvantaggiare tutti i cittadini: che si tratta, in altre parole, di un

miglioramento in termini paretiani. La redistribuzione può far stare meglio qualcuno e nessuno peggio se per via di trasferimenti volontari si generano esternalità a carico di terzi. I socialisti ritengono che le funzioni di utilità degli individui siano strettamente interdipendenti, a causa della compassione o dell'invidia, e che, per questo motivo, la carità privata rappresenti una soluzione sub-ottimale. Tuttavia, se i donatori privati sono realmente benevoli, ossia lo sono verso chiunque, terranno in considerazione i sentimenti altruistici di terzi, non meno di quanto farebbe l'elettore medio o il politico medio. Se invece la benevolenza del donatore si limita al beneficiario, è lui a sapere, meglio dell'elettore o del politico medio, quanto ha voglia di dare e a chi, e inoltre sarà più efficiente nell'attuazione del trasferimento desiderato. Dunque, se il donatore attribuisce scarsa importanza agli effetti positivi della sua liberalità, a vantaggio di terzi, la soluzione ottimale non è data dalla redistribuzione governativa ma da esenzioni fiscali per chi compie elargizioni caritatevoli. La redistribuzione per via governativa, al contrario, indebolisce l'incentivo alla donazione.

Riguardo all'invidia, i socialisti sostengono che la redistribuzione riduce le probabilità di trasgressione e di turbolenza sociale, la raccomandano dunque come metodo per assicurare la pace sociale. Se il singolo donatore non ottiene compensazione dagli altri beneficiari, probabilmente darà troppo poco al povero.

Si tratta in realtà di una tesi miope, in quanto trascura gli effetti di incentivo e informazione. La redistribuzione a fini pacificatori premia l'invidia e incoraggia il ricatto, enfatizza le differenze di reddito e genera domande di ulteriore redistribuzione. Dal momento che gli *appeasers* nutrono aspettative di acquiescenza, il costo della resistenza è probabile cresca quanto più essa viene rinviata (lo testimonia lo scoppio della seconda guerra mondiale). Da un punto di vista strategico (invece che miope) la redistribuzione a fini di pacificazione tende a innescare processi esplosivi.

È efficiente la redistribuzione se il governo garantisce un reddito minimo? La risposta dipende dal se una simile assicurazione rappresenti un monopolio naturale, e dal se il governo sia il pro-

duttore più efficiente di beni di monopolio naturale. Se tutti i cittadini ritengono soddisfatte tali condizioni, concorderanno all'unanimità una norma costituzionale che garantisca un reddito minimo. Lo ritengono davvero? Il consenso dei partecipanti costituisce l'unica verifica della Pareto-efficienza o mera utilità di tale forma di redistribuzione.

VII. Viste le difficoltà che si oppongono a dedurre l'egualitarismo da considerazioni di efficienza, molti socialisti preferiscono derivare le loro prescrizioni dalla nozione di giustizia distributiva o sociale. Questo semplicemente sposta la domanda: da quali premesse è derivabile l'obiettivo della giustizia distributiva?

La giustizia distributiva viene spesso opposta alla giustizia civile o commutativa, la giustizia dei diritti di proprietà, resa dallo stato in funzione di garante. La giustizia commutativa si fonda su tre principi: 1) inviolabilità della proprietà, 2) risarcimento del danno, 3) libertà contrattuale. La sua struttura logica è quella di regole negative, ossia di regole che vietano quelle determinate azioni che violerebbero la libertà di altri; tale giustizia non richiede però azioni positive.

La giustizia distributiva è la giustizia della ripartizione all'interno di organizzazioni collettive (per esempio la famiglia, la tribù, lo stato), ed è tipica dello stato sociale. Tale giustizia prescrive azioni positive volte a realizzare un determinato modello di distribuzione. Quel che è giusto non dipende dalle regole secondo cui il modello di stato finale si è generato, ma dal se tale modello si conformi a criteri quali il bisogno, il merito, lo sforzo, o il prodotto marginale.

A prima vista può risultare estremamente sorprendente che due precetti morali così contraddittori abbiano potuto entrambi esser assunti sotto la denominazione di giustizia. La giustizia distributiva, quando a perseguirla è lo stato, interferisce con la giustizia commutativa. Gli economisti classici avevano colto questo problema; e lo risolsero ponendo la giustizia distributiva come seconda istanza,

come strumento per escludere l'arbitrio nei trasferimenti di proprietà privata non risarciti. I socialisti tendono a capovolgere quest'ordine. Con quale giustificazione?

