

Karl Polanyi

L'obsoleta mentalità di mercato

Scritti 1922-1957
a cura di *Michele Cangiani*

Asterios Editore
Trieste, 2019

parola vuota, una tentazione destinata a rovinare l'uomo e le sue opere, oppure l'uomo può riaffermare la sua libertà in presenza di quella consapevolezza e battersi per realizzarla nella società senza cadere in un illusionismo morale?

Quest'angosciosa questione riassume la condizione dell'uomo. Lo spirito e il contenuto del presente studio dovrebbero indicare una risposta.

Abbiamo evocato quelli che crediamo essere i tre fattori costitutivi della coscienza dell'uomo occidentale: la conoscenza della morte, la conoscenza della libertà, la conoscenza della società. La prima, secondo la tradizione ebraica, fu rivelata nel Vecchio Testamento. La seconda fu rivelata mediante la scoperta dell'unicità della persona nell'insegnamento di Gesù, quale è riferito nel Nuovo Testamento. Abbiamo ricevuto la terza rivelazione per il fatto di vivere in una società industriale. Nessun grande nome è legato ad essa; forse Robert Owen è colui che è arrivato più vicino a divenirne il veicolo. Essa è l'elemento costitutivo della coscienza dell'uomo moderno.

La risposta fascista al riconoscimento della realtà della società è il rifiuto del postulato della libertà. La scoperta cristiana dell'unicità dell'individuo e dell'unitarietà del genere umano viene negata dal fascismo. Sta qui la radice della sua tendenza degenerativa.

Robert Owen è stato il primo a riconoscere che i Vangeli hanno ignorato la realtà della società. Egli chiama ciò "individualizzazione dell'uomo" da parte della cristianità e sembra credere che solo in una comunità cooperativa "tutto quello che è davvero valido nel cristianesimo" potrebbe essere di essere separato dall'uomo. Owen ha riconosciuto che la libertà da noi conquistata attraverso l'insegnamento di Gesù era inapplicabile a una società complessa. Il suo socialismo consisteva nel sostenere l'esigenza umana di libertà in una società siffatta. Era così cominciata l'era post-cristiana della civiltà occidentale, nella quale i Vangeli, pur rimanendo alla base di essa, non bastano più.

La scoperta della società rappresenta dunque o la fine o la rinascita della libertà. Mentre i fascisti si rassegnano ad abbandonare la libertà e glorificano il potere che è la realtà

della società, i socialisti si rassegnano a questa realtà, ma, ciostante, sostengono l'esigenza di libertà. L'essere umano diventa maturo e capace di vivere come tale in una società complessa. Per citare ancora le parole ispirate di Robert Owen: "Se qualcuna delle cause del male non potesse essere rimossa dai nuovi poteri che gli uomini stanno per acquisire, essi si renderanno conto che si tratta di mali necessari e inevitabili; e le infantili e inani lagnanze cesseranno".

La rassegnazione è stata sempre fonte di forza per l'uomo e di nuova speranza. L'uomo ha accettato la realtà della morte e ha costruito su di essa il significato della sua vita terrena. Egli si è rassegnato alla verità che aveva un'anima da perdere e che c'era qualcosa di peggio della morte, e su ciò ha basato la sua libertà. Nel nostro tempo, egli si rassegna alla realtà della società, che significa la fine di quella libertà. Ma di nuovo la vita sgorga da quest'estrema rassegnazione. L'accettazione paziente della realtà della società dà all'uomo coraggio indomabile e forza affinché siano rimosse tutta l'ingiustizia e tutta l'illegalità che possono esserlo. Finché si atterra al suo compito di creare più ampia libertà per tutti, egli non deve temere che il potere o la pianificazione si rivolano contro di lui e distruggano la libertà che egli, per loro tramite, va costruendo. Questo è il significato della libertà in una società complessa; esso ci dà tutta la certezza di cui abbiamo bisogno.

21

La nostra obsoleta mentalità di mercato⁷⁸

Il primo secolo dell'Era della macchina sta per concludersi fra ansie e timori. Il suo favoloso successo materiale era dovuto alla spontanea, anzi all'entusiastica subordinazione dell'uomo alle esigenze della macchina. Il capitalismo liberale fu, in effetti, la risposta iniziale dell'uomo alla sfida della

78. ["Our Obsolete Market Mentality", *Commentary*, Vol. 3, N. 2, Feb. 1947, pp. 109-117.]

Rivoluzione industriale. Allo scopo di dare spazio all'impiego di macchinari complessi e potenti, abbiamo trasformato l'economia umana in un sistema di mercati autoregolati e lasciato che quell'innovazione senza eguale modellasse i nostri pensieri e i nostri valori.

Oggi cominciamo a mettere in dubbio la verità di alcune di quelle idee e la validità di alcuni di quei valori. È difficile dire che il capitalismo liberale esista ancora, al di fuori degli Stati Uniti. Ci troviamo da capo di fronte al problema di come organizzare la vita umana nella società delle macchine. Al di là del tessuto consueto del capitalismo concorrenziale, si intravede il portento di una civiltà industriale, con la paralizzante divisione del lavoro, il livellamento della vita, la supremazia del meccanismo sull'organismo e dell'organizzazione sulla spontaneità. La stessa scienza è insidiata dalla follia. Questa è la nostra costante preoccupazione.

Il semplice rovesciamento degli ideali di un secolo passato non può indicarci la via. Dobbiamo sfidare il futuro, anche se ciò può impegnarci nel tentativo di modificare il posto dell'attività produttiva nella società, in modo da rendere possibile l'assimilazione della realtà estranea della macchina. La ricerca della democrazia industriale non è soltanto la ricerca di una soluzione per i problemi del capitalismo, come innammina la maggior parte della gente. È la ricerca di una risposta da dare all'industrializzazione stessa. Ed è questo il problema concreto della nostra civiltà.

