

Nel 1958, sei anni prima della sua morte, Karl Polanyi scriveva ad un'amica di gioventù: "La mia vita è stata quella del mondo – ho vissuto la vita del mondo umano. [...] La contraddizione, che infine il mio pensiero ha fatto emergere, è un buon segno. Mi sarebbe piaciuto continuare a combattere, ma l'uomo è mortale" (Duczynska-Polanyi 2006, p. 313).

La vita di Polanyi fu effettivamente segnata dalle vicende che sconvolsero il mondo, tra la fine del XIX secolo (era nato nel 1886) e la prima metà del XX. Le sue tre (o quattro, come vedremo) emigrazioni dipesero, direttamente o indirettamente, motivi politici. Nel giugno 1919, per sottoporsi ad un'operazione chirurgica, egli si recò a Vienna da Budapest, dove aveva abitato fin allora. Rimase a Vienna, poiché in agosto, com'egli scrive, "dopo un intervallo di nove mesi, diviso più o meno a metà fra una rivoluzione democratica e una rivoluzione comunista, la nobiltà feudale riconquistò il controllo politico dell'Ungheria" (Polanyi 1995 (1937), pp. 20-21). Polanyi aveva appoggiato il governo di coalizione presieduto da Mihály Károlyi e aveva tentato di collaborare con la Repubblica comunista di Béla Kun, pur disapprovandone la politica centralizzatrice, che contraddiceva la qualifica di "sovietica" o "dei consigli" che essa si era data. L'avvento al governo del reazionario Miklós Horthy, infine, lo indusse a rimanere a Vienna, dove si rifugiavano molti suoi connazionali, fra i quali Ilona Duczynska, che egli sposò nel 1922.

Nel 1933, a causa del suo orientamento notoriamente antifascista e socialista, Polanyi dovette trasferirsi a Londra, per non compromettere la redazione di *Der Österreichische Volkswirt*, il settimanale economico e politico per il quale lavorava dal 1924, in qualità di condirettore dal 1927. Nel marzo 1933 era avvenuta in Austria un'ulteriore svolta autoritaria ad opera del Cancelliere Dollfuss, nel tentativo di contenere la minaccia nazista. Fra l'altro, commenta Polanyi (1933, p. 578), "le riunioni pubbliche furono proibite e fu imposta la censura alla stampa".

La terza emigrazione non fu forzata, se non in quanto l'interruzione della pubblicazione dell'*Öst. Volkswirt* nel 1938, in seguito all'annessione dell'Austria al Terzo Reich, privò Polanyi del lavoro di giornalista. Una borsa della fondazione Rockefeller gli consentì di redigere negli Stati Uniti, fra il 1941 e il 1943, *The Great Transformation*, la sua opera più nota, concepita negli ultimi anni Trenta. In seguito, nel 1947, fu nominato *visiting professor* di storia economica alla Columbia University di New York. Allora, però, agli inizi della Guerra Fredda, dovette stabilirsi in Canada, vicino a Toronto, poiché sua moglie, ex militante del Partito comunista sia in Ungheria che in Austria, risultava "bandita per sempre" dagli Stati Uniti. Lo riferisce ella stessa, aggiungendo: "Il fruttuoso lavoro d'insegnamento e di ricerca presso la Columbia University fu in qualche modo compromesso dall'impatto della Guerra Fredda sulle nostre vite" (Duczynska Polanyi 2006, p. 312). Si può dunque dire che la terza emigrazione ne implicò una quarta.

Nelle parole citate all'inizio c'è dunque il riferimento alla condizione di un uomo inseguito, per così dire, dalla storia, che tuttavia egli stesso inseguiva, trovandosi di volta in volta in luoghi culturalmente e politicamente importanti, in momenti importanti, e cercando di comprendere il significato storico degli eventi. Si avverte inoltre, in quelle parole, l'intreccio di responsabilità civile e d'impegno conoscitivo, che caratterizza la vita e l'opera di Polanyi. C'è infine la soddisfazione per il riconoscimento che il suo lavoro otteneva, benché tardi e non senza contrasti e malintesi.

Le idee di Polanyi cominciarono a diffondersi, in effetti, dopo il 1957, cioè dopo la pubblicazione di *Trade and Market in the Early Empires*, il volume ispirato dal suo insegnamento e dalle sue ricerche alla Columbia, che raccoglie, oltre ai suoi, scritti di collaboratori e allievi. L'effetto più immediato fu il dibattito fra antropologi, ospitato principalmente dalla rivista *American Anthropologist*, sulla teoria e il metodo dell'analisi comparata dei sistemi