Stranamente, è possibile una transizione piuttosto agevole dalla giustizia commutativa a quella distributiva. Il nesso che le collega è la giustizia retributiva. Col termine si intende uno strumento per proteggere i diritti e le libertà individuali in generale, giacché, se coloro che violano i diritti degli altri non vengono immediatamente scoperti, il risarcimento del danno (compreso il costo dell'inchiesta e del processo) tende a non essere un deterrente bastevole. Si richiederebbero dunque sanzioni imposte dalla branca giudiziaria dell'autorità pubblica. Tali sanzioni verranno commisurate alla gravità del danno, nonché alla situazione personale del criminale: un malato mentale, per esempio un cleptomane, avrà riconosciute circostanze attenuanti e verrà punito con minor severità. La redistribuzione tiene conto della possibilità che il criminale non sia interamente responsabile di quel che ha fatto. La cosa è suscettibile di razionalizzazione su basi utilitaristiche: nella misura in cui una persona non è sana di mente, la punizione non rappresenterà un deterrente.

Ciò che vale per la punizione (i disincentivi) può venire in via analogica esteso alle ricompense (gli incentivi). Le persone non sono responsabili delle doti naturali e sociali con cui cominciano la loro vita. Quale diritto morale si potrebbe mai riconoscere a guadagni caduti dal cielo? Gli utilitaristi non avrebbero nulla da obiettare: la disuguaglianza di dotazioni non è utile ad alcuno scopo, e dovrebbe esser abolita se la cosa si potesse fare a costi tollerabili. Dunque, partendo dalla responsabilità si può arrivare alla richiesta di eguali opportunità e di una distribuzione modellata secondo i meriti o gli sforzi dispiegati nell'uso delle proprie dotazioni. Si può considerare conclusiva tale argomentazione? Di fatto, essa lascia diversi problemi aperti.

Se la causazione è onnipervasiva, la responsabilità non può nemmeno esistere. In un assetto deterministico, infatti, la distinzione tra dotazioni e uso efficiente delle medesime perde ogni senso:

tutto rientra nella prima categoria, e partendo dalla responsabilità si arriva all'egualitarismo più completo. A questa obiezione sono possibili due risposte diverse: o si fa un'eccezione al principio di causazione, sottraendo ai suoi effetti l'azione umana o almeno parte di essa (il concetto di «libero arbitrio»), a costo di introdurre un dualismo sul piano filosofico, con tutti i problemi di confine che ne conseguono; oppure, in alternativa, si può razionalizzare la nozione di responsabilità in termini di utilità del mantenimento, anche in un mondo deterministico, di incentivi e disincentivi appropriati. In tal caso, tuttavia, non si può più parlare di responsabilità come di un argomento a sé stante: il discorso si riduce infatti a una variante dell'utilitarismo, e ci si chiede a questo punto se non sarebbe preferibile una prospettiva più ampia.

Se l'argomento risulta in ultima analisi essere di tipo utilitaristico, va individuato il problema di informazione. Tranne infatti che per i lasciti in denaro, non esistono metodi operativi per misurare il valore delle dotazioni iniziali. La cosa è inevitabile, poiché nessuno è in grado di sapere prima a quale uso la dotazione potrà essere impiegata. Se, d'altra parte, il governo tentasse di inferirne il valore dall'uso effettivo, il risultato sarebbe quello di scoraggiarne un impiego efficiente. Siamo in presenza di una sorta di effetto di Heisenberg: qualsiasi tentativo di misurazione altera la quantità misurata.

Invece di tentare di misurare direttamente il valore delle dotazioni, si può provare a considerarle come il residuo, quel che rimane quando si sia tenuto conto degli sforzi. Tuttavia, eventuali ricompense da accordare secondo gli sforzi porrebbero il medesimo problema: ciascuno ne ricaverebbe un incentivo a scegliere il lavoro per cui è meno adatto, in quanto è quello che gli darebbe l'opportunità di impegnarsi più duramente. Il problema è che le differenze di reddito possono non aver nulla a che fare con le differenze nel valore delle dotazioni: è possibile infatti che riflettano semplicemente differenze di età o di preferenze tra lavoro e tempo libero, rischio e sicurezza, consumo presente e consumo futuro, avere o non avere figli; che riflettano, per dirla in altre parole, scelte di-

verse, razionali e volontarie, tra opportunità diverse, volte a massimizzare la realizzazione individuale. I socialisti non sanno se e in che misura la povertà (o un reddito limitato) derivino da sfortuna.