Un siffatto nuovo ordine richiede una libertà interiore per la quale siamo mal preparati. Siamo ridotti all'impotenza dal retaggio di un'economia di mercato che ci ha trasmesso concezioni semplicistiche della funzione e del ruolo del sistema economico nella società. Se la crisi dev'essere superata, occorre recuperare una visione più realistica del mondo umano e modellare il nostro comune intento alla luce di quella consapevolezza.

L'industrialismo è un precario innesto sulla millenaria civiltà umana. Il risultato dell'esperimento è ancora sul piatto della bilancia. Ma l'uomo non è un essere semplice e può morire in più modi. Il problema della libertà individuale, posto con tanta passione dalla nostra generazione, non è che

un aspetto di quell'angoscioso problema. In verità, esso fa parte di un'esigenza molto più vasta e profonda — l'esigenza di una risposta nuova alla sfida totale della macchina.

L'eresia fondamentale

Si può descrivere la nostra condizione in questi termini: la civiltà industriale può ancora distruggere l'uomo. Ma poiché non si può, non si vuole e in effetti non si dovrebbe scartare volontariamente l'eventualità di un ambiente sempre più artificiale, se l'uomo deve continuare a vivere sulla terra si deve risolvere il problema di adattare la vita, *in un contesto siffatto*, alle esigenze dell'esistenza umana. Nessuno può dire in anticipo se un adattamento del genere sia possibile o se l'uomo debba perire nel tentativo di realizzarlo. Ecco perché la nostra preoccupazione assume tinte fosche.

Prattanto la prima fase dell'Era della macchina si è compiuta. Essa ha avuto come conseguenza un'organizzazione della società che ha preso nome dalla sua istituzione centrale, il mercato. Quel sistema è in declino. Eppure la nostra filosofia pratica è stata plasmata in modo preponderante da quell'episodio spettacolare. Nuove nozioni dell'uomo e della società divennero correnti e ottennero lo status di assiomi. Ecco: per quanto riguarda *l'uomo*, si fu costretti ad accettare l'eresia che i suoi moventi possano essere definiti 'materiali' e 'ideali', e che gli incentivi attorno ai quali la sua vita materiale si organizza derivino dai moventi 'materiali'. Sia il liberalismo utilitaristico sia il marxismo popolare hanno favorito simili concezioni.

Riguardo alla *società*, fu proposta la dottrina affine che le sue istituzioni siano determinate dal sistema economico. Fra i marxisti, questa opinione era anche più popolare che fra i liberali.

È ovvio che in un'economia di mercato entrambe quelle affermazioni siano vere. *Ma soltanto in un'economia del genere*. Rispetto al passato, una simile concezione non è altro che un anacronismo. Rispetto al futuro, è un mero pregiudizio. Eppure, sotto l'influenza delle scuole di pensiero contemporanee, rafforzata dall'autorità della scienza e della

religione, della politica e degli affari, quei fenomeni rigorosamente delimitati nel tempo finirono con l'essere considerati eterni, trascendenti l'epoca del mercato. Per superare tali dottrine, che impacciano la nostra mente e il nostro spirito e rendono molto più difficile un aggiustamento che salvi la vita, può essere necessaria addirittura una riforma della nostra coscienza.

Il trauma del mercato

La nascita del *laissez-faire* fu un trauma per la concezione che l'uomo civilizzato aveva di se stesso, dagli effetti del quale non si è mai completamente ripreso. Solo a poco a poco stiamo comprendendo che cosa ci è accaduto appena un secolo fa.

L'economia liberale - questa prima reazione dell'uomo nei confronti della macchina - fu una rottura violenta con le condizioni che la precedettero. Ebbe inizio una reazione a catena; quelli che prima non erano che mercati isolati furono tramutati in un sistema autoregolato di mercati. E con la nuova economia, una nuova società vide la luce.

Il passo cruciale fu questo: il lavoro e la terra furono trasformati in merci, ossia furono trattati come se fossero stati prodotti per essere venduti. Ovviamente, essi non erano effettivamente merci, poiché o non erano affatto stati prodotti (come la terra) o, in caso contrario, non erano stati prodotti per essere venduti (come il lavoro). Eppure si trattò della finzione più efficace mai escogitata. Acquistando e vendendo liberamente lavoro e terra, si fece in modo che fossero inseriti nel meccanismo del mercato. Ora vi era offerta di lavoro, e domanda di esso; vi era offerta di terra, e domanda di essa. Di conseguenza, vi era un prezzo di mercato, detto salario, per l'uso della forza-lavoro, e un prezzo di mercato, detto rendita, per l'uso della terra. Il lavoro e la terra avevano i loro mercati, analogamente alle merci vere e proprie che erano prodotte con il loro contributo.

Si può capire tutta la portata di un tale passo se si rammenta che 'lavoro' non è che un sinonimo di 'uomo' e 'terra' non è che un sinonimo di 'natura'. La finzione della merce ha consegnato il destino dell'uomo e della natura al gioco di un

automa che si muove sulle proprie guide ed è governato dalle proprie leggi.

Prima di allora non si era mai assistito ad alcunché di simile. Nel regime mercantile, benché esso premesse liberamente per la creazione dei mercati, continuava a operare il principio opposto. Il lavoro e la terra non erano affari del mercato; facevano parte della struttura organica della società. Là dove la terra era commerciabile, di regola si lasciava alle parti soltanto la determinazione del prezzo; là dove il lavoro era oggetto di contratto, di solito gli stessi salari erano stabiliti dalla pubblica autorità. La terra era assoggettata alle regole consuetudinarie del feudo, del monastero e del borgo, e alle limitazioni stabilite dal diritto comune per i diritti sui beni immobili; il lavoro era regolato dalle leggi contro l'accattonaggio e il vagabondaggio, dagli statuti dei lavoratori e degli artigiani, dalle leggi sui poveri, dagli editti municipali e delle corporazioni di mestiere. In effetti, tutte le società note agli antropologi e agli storici limitavano i mercati alle merci in senso stretto.