VIII. Per ovviare a tali difficoltà, i socialisti tendono ad adottare una tesi di ripiego, questa: riconoscere, sulla base di «considerazioni di opportunità», l'impraticabilità del tentativo di egualizzare le dotazioni iniziali di risorse, ma insistere poi sulla necessità di ridurre in qualche misura la diseguaglianza delle opportunità attraverso la redistribuzione *ex post*, per imperfetto che sia il metodo. La tesi non può considerarsi convincente, a meno di ritenere che un po' di redistribuzione valga qualsiasi costo.

Il costo della redistribuzione socialista non è solo quello dell'errore politico e del disincentivo economico. Se ai politici si conferisce il potere di redistribuire come a loro o alla maggioranza pare opportuno, potranno abusarne e di fatto spesso ne abuseranno. Poiché il problema dell'informazione è insuperabile, non esistono limiti operazionali alla discrezionalità politica. Che i politici godano di discrezionalità significa però che i cittadini corrono dei rischi. La sola possibilità di redistribuzione coercitiva apre una battaglia su due fronti, quello di chi mira a ottenere i trasferimenti dal governo («aggressione») e quello di chi vuole impedirli («protezione»). Tali costi, che controbilanciano in buona parte gli sforzi redistributivi compiuti da politici, burocrati e un grande e crescente numero di gruppi di pressione, rappresentano per la società un peso morto, una perdita netta comparabile solo a quella della corsa agli armamenti sul piano internazionale. La «lotta di classe» redistributiva porta a un «nuovo dilemma hobbesiano», erode il consenso democratico, provoca come conseguenza ultima la decomposizione della democrazia e della società medesima. Come Mises aveva scritto, «la nostra intera civiltà riposa sul fatto che gli uomini sono riusciti a respingere l'attacco dei redistributori».

Tutto questo non significa che il liberale classico sia nemico dell'eguaglianza o si opponga a trasferimenti ai poveri. Vuole invece

un massimo di libertà, cioè eguale libertà, per tutti; suo obiettivo non è l'eguaglianza dei punti di arrivo economici, ma l'eguaglianza di fronte alla legge, l'abolizione dei privilegi e pari diritti a competere. Tuttavia, nella misura in cui la diseguaglianza dei risultati economici è imputabile all'esistenza di privilegi legali, l'eguaglianza di fronte alla legge realizza anche come sottoprodotto una più eguale distribuzione del reddito e della ricchezza.

Il liberale classico non si oppone all'altruismo, né sostiene la tesi che l'altruismo non esista: al contrario, crede nella carità privata; crede però che quelli con cui vogliamo essere caritatevoli non sono di solito le persone da cui compriamo ciò che ci è necessario o a cui vendiamo quel che produciamo. Le persone generalmente non sono egoiste: è solo nel mercato che si comportano badando esclusivamente ai loro interessi. Possono addirittura nel mercato stesso cercare di acquisire maggior reddito o di comprare prodotti a prezzo inferiore perché vogliono guadagnare o risparmiare quanto più è possibile per destinarlo a fini altruistici. Se l'altruismo è una risorsa scarsa, la capacità del mercato di funzionare in maniera efficiente senza farvi ricorso aiuta a non sprecarlo, di modo che ne rimanga di più per la vita privata (nei rapporti familiari, in quelli di amicizia, eccetera), dove l'altruismo ottiene risultati migliori ed è più necessario.

IX. Se questo è quel che il liberale classico ha da dire sulla redistribuzione socialista, qual è invece la sua risposta alla domanda socialista di coercizione governativa volta a migliorare le condizioni di lavoro e a creare un uomo migliore, meno avido?

Le condizioni di lavoro nell'industria moderna possono essere considerate umilianti o «alienanti» per parecchie ragioni. Una è che, a motivo della crescente divisione del lavoro, il singolo lavoratore non è in grado di vedere il prodotto finale a cui ha contribuito, meno ancora di «appropriarsene». Questa forma di alienazione è inevitabile se l'industria moderna e la prosperità moderna si vuole durino. L'economia di mercato, tuttavia, consente a cia-

scuno di scegliere un'attività meno alienante, in cambio del sacrificio di una quota di reddito; e lo stesso vale per condizioni di lavoro che risultino spiacevoli per rumore, sporcizia o ripetitività. In una economia pianificata centralmente, per esempio, è molto meno probabile che a un lavoratore sia lasciata tale scelta.

Un'altra ragione per cui le condizioni di lavoro possono esser viste come umilianti è l'organizzazione gerarchica delle grandi imprese moderne e la mancanza di partecipazione dei lavoratori nelle decisioni dell'azienda. Anche qui, l'organizzazione gerarchica è ineliminabile se si vogliono sfruttare le economie di scala. Poiché il lavoro da svolgere non può esser descritto nei dettagli all'interno del contratto fra dipendente e imprenditore, il primo lascia al secondo un margine di manovra nella realizzazione del contratto; nei limiti del quale, al datore di lavoro viene riconosciuto il diritto di dare ordini e controllarne l'esecuzione. Di nuovo, l'economia di mercato consente alle persone di rifiutare il lavoro all'interno di una gerarchia, ed è poco probabile che la medesima libertà di scelta venga consentita in una economia di piano. La «gioia del lavoro» è forse più sentita all'interno di una gerarchia pubblica?

Fra i socialisti, la pianificazione centrale e addirittura la proprietà pubblica dei mezzi di produzione stanno diventando meno popolari. Il loro sostituto moderno è la partecipazione operaia (o «cogestione»). Essa ha il vantaggio di risultare attraente per i sindacati; e per di più, potendo venir descritta come «democrazia industriale» (il che non è), fa appello ai sentimenti democratici dell'elettore medio.

La partecipazione dei lavoratori alle decisioni a livello di fabbrica e impresa non solo riduce l'alienazione ma può anche migliorare la qualità delle decisioni stesse. I rappresentanti dei lavoratori possono magari disporre di informazioni cui la proprietà o i suoi manager non hanno accesso, e d'altra parte i lavoratori hanno ogni interesse a che le decisioni prese siano buone. Gli errori di gestione hanno infatti effetti negativi sui salari e sulla sicurezza del posto di lavoro: se l'azienda fallisce, è probabile che anche i lavoratori subiscano delle perdite, in termini di difficoltà a trovare un lavoro

adatto, deprezzamento del loro capitale umano (giacché una parte delle capacità possedute era stata sviluppata ai fini specifici del lavoro svolto fino allora), conseguente esigenza di nuovi investimenti in questo ambito, eventuale necessità di trasferirsi e dunque ulteriori costi di transazione e rischio di perdite di capitale, soprattutto se il trasferimento implica la vendita di proprietà immobiliari. Per tutti questi motivi, la partecipazione dei lavoratori è senz'altro una tesi difendibile. Quanto meno, la questione non può esser decisa sulla base di argomentazioni teoriche: si tratta invece di un problema di prova empirica.

Se la partecipazione dei lavoratori migliora la qualità delle decisioni operative, ossia migliora l'efficienza, l'imprenditore sarà disponibilissimo a realizzarla in quanto così facendo crescerà il suo stesso reddito. Se invece l'efficienza dell'impresa risultasse ridotta, i lavoratori potrebbero tentare di indennizzare l'imprenditore accettando una riduzione dei salari di valore equivalente. Se la riduzione dell'alienazione vale per i lavoratori più di quanto costa all'imprenditore (e ai suoi manager), le compagnie cogestite potrebbero ridurre i loro costi di lavoro in misura tale da assicurarsi un vantaggio competitivo sulle altre aziende del settore. Detto in un altro modo, se la partecipazione dei lavoratori fosse stata Pareto-efficiente, avrebbe prevalso nel mercato, senza che i governi dovessero preoccuparsi di introdurla. Giacché questo nel mercato non è avvenuto, pur in assenza di ogni ostacolo giuridico, il risultato della prova empirica è negativo: la partecipazione non rappresenta un miglioramento in termini paretiani bensì una forma di redistribuzione, dove ciò che viene redistribuito è il potere decisionale, una delle forme della ricchezza.

Ai socialisti di questa conclusione importerebbe ben poco. Essi, infatti, vogliono la redistribuzione. Ma la partecipazione imposta dai governi è davvero uno strumento redistributivo efficiente?