L'economia di mercato ha dunque creato un nuovo tipo di società. Il sistema economico o produttivo è stato affidato a un congegno che agisce autonomamente. Un meccanismo istituzionale controllava gli esseri umani nello svolgimento delle loro attività quotidiane, come pure le risorse naturali. Questo strumento del benessere materiale era controllato unicamente dagli incentivi della fame e del guadagno - o, più precisamente, dal timore di restar privi dei mezzi indispensabili all'esistenza e dalle aspettative di profitto. Finché tutti coloro che non avevano proprietà fossero stati costretti a vendere il proprio lavoro per soddisfare il proprio bisogno di cibo, e finché tutti coloro che avevano proprietà fossero stati liberi di comprare nei mercati più economici e di vendere in quelli più cari, la cieca macina avrebbe continuato a sfornare quantità sempre maggiori di merci a beneficio della specie umana. La paura della miseria dei lavoratori e l'avidità di profitto dei datori di lavoro avrebbero tenuto in piedi quel vasto apparato.

In tal modo ebbe origine una 'sfera economica' nettamente delimitata rispetto alle altre istituzioni della società.

Poiché nessun aggregato umano può sopravvivere senza un apparato produttivo funzionante, la sua incorporazione in una sfera distinta e separata ebbe l'effetto di far dipendere il 'resto' della società da quella sfera. Questa zona autonoma, di nuovo, era regolata da un meccanismo che ne controllava il funzionamento. Come risultato, il meccanismo di mercato divenne determinante per la vita del corpo sociale. Non vi è da meravigliarsi che l'aggregazione umana emergente fosse una società 'economica' fino a un punto che non era mai stato neppure approssimato. I 'moventi economici' regnavano sovrani in un mondo che era loro, e gli individui furono costretti ad agire assecondandoli, per non essere schiacciati dal mostro del mercato. Una tale conversione forzata a una concezione utilitaristica deformò fatalmente la percezione che l'uomo occidentale aveva di se stesso.

Un trono per la fame e il guadagno

Questo nuovo mondo di 'moventi economici' fu basato su di un inganno. In sé, la fame e il guadagno non sono più 'economici' dell'amore o dell'odio, dell'orgoglio o del pregiudizio. Nessun movente umano è economico in sé. Non esiste un'esperienza economica *sui generis*, nel senso in cui l'uomo può avere un'esperienza religiosa, estetica o sessuale. Queste ultime danno origine a moventi che tendono in generale a evocare esperienze analoghe. Rispetto alla produzione materiale, questi termini mancano di un significato immediato.

Il fattore economico, che è alla base di tutta la vita sociale, non genera alcun incentivo definito, proprio come non ne genera la legge altrettanto universale della gravitazione. Certo, se non mangiamo moriamo, proprio come ci accadrebbe se fossimo schiacciati dal peso di una roccia che ci cade addosso. Ma i morsi della fame non si traducono automaticamente in un incentivo a produrre. La produzione è un atto non già individuale, bensì collettivo. Il fatto che un individuo abbia fame non definisce in alcun modo ciò che egli può fare; spinto alla disperazione, potrebbe saccheggiare o rubare, ma è difficile definire produttiva un'azione siffatta. Per l'uomo, l'animale politico, tutto è dato dalle circostanze

sociali, non da quelle naturali. Ciò che nel XIX secolo spinse a concepire la fame e il guadagno come 'economici' fu semplicemente l'organizzazione della produzione in un'economia di mercato.

La fame e il guadagno sono collegati alla produzione dall'esigenza di 'guadagnare un reddito'. Infatti in un sistema del genere l'essere umano, se vuole mantenersi in vita, è costretto ad acquistare beni sul mercato con l'aiuto di un reddito derivante dalla vendita di altri beni sul mercato. Il nome di questi redditi - salario, rendita, interesse - varia a seconda di ciò che è offerto in vendita: l'uso della forza-lavoro, della terra o del denaro; il reddito chiamato profitto - la remunerazione dell'imprenditore - deriva dalla vendita di beni che spuntano un prezzo maggiore del prezzo dei beni che servono a produrli. Pertanto tutti i redditi derivano da vendite e tutte le vendite - direttamente o indirettamente - contribuiscono alla produzione. Quest'ultima, in effetti, è *accidentale rispetto al fatto di guadagnare un reddito*. Finché un individuo 'guadagna un reddito', contribuisce automaticamente alla produzione.

Ovviamente il sistema funziona soltanto finché gli individui hanno un motivo di dedicarsi all'attività di 'guadagnare un reddito'. I moventi della fame e del guadagno - separatamente e congiuntamente - forniscono loro una ragione del genere. Così quei due moventi sono agganciati alla produzione e, di conseguenza, sono definiti 'economici'. L'apparenza spinge a pensare che la fame e il guadagno siano *gli* incentivi sui quali deve basarsi qualsiasi sistema economico. Questo assunto è privo di fondamento. Ripercorrendo la storia delle società umane, constatiamo che la fame e il guadagno non sono utilizzati come incentivi della produzione e, quando lo sono, li troviamo intrecciati ad altri potenti moventi.

Aristotele aveva ragione: l'uomo è un essere sociale, non economico. Più che a salvaguardare il suo interesse individuale per l'acquisizione di possessi materiali, egli mira alla benevolenza sociale, allo status sociale, ai vantaggi sociali. Egli apprezza i beni posseduti soprattutto in quanto mezzo per quel fine. I suoi incentivi hanno quella natura 'mista' che

associamo allo sforzo di ottenere l'approvazione sociale - le attività produttive sono accidentali rispetto a questo fine. *L'economia dell'uomo, di regola, è immersa nei suoi rapporti sociali.* Il passaggio a una società che era invece immersa nel sistema economico costituì un'evoluzione assolutamente nuova.

Fatti

Ritengo che a questo punto si debbano addurre prove basate sui fatti.

In primo luogo, vi sono le scoperte delle economie primitive. Due nomi spiccano fra gli altri: Bronislaw Malinowski e Richard Thurnwald. Essi e alcuni altri ricercatori hanno rivoluzionato le nostre concezioni in questo campo e, così facendo, hanno fondato una nuova disciplina. Il mito del selvaggio individualista è stato demolito molto tempo fa. Non è emersa alcuna prova dell'egoismo primitivo né dell'apocriefa propensione al baratto, al traffico, allo scambio, e neppure della tendenza a provvedere a se stessi. Ma è caduta ugualmente in discredito la leggenda della psicologia comunicativa del selvaggio, della sua presunta indifferenza ai propri interessi personali. (In sostanza, l'uomo è apparso praticamente identico in tutte le epoche. Considerando le sue istituzioni non isolatamente, ma nella loro interrelazione, si è constatato che perlopiù l'uomo si comportava in modo largamente comprensibile per noi). Ciò che appariva come 'comunismo' era il fatto che, di solito, il sistema produttivo o economico era organizzato in modo da non esporre alcun individuo alla minaccia dell'indigenza. Chiunque era sicuro di avere il suo posto dinanzi al fuoco del villaggio e la sua quota di risorse comuni, quale che fosse stato il suo contributo alla caccia, al pascolo, alla coltivazione della terra o al giardinaggio. Ecco qualche esempio: nel sistema *kraal* dei Kaffir, "la privazione è impossibile; chiunque abbia bisogno di aiuto lo riceve automaticamente" (L.P. Mair, *An African People in the Twentieth Century*). Nessun Kwakiutl "ha mai corso il minimo rischio di patire la fame" (E.M. Loeb, *The Distribution and Function of Money in Early Society*, 1936). "Nello socio-

tà che vivono al margine della sussistenza la fame non esiste" (J.M. Herskovits, *The Economic Life of Primitive Peoples*, 1940). In effetti l'individuo non corre il rischio di patire la fame, salvo che la comunità nel suo complesso si trovi in una situazione del genere. È quest'assenza della minaccia della miseria individuale che in un certo senso rende la società primitiva più umana e al tempo stesso meno 'economica' di quella del XIX secolo.

Ciò vale anche per lo stimolo al guadagno individuale. Ancora qualche citazione: "Il tratto caratteristico delle economie primitive è l'assenza di qualsiasi desiderio di trarre profitti dalla produzione e dallo scambio" (Thurnwald, *Economics in Primitive Communities*). "Il guadagno, che nelle comunità più civilizzate costituisce spesso lo stimolo al lavoro, non funge mai da impulso al lavoro nelle condizioni indigene originarie" (Malinowski, *Argonauts*). Se i cosiddetti moventi economici fossero connotati all'essere umano, dovremmo giudicare assolutamente innaturali tutte le società antiche e primitive.

In secondo luogo, sotto questo profilo non esiste alcuna differenza fra la società primitiva e quella civilizzata. Prendiamo l'antica città-stato, l'impero dispotico, il feudalesimo, la vita urbana del XIII secolo, il regime mercantile del XVI secolo o il regolazionismo del XVIII secolo: constateremo invariabilmente che il sistema economico è fuso con quello sociale. Gli incentivi derivano da una grande varietà di cause, quali la consuetudine e la tradizione, i doveri pubblici e gli impegni privati, l'osservanza religiosa e l'obbedienza politica, gli obblighi giuridici e i regolamenti amministrativi stabiliti dal principe, dall'autorità municipale o dalla corporazione di mestiere. Il rango e lo status, la coazione della legge e la minaccia della punizione, la lode pubblica e la reputazione privata, fanno sì che l'individuo dia il suo contributo alla produzione.

La paura della privazione o l'amore per il profitto non debbono essere necessariamente assenti. I mercati si danno in tutti i tipi di società umana, e la figura del mercante è familiare a molte culture. Ma i mercati isolati non si saldano in un sistema economico. Il movente del guadagno era tipico

dei mercanti, come il valore lo era dei cavalieri, la pietà dei preti e l'amor proprio degli artigiani. L'idea di universalizzare il movente del guadagno non è mai passata per la testa dei nostri antenati. Prima del secondo quarto del XIX secolo i mercati non sono mai stati altro che un elemento subordinato della società.

In terzo luogo, vi fu la sconvolgente repentinità del mutamento. Il predominio dei mercati si manifestò non sul piano della quantità, ma su quello della qualità. I mercati che consentono ai nuclei dell'economia familiare, per altro autosufficienti, di esitare le proprie eccedenze, non orientano la produzione né forniscono un reddito al produttore. L'economia di mercato è l'unico caso in cui *tutti* i redditi derivano dalle vendite e le merci sono ottenibili esclusivamente per mezzo dell'acquisto. Un libero mercato del lavoro comparve in Inghilterra appena un secolo fa. La famigerata riforma della Poor Law (1834) abolì le sommarie disposizioni stabilite a favore dei poveri dai governi patriarcali. Gli ospizi per i poveri furono trasformati da rifugi per gli indigenti in luoghi d'infamia e di tortura psicologica, ai quali perfino la fame e la miseria erano preferibili. Ai poveri non restava che un'alternativa: l'indigenza o il lavoro. È così che fu creato un mercato nazionale concorrenziale della manodopera. Entro un decennio il Bank Act (1844) stabilì il principio del sistema monetario aureo; la creazione della moneta fu tolta di mano al governo senza tener conto delle ripercussioni sul livello dell'occupazione. Contemporaneamente la riforma delle leggi fondiarie mobilità i proprietari terrieri e la revoca delle leggi sul grano (1846) creò un pool mondiale del grano, tale che i coltivatori del continente, privi di protezione, rimasero in balia del mercato.