Interferire a livello collettivo con la libertà contrattuale del singolo individuo rappresenta un metodo di redistribuzione meno efficiente di quanto lo sia un sistema di imposizione fiscale progressiva. Nel caso della partecipazione operaia, è facile dimostrarlo. Se

i vantaggi della partecipazione valgono i suoi costi, i lavoratori possono usare i trasferimenti in denaro decisi dal governo per indennizzare il datore di lavoro dei costi sopportati accettando la partecipazione. Se invece preferissero usare la moneta per altri scopi, sarebbero altrettanto liberi di farlo. Nel caso in cui, all'opposto, fosse il governo ad introdurre in via obbligatoria la partecipazione, la redistribuzione avverrebbe in natura, e ai lavoratori non resterebbe altra scelta che quella di consumare in questa forma la loro accresciuta disponibilità finanziaria. La partecipazione imposta non è dunque per i lavoratori un atto di emancipazione, è piuttosto un metodo redistributivo che li tratta come se fossero incapaci di scelta autonoma.

X. Fin qui abbiamo considerato come date le preferenze delle persone, e abbiamo giustificato la società libera con riferimento proprio a tali preferenze. Molti socialisti obietterebbero che le preferenze sono endogene, in particolare che sono influenzate dall'ordine economico e politico. I liberali classici non hanno affatto bisogno di negarlo. Alcuni, come Frank Knight in *The Ethics of Competition*, si sono esplicitamente dichiarati d'accordo. Quel che distingue però i liberali è la convinzione che non debba esser compito del governo giudicare e modificare la preferenza dei cittadini.

La maggior parte dei socialisti ritengono che l'economia di mercato concorrenziale stimoli l'avidità egoista e gli istinti materialistici del profondo. Anche questa opinione, vera o no che sia, è compatibile col liberalismo classico. I liberali che la condividono faranno probabilmente appello a un sistema di valori solidaristico e anti-materialista, di impronta cristiana o umanista, come contrappeso. Finché però non sarà raggiungibile il consenso sui fini, si rifiuteranno di usare il governo per diffondere la loro etica; e se l'accordo sui fini divenisse possibile, non ci sarebbe più nessun bisogno di propaganda governativa.

Se la competizione ha reso l'uomo avido e non cooperativo, le nostre istituzioni devono tenerne conto, almeno finché le cose sta-

ranno come stanno. Questo significa che la sicurezza sociale, l'assistenza pubblica e gli altri prodotti del *welfare state* devono contenere salvaguardie contro gli abusi. I socialisti però rifiutano tali precauzioni e negano la probabilità dell'abuso: e qui c'è una prima contraddizione.

L'«uomo nuovo» può esser creato? Qui c'è un'ulteriore contraddizione: se il capitalismo ha corrotto la gente, come potrà questa stessa gente instaurare un ordine socialista? L'ordine socialista, per di più, ridurrà davvero il conflitto e incoraggerà la cooperazione?

La solidarietà di classe è probabile, anche se non certa, nella lotta contro il nemico di classe: tuttavia, non appena i capitalisti vengono espropriati o spogliati del loro potere, la distribuzione di posizioni e redditi tra i lavoratori assume importanza cruciale. È addirittura probabile che il conflitto distributivo diventi ancora più aspro: in primo luogo, infatti, c'è meno reddito da distribuire; in secondo luogo, la distribuzione avviene per effetto di coercizione governativa e non di libere scelte contrattuali; in terzo luogo, la distribuzione è messa in atto non da forze di mercato impersonali ma da politici e burocrati perfettamente identificabili.

Esiste una qualche evidenza empirica a sostegno della predizione socialista? Come osserva Nove, tale predizione «non deve evidentemente nulla agli studi sull'esperienza reale della rivoluzione russa». All'opposto, la discrepanza tra ideologia socialista e realtà socialista genera nell'Est europeo ipocrisia, cinismo e corruzione.

L'uomo nuovo che i socialisti vogliono creare è non solo cooperativo e colto ma anche emancipato. Il giovane Marx scriveva nel 1844: «L'emancipazione della società dalla proprietà privata, dalla servitù, eccetera, è espressa in forma politica come emancipazione dei lavoratori, non in quanto si tratti solo della loro emancipazione ma perché nella loro emancipazione continua l'universale emancipazione umana... La posizione del comunismo... è per la prossima fase dello sviluppo storico, la fase necessaria dell'emancipazione e riabilitazione dell'uomo».