Furono così stabiliti i tre dogmi del liberalismo economico, cioè del principio attorno al quale fu organizzata l'economia di mercato: il lavoro doveva trovare il proprio prezzo sul mercato; la moneta doveva essere fornita da un meccanismo autoregolato; le merci dovevano essere libere di circolare da un paese all'altro senza tener conto delle conseguenze — in breve, il mercato del lavoro, il sistema monetario aureo e il libero scambio. Fu indotto un processo che si autoalimenta-

va, per effetto del quale l'innocua istituzione del mercato si dilata fino a divenire una mostruosità sociologica.

Nascita di un'illusione

Questi fatti delinearono sommariamente la genealogia di una società 'economica'. In condizioni siffatte il mondo umano deve apparire determinato da moventi 'economici'. È facile capire perché.

Si prenda un qualsivoglia movente e si organizzi la produzione in modo da fare di quel movente l'incentivo individuale a produrre: l'immagine che ne risulta è quella di un essere umano completamente assorbito da quel particolare movente. Supponiamo che quel movente sia religioso, politico o estetico; supponiamo che sia l'orgoglio, il pregiudizio, l'amore o l'invidia; e l'uomo apparirà essenzialmente religioso, politico, estetico, orgoglioso, prevenuto, pieno d'amore o d'invidia. Altri motivi, per contro, appariranno remoti e indistinti, poiché non si può affidare loro un ruolo nell'attività essenziale della produzione. Il particolare movente prescelto tende a rappresentare l'uomo 'reale'.

In realtà gli esseri umani lavorano per le ragioni più varie, finché le cose sono predisposte in questo senso. I monaci commerciavano per ragioni attinenti alla religione, e i monasteri divennero i maggiori centri commerciali europei. Il commercio *kula* delle isole Trobriand, una delle più complicate forme di baratto conosciute, è soprattutto un'occupazione estetica. L'economia feudale era gestita secondo criteri consuetudinari. Sembra che presso i Kwakiutl lo scopo principale dell'attività produttiva sia di rispettare un punto d'onore. Sotto il dispotismo mercantile, l'attività economica era spesso posta al servizio della potenza e della gloria. Di conseguenza, tendiamo a pensare che i monaci o i vassalli, gli abitanti della Melanesia occidentale, i Kwakiutl o gli statisti del XVII secolo fossero motivati, rispettivamente, dalla religione, dall'estetica, dalla consuetudine, dall'onore o dalla politica.

Nel capitalismo, ogni individuo deve guadagnare un reddito. Se è un lavoratore, deve vendere il suo lavoro ai prezzi

correnti; se è un proprietario, deve ottenere il massimo profitto possibile, poiché la sua collocazione fra i suoi simili dipende dal livello del suo reddito. La fame e il guadagno — anche se come mero tramite — spingono gli individui ad arare e seminare, a filare e tessere, a estrarre carbone dalle miniere e a pilotare aeroplani. Di conseguenza, i membri di una società siffatta crederanno di essere governati da questa coppia di moventi.

In realtà, l'uomo non è mai stato così egoista come vorrebbe la teoria. Benché il meccanismo del mercato abbia portato alla ribalta la sua dipendenza dai beni materiali, per lui i moventi 'economici' non hanno mai costituito l'unico incentivo a lavorare. Invano gli economisti e i moralisti utilitaristi lo hanno esortato a tener fuori dagli affari tutti i moventi diversi da quelli 'materiali'. Un'osservazione più attenta rivela ancora che egli agisce sulla base di moventi notevolmente 'misti', non esclusi quelli legati al dovere verso se stesso e gli altri — e forse, segretamente, perfino godendo del lavoro in sé.

Tuttavia qui ci occupiamo non dei moventi effettivi, ma di quelli supposti; non della psicologia, ma dell'ideologia dell'attività economica. *Le concezioni della natura umana si basano sui secondi termini di queste opposizioni, non sui primi.* Infatti, non appena la società si aspetta un preciso comportamento dai suoi membri e le istituzioni prevalenti divengono approssimativamente capaci di imporre quel comportamento, le opinioni sulla natura umana tenderanno a rispecchiare quell'ideale, sia o no rassomigliante alla realtà. Così la fame e il guadagno furono definiti moventi 'economici', e si suppose che gli esseri umani agissero in base ad essi nella vita quotidiana, mentre tutti gli altri moventi apparvero più eterei e distaccati dalla base materiale dell'esistenza. Allora l'onore e l'orgoglio, i doveri civici e gli obblighi morali, perfino il rispetto di sé e il comune senso del pudore, furono giudicati irrilevanti rispetto alla produzione e significativamente designati come 'ideali'. Quindi si ritenne che l'uomo constasse di due componenti, l'una più affine alla fame e al guadagno, l'altra all'onore e alla potenza. L'una era 'materiale', l'altra 'ideale'; l'una era 'economica', l'altra

'non economica'; l'una era 'razionale', l'altra 'non-razionale'. Gli utilitaristi giunsero fino al punto di far coincidere i due insiemi di termini, conferendo così alla parte economica della natura umana il suggello della razionalità. Perciò chi si fosse rifiutato d'immaginare che stava agendo unicamente per conseguire un guadagno era considerato non solo immorale, ma anche pazzo.

Il determinismo economico

Inoltre il meccanismo di mercato indusse erroneamente a credere che il determinismo economico fosse una legge generale valida per tutte le società umane.

Naturalmente in un'economia di mercato tale legge è valida. Qui, in effetti, il funzionamento del sistema economico non soltanto 'influenza' il resto della società, ma lo determina — come in un triangolo i lati non soltanto influenzano, ma determinano gli angoli. Prendiamo la stratificazione di classi. L'offerta e la domanda sul mercato di lavoro *coincidevano* con le classi dei lavoratori e dei datori di lavoro, rispettivamente. Le classi sociali dei capitalisti, dei proprietari terrieri, degli affittuari, degli intermediari, dei mercanti, dei professionisti, e così via, erano definite dai rispettivi mercati della terra, della moneta, del capitale e dei loro impieghi, o dai mercati dei vari servizi. Il reddito di queste classi sociali era fissato dal mercato; il loro rango e la loro posizione, dal loro reddito.

Si trattò del rovesciamento totale di quel che era stato praticato nei secoli. Secondo la famosa frase di Maine, il 'contractus' sostituì lo 'status'; o, come Tönnies preferiva esprimerlo, la 'società' rimpiazzò la 'comunità'; o, nei termini del presente scritto, *invece di essere il sistema economico incorporato nelle relazioni sociali, ora sono queste relazioni che si trovano incorporate nel sistema economico.*

Il mercato ha determinato le classi sociali in modo diretto e altre istituzioni in modo indiretto. Lo stato e il governo, il matrimonio e l'allevamento della prole, l'organizzazione della scienza e dell'istruzione, della religione e delle arti, la scelta della professione, le forme di abitazione, la configura-

zione degli insediamenti, la stessa estetica della vita privata - tutto doveva conformarsi allo schema utilitaristico o, almeno, non interferire con il funzionamento del meccanismo di mercato. Ma poiché pochissime attività umane possono essere svolte nel vuoto e perfino un santo stilita ha bisogno della sua colonna, l'effetto indiretto del sistema di mercato finì quasi per determinare l'intera società. Fu pressoché impossibile evitare l'erronea conclusione che, proprio come l'uomo 'economico' era quello 'reale', così il sistema economico era 'realmente' la società.

Sesso e fame

Eppure sarebbe più giusto affermare che le istituzioni umane fondamentali aborrono i moventi separati. Proprio come la cura dell'individuo e della sua famiglia non poggia comunemente sul movente della fame, così l'istituzione della famiglia non si basa sul movente sessuale. Il sesso, come la fame, è uno degli incentivi più potenti quando sfugge al controllo degli altri incentivi. Probabilmente è questo il motivo per cui al centro della famiglia in tutta la varietà delle sue forme non è mai dato trovare l'istinto sessuale, con la sua discontinuità e i suoi capricci, ma la combinazione di una serie di moventi efficaci, che impediscono al sesso di distruggere un'istituzione dalla quale dipende tanta parte della felicità umana. Il sesso in sé non produrrà mai niente di meglio di un bordello, e anche in tal caso può darsi che debba far assegnamento su qualche incentivo del meccanismo di mercato. Un sistema economico il cui movente principale fosse effettivamente costituito dalla fame sarebbe quasi tanto perverso quanto un sistema familiare basato sul mero impulso sessuale.

Il tentativo di applicare il determinismo economico a tutte le società umane rasenta il fantastico. Per lo studioso di antropologia sociale nulla è più ovvio della varietà di istituzioni che risultano compatibili con mezzi di produzione praticamente identici. La creatività istituzionale dell'uomo è venuta meno soltanto perché si è lasciato che il mercato macinasse il materiale umano, riducendolo alla piatta uni-

formità di un paesaggio di detriti selenici. Non v'è da meravigliarsi che l'immaginazione sociale mostri segni di stanchezza. Essa potrebbe arrivare al punto di perdere definitivamente l'elasticità, la ricchezza e la forza immaginativa di cui era dotata allo stato selvaggio.

Per quanto io protesti, me ne rendo conto, non potrei evitare di essere considerato un 'idealista'. Sembra infatti che chi amminisce l'importanza dei moventi materiali debba fare assegnamento sulla forza di quelli 'ideali'. Eppure non si può incorrere in equivoco peggiore. Non vi è nulla di specificamente 'materiale' nella fame e nel guadagno. L'orgoglio, l'onore e il potere, d'altra parte, non sono necessariamente moventi 'più elevati' che la fame e il guadagno.

Io affermo che la dicotomia stessa è arbitraria. Ricorriamo ancora una volta all'analogia del sesso. Qui si può certamente tracciare una significativa distinzione fra i moventi 'superiori' e quelli 'inferiori'. Eppure, si tratti di fame o di sesso, è pericoloso istituzionalizzare la separazione delle componenti 'materiali' da quelle 'ideali' dell'essere umano. Riguardo al sesso questa verità, così importante per l'essenziale interesse dell'uomo, è sempre stata riconosciuta, ed è alla base dell'istituzione del matrimonio. Ma nel campo egualmente strategico dell'economia, essa è stata trascurata. Questo campo, quale ambito in cui dominano la fame e il guadagno, è stato 'separato' dalla società. La nostra dipendenza animale dal cibo è stata spogliata d'ogni orpello e si è lasciato libero corso alla nuda paura della fame. Il nostro umiliante asservimento al 'materiale', che tutta la cultura umana è intesa a mitigare, fu deliberatamente reso più severo. Ciò è alla radice di quella "malattia delle società acquisitive" contro cui Tawney ci ha messo in guardia. E il genio di Robert Owen ha dato il meglio di sé descrivendo, un secolo prima, il movente del profitto come "un principio assolutamente sfavorevole alla felicità dell'individuo e della collettività".

La realtà della società

Io sono favorevole al ritorno a quell'unità di moventi che dovrebbe informare l'uomo nella sua attività quotidiana di

produttore, al riassorbimento del sistema economico nella società, all'adattamento creativo dei nostri modi di vita all'ambiente industriale.