Nel diciannovesimo secolo, i socialisti erano dalla parte di quelli che combattevano per i propri diritti civili, dalla parte di chi era

discriminato e oppresso dallo stato: difendevano l'emancipazione dei lavoratori, delle donne e delle minoranze e volevano aiutarli a liberarsi da restrizioni legali ingiustificate, speravano addirittura che lo stato alla fine si sarebbe dissolto. Questa spinta emancipatoria è in buona parte sparita, dando luogo al suo opposto: oggi i socialisti sono dalla parte dello stato, non esitano a restringere le opportunità di scelta dei cittadini, e tendono a considerarli come incapaci di prendersi cura di se stessi. Il socialismo è divenuto un ostacolo all'emancipazione, questa è forse la sua massima contraddizione.

Molti liberali classici dubitano della possibilità di creare l'uomo nuovo, per di più con mezzi socialisti. In attesa dell'avvento dell'uomo nuovo, preferiscono affidarsi a un sistema di incentivi che, come il mercato, favorisca l'emancipazione ed operi in maniera efficiente indipendentemente dal fatto che gli uomini siano egoisti o altruisti: abolire il mercato prima della creazione dell'uomo nuovo sembra loro un voler mettere il carro davanti ai buoi. C'è però anche qui una possibile obiezione socialista, ed è che un controllo coercitivo collettivo rappresenta forse una condizione necessaria perché l'uomo nuovo possa vedere la luce.

Abbiamo un esperimento empirico che ci consenta di risolvere la questione? Il liberale classico può fare un'offerta che al socialista sarà difficile rifiutare: lasciamo che tutti i socialisti del mondo si uniscano, lasciamo che costruiscano quel qualunque sistema di controllo collettivo coercitivo che abbia raccolto il loro volontario e unanime consenso. Ma non usiamo costrizione a danno di chi non è d'accordo, non scambiamo il potere o le maggioranze per il consenso, non impediamo a chi vuole di andarsene. Lasciamo che il socialismo competa senza vincoli con l'ordine liberale.

Il rifiuto di questo esperimento equivarrebbe ad ammettere che il socialismo è una religione.

XI. Per concludere. I fondamenti del socialismo non sono, in via primaria, economici o filosofici, ma psicologici. Che cos'è che rende il socialismo emotivamente attraente?

- 1) Il socialismo riconosce e critica le imperfezioni di questo mondo.
- 2) Il socialismo promette di correggerle.
- 3) Il socialismo propone di affrontare questi problemi nel modo più semplice e diretto: nessun lungo giro via meccanismo dei prezzi – la mano visibile del governo e non quella invisibile del mercato.
- 4) Il socialismo non si preoccupa di elaborare dettagli tediosi e contestabili a proposito del modo in cui l'alternativa socialista dovrebbe funzionare.
- 5) Il socialismo ignora o nega i meccanismi di *trade-off*: mentre il liberale classico non ha difficoltà ad ammettere che il mercato genera diseguaglianza economica, il socialista tende a negare che le sue prescrizioni rappresentino una minaccia per la libertà e la prosperità.
- 6) Il socialismo si concentra sul breve periodo, a scapito del lungo.
- 7) Il socialismo stimola istinti atavici: l'abitudine dei cacciatori a spartire una preda senza padrone, il ruolo dominante del capo tribale, o la ricerca di sicurezza all'interno del gruppo.
- 8) Il socialismo fa appello a sentimenti quasi-religiosi: solidarietà con il povero e punizione del malvagio (il ricco); il dittatore onnisciente e benevolo (il governo) modellato sull'immagine dell'onnisciente e benevolo Creatore; la profezia del paradiso (già sulla terra).

Il socialismo è amato soprattutto da chi ha redditi bassi, dagli intellettuali, dalle burocrazie pubbliche, e dai giovani. È agevolmente dimostrabile che ognuno di questi gruppi ricaverà probabilmente vantaggio dalla redistribuzione socialista e dalla crescita della regolazione pubblica, quanto meno quella relativa ad altri gruppi.