Sotto tutti questi aspetti la filosofia del *laissez faire*, con il suo corollario della società di mercato, cade a pezzi. Essa è responsabile della scissione dell'essenziale unità umana nell'uomo 'reale', incline ai valori materiali, e nella sua 'ideale' parte migliore. Essa paralizzava la nostra immaginazione sociale rafforzando più o meno inconsciamente il pregiudizio del 'determinismo economico'. Essa si è mostrata utile in quella fase della civiltà industriale che appartiene al nostro passato. Al costo dell'impovertimento dell'individuo, essa ha arricchito la società. Oggi dobbiamo affrontare il compito fondamentale di restituire la pienezza della vita alla persona, anche se ciò può voler dire una società meno efficiente dal punto di vista tecnologico. Paesi diversi, in modi diversi, stanno scartando il liberalismo classico. A destra, a sinistra e al centro si stanno esplorando nuove strade. I socialdemocratici inglesi, i fautori americani del New Deal, e anche i fascisti europei e gli americani di varie tendenze 'managerialiste' contrari al New Deal, rifiutano l'utopia liberale. Inoltre, l'attuale atteggiamento politico che spinge a rifiutare tutto ciò che è russo non dovrebbe farci perdere di vista i risultati conseguiti dai russi nell'adattamento creativo ad alcuni aspetti fondamentali dell'ambiente industriale.

Su un piano generale, mi sembra che l'aspettativa comunista dell'"estinzione dello Stato" combini elementi dell'utopismo liberale con un'indifferenza pratica per le libertà istituzionali. Riguardo all'estinzione dello Stato, è impossibile negare che quella industriale sia una società complessa, e nessuna società complessa può esistere senza un potere centrale organizzato. Eppure, ripetiamo, questo fatto non giustifica il sorvolare dei comunisti sulla questione delle libertà istituzionali concrete.

È a questo livello di realismo che si dovrebbe affrontare il problema della libertà individuale. Una società umana in cui il potere e la costrizione siano assenti non è possibile, né lo è un mondo in cui la forza non abbia alcuna funzione. La filosofia liberale, che sembrava promettere la realizzazione di

simili aspettative intrinsecamente utopistiche, ha dato un falso orientamento ai nostri ideali.

Il fatto è che, nel sistema di mercato, la società nel suo complesso rimaneva invisibile. Chiunque poteva immaginarsi esente da responsabilità per gli atti costrittivi, che erano compiuti dallo Stato ma egli personalmente rifiutava, o per quelle situazioni di disoccupazione e di privazione da cui non traeva un vantaggio personale. Egli non era personalmente toccato dai mali del potere e del valore economico. Egli poteva in buona fede negarne la realtà in nome della sua libertà immaginaria.

In effetti il potere e il valore economico sono un paradigma della realtà sociale. Né l'uno né l'altro sono frutto della volontà umana; rispetto ad essi la non cooperazione è impossibile. Il potere ha la funzione di assicurare quella misura di conformità che occorre alla sopravvivenza del gruppo: come ha mostrato David Hume, in ultima analisi esso trae origine dall'opinione - e chi può fare a meno di avere opinioni di un tipo o dell'altro? Il valore economico garantisce, in ogni società, l'utilità dei beni prodotti; è il suggerito posto sulla divisione del lavoro. Esso trae origine dai bisogni umani - e come ci si potrebbe aspettare che uno non preferisca una cosa a un'altra? Qualsiasi opinione o desiderio, quale che sia la società in cui viviamo, ci rende partecipi della creazione del potere e della costituzione del valore. Non è neppure pensabile di essere liberi di scegliere un'altra via. Un ideale che mette il potere e la costrizione al bando dalla società è intrinsecamente privo di validità. Nell'ignorare questo limite dei desideri umani sensati, la concezione della società basata sul mercato rivela la sua sostanziale immaturità.

Il problema della libertà

Il collasso dell'economia di mercato mette a repentaglio due tipi di libertà: alcune buone, altre cattive.

Che la libertà di sfruttare i propri simili o la libertà di realizzare guadagni smodati senza offrire servizi commensurabili alla comunità o la libertà di impedire che le invenzioni tecnologiche vengano utilizzate a vantaggio del pubblico o la

libertà di profittare di calamità pubbliche segretamente architettate per trarne un vantaggio privato - che queste libertà vadano scomparendo insieme al libero mercato, non può essere che un bene. Ma l'economia di mercato in cui queste libertà hanno prosperato ha prodotto anche libertà alle quali attribuiamo un elevato valore. Noi apprezziamo in generale, come tali, la libertà di coscienza, la libertà di parola, la libertà di riunione, di associazione, di scegliere il proprio lavoro. Eppure esse sono in larga misura sottoprodotti della stessa economia che è stata anche responsabile delle cattive libertà.

L'esistenza di una sfera economica separata nella società ha creato, per così dire, una distanza fra la politica e l'economia, fra il governo e l'industria, la cui natura era quella della terra di nessuno. Come la divisione della sovranità fra il papa e l'imperatore ha lasciato i principi medievali in una condizione di libertà che a volte sfiorava l'anarchia, così nel XIX secolo la divisione della sovranità fra governo ed economia ha consentito perfino ai poveri di godere di libertà che cominciarono parzialmente il loro status miserabile. Su ciò si basa lo scetticismo corrente nei confronti del futuro della libertà. Vi è chi, come Hayek, argomenta che, siccome le libere istituzioni furono prodotte dall'economia di mercato, non potranno che essere soppiantate dalla schiavitù una volta scomparsa quell'economia. Altri, come Burnham⁷⁹, affermano l'ineluttabilità di qualche nuova forma di schiavitù denominata 'managerialismo'.

Argomenti come questi non fanno altro che dimostrare fino a qual punto il pregiudizio economicistico sia ancora vivo. Infatti tale determinismo, come abbiamo visto, non è che un altro termine per designare il meccanismo di mercato. È poco logico dedurre gli effetti della sua assenza dalla forza di una necessità economica che deriva dalla sua presenza; ed è certamente contrario all'esperienza anglosassone. Né il blocco [delle rivendicazioni riguardo al] lavoro né la coscrizione

79. [James Burnham, *La rivoluzione manageriale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992. (*The Managerial Revolution: What is Happening in the World*, New York, John Day Co., 1941).]

obbligatoria hanno abrogato [durante la guerra] le libertà essenziali del popolo americano, come può attestare chiunque abbia passato in questo Paese il cruciale periodo 1940-43. Durante la guerra la Gran Bretagna introdusse una programmazione economica integrale e si sbarazzò di quella separazione fra governo ed economia da cui derivò la libertà del XIX secolo; eppure, le libertà pubbliche non furono mai meglio salvaguardate che nel momento culminante di quell'emergenza. In realtà, avremo tutta la libertà che vorremo creare e tutelare. Nella società umana non vi è una determinante *unica*. Le garanzie istituzionali della libertà personale sono compatibili con qualsiasi sistema economico. Soltanto nella società di mercato il meccanismo economico ha configurato la legge.