Inoltre, per dirlo con le parole di Schumpeter: «Che sia un uomo solo o un funzionario di partito o un pubblico dipendente, il singolo socialista – ingenuamente, ma la cosa è naturale – guarda all'avvento del socialismo come sinonimo del suo proprio avvento al potere. “Socializzazione” significa per lui che “noi” andremo al

potere». Se non fosse così, gli intellettuali almeno potrebbero pensarci due volte, giacché devono pur sapere che un'offerta collettiva di prodotti standardizzati e uniformi è poco probabile soddisfi i loro gusti minoritari.

I giovani, in particolare, sono nella situazione più adatta per fornire socialisti entusiasti.

- 1) Sono in una fase della vita in cui devono essere definiti i fini («il senso della vita») più che i mezzi. Il socialismo, come la religione, propone dei fini. Il liberalismo classico non si pronunzia, o meglio lascia che lo faccia il singolo individuo.
- 2) I giovani sono interessati a obiettivi che significhino cambiamento. Non vogliono considerare se stessi come i fortunati eredi di una società perfetta; vogliono fare la loro parte. Cercano un compito missionario e una ideologia che prometta di correggere i difetti di questo mondo. Vogliono rendere più forte la loro posizione morale nei confronti della generazione più anziana. Sono aggressivi, più che difensivi.
- 3) I giovani sono meno usi alla disciplina paziente dell'argomentare razionale, e più pronti a seguire istinti naturali ed emozioni spontanee.
- 4) La vita dei giovani è stata dominata dall'esperienza di organizzazioni collettive, quali la famiglia e la scuola. Le loro nozioni di moralità e, soprattutto, di giustizia ne sono state plasmate.
- 5) I giovani hanno minore esperienza della vita e conoscenza della natura umana. Sanno ben poco di mezzi, efficienza, e *trade-off* in economia e in politica.
- 6) I giovani non possiedono nulla. Non hanno nulla da difendere. Non sanno che cosa significa pagare le tasse. Hanno goduto di un'istruzione gratuita e di molti altri sussidi pubblici.
- 7) Per i giovani, il futuro è spalancato. Non hanno voglia di vedersi incasellati in una qualche piccionaia borghese. Non sono ancora altamente specializzati e non hanno ancora il loro posto nella società. Perché mai dovrebbe essere così improbabile che, quando il loro momento sarà venuto, siano loro i governanti, o almeno gli assistenti di un dittatore benevolo?

La quota di giovani sta diminuendo nella maggior parte delle democrazie industriali, l'età media della popolazione cresce. Allo stesso tempo però il liberalismo classico sta gradualmente perdendo uno dei suoi alleati, la religione. Il liberalismo classico non può venire persuasivamente difeso senza il complemento di una qualche visione dei fini umani, giacché non può essere altro che una teoria dei mezzi. Dunque, il liberalismo classico non è abbastanza. Il singolo liberale deve anche esser capace di proporre fini rispettabili e mostrare di prendere sul serio quelli dei socialisti.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Buchanan, J. M., *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago, 1975.
- Hayek, F. A. von, *Law, Legislation and Liberty*, tre volumi, Londra e Henley, 1976-1979.
- Humboldt, W. von [1792], *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, Stoccarda, 1962.
- Hume, D. [1752], *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, in A. MacIntyre (a cura di), *Hume's Ethical Writings*, New York e Londra, 1965.
- Knight, F. H., *The Ethics of Competition*, in «Quarterly Journal of Economics», XXXVII (1923), pp. 578-624.
- Lerner, A., *The Economics of Control*, Londra e Basingstoke, 1944, cap. 3.
- Marx, K. [1844], *Economic and Philosophic Manuscripts*, in *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, a cura di L. D. Easton e K. H. Guddat, Garden City, 1967, pp. 283-337.
- [1893], *Capital*, vol. 3, citato da T. B. Bottomore e M. Rubel (a cura di), *Karl Marx. Selected Writings*, Harmondsworth e Ringwood, 1956.
- Mill, James [1820], *Essay on Government*, ristampato in J. Lively e J. Rees (a cura di), *Utilitarian Logic and Politics*, Oxford, 1978, pp. 53-95.
- Mill, John S. [1859], *On Liberty*, in M. Warnock (a cura di), *J. St. Mill, Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham*, Londra e Glasgow, 1962.
- Mises, L. von [1922], *Socialism*, Indianapolis, 1981.
- Nove, A., *The Economics of Feasible Socialism*, Londra-Boston-Sidney, 1983.
- Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, 1974.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Londra-Oxford-New York, 1972.
- Smith, A. [1759], *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, 1976.