L'uomo si confronta con l'industria

Quello che alla nostra generazione sembra il problema del capitalismo, in realtà è il problema molto più grande di una civiltà industriale. Il fautore del liberismo economico non vede questo fatto. Nel difendere il capitalismo in quanto sistema economico egli ignora la sfida dell'Era della macchina. Eppure i pericoli che oggi fanno tremare i più coraggiosi trascendono l'economia. Le idilliche preoccupazioni dettate dall'esplosione del fenomeno dei monopoli e dall'organizzazione Tayloristica del lavoro sono state superate da Hiroshima. L'imbarbarimento scientifico ci sta incalzando. I tedeschi stavano inventando un sistema per rendere mortali i raggi del sole. E in pratica abbiamo prodotto un'esplosione di raggi mortali che hanno oscurato il sole. Eppure i tedeschi avevano una filosofia cattiva, mentre noi avevamo una filosofia umana. È in questo che dovremmo imparare a vedere il simbolo del nostro pericolo.

Fra coloro che in America sono consapevoli delle dimensioni del problema si possono individuare due tendenze: alcuni credono nelle *élites* e nelle aristocrazie, nel managerialismo e nella grande impresa. Essi ritengono che la società nel suo complesso debba essere adattata più intimamente al sistema economico, che vorrebbero conservare immutato.

Questo è l'ideale del *Brave New World*⁸⁰, ove l'individuo è condizionato a sostenere un ordine che è stato diviso per lui da coloro che sono più saggi di lui. Altri, al contrario, ritengono che in una società veramente democratica il problema dell'economia si risolverebbe mediante l'intervento programmato degli stessi produttori e consumatori. In effetti, quest'azione consapevole e responsabile è uno dei modi in cui la libertà si concretizza in una società complessa. Ma, come indica il contenuto del presente articolo, un tentativo del genere non può aver successo se non è disciplinato da una concezione complessiva dell'uomo e della società molto differente da quella che abbiamo ereditato dall'economia di mercato.

22

Feudalesimo primitivo e feudalesimo della decadenza⁸¹

Mentre il feudalesimo in senso classico o propriamente detto è un fenomeno interessante per noi soprattutto per il suo ruolo nella storia della nostra civiltà, il feudalesimo in senso lato è più o meno universale, non limitato a un tipo di società e nemmeno alla società civilizzata.

In questo secondo senso di istituzione universale, distinguamo due forme di feudalesimo: come sviluppo sano e progressivo nelle società remote oppure in connessione con la dissoluzione di imperi. Chiamiamo il primo feudalesimo primitivo, feudalesimo della decadenza il secondo. Il feudalesimo classico [europeo] fu quindi una combinazione dei due. Una forma così completa di feudalesimo è eccezionale. Esso risulta essere molto più di un sistema istituzionale; è un tipo

80. [Titolo del romanzo di fantascienza scritto nel 1932 da Aldous Huxley. (Trad. ital. *Il mondo nuovo - Ritorno al mondo nuovo*, Milano, Mondadori, 2016).]

81. ["Primitive Feudalism and the Feudalism of Decay" (ms., 1950), in G. Dalton, a cura di, *Economic Development and Social Change*, Garden City, NY, The Natural History Press, 1971.]

di società, con un suo genere particolare di sistema militare, politico ed economico. L'esistenza di un tale sistema sociale fu una delle grandi caratteristiche della storia dell'Europa occidentale; davvero eccezionale, ma non unica. Spiegare questo evento raro è uno dei nostri compiti. La risposta sta, come accennato, nel combinarsi di feudalesimo primitivo e feudalesimo della decadenza. In effetti, in altri esempi di una simile combinazione incontriamo una civiltà simile a quella del feudalesimo occidentale.

Feudalesimo primitivo

Il feudalesimo primitivo si trova in tutto il mondo come fase specifica di società tribali in espansione. Esso è strettamente connesso con le esigenze di governare dominando un vasto territorio quando l'economia è 'in natura'. L'espansione può essere avvenuta con l'intervento di stranieri, come nel caso della Polinesia e della Micronesia, dove una grande isola abitata da varie tribù venga unificata sotto un unico comando; oppure con l'estendersi del dominio della tribù originaria ai territori confinanti, come in Africa. Ciò, poi, può verificarsi con lo stabilirsi pacifico di pastori e allevatori negli interstizi di comunità di agricoltori e cacciatori oppure direttamente con la conquista e la sottomissione (modalità che, tutto sommato, sembra più rara). Tuttavia, qualunque sia il motivo che spinge a unire agglomerati di insediamenti, e qualunque forma assuma l'allargamento del potere politico, questo sviluppo è in genere accompagnato da (1) l'emergere di una leadership e di un certo grado di controllo centrale e (2) il rimanere del bestiame o della terra (a seconda di quale dei due è più scarso) proprietà esclusiva dei nuovi dominatori. Anzi, la proprietà del bestiame può essere la fonte e il simbolo della loro superiorità. Il solo modo di impiegare il bestiame o la terra può risiedere nell'organizzare il comando politico secondo linee economiche, come nel caso del feudo, in cui il vassallo diviene possessore del bestiame o della terra in cambio dell'impegno alla lealtà (principalmente di natura militare).

I vassalli possono essere reclutati in diversi modi, a seconda di come il territorio allargato sia stato sottomesso a un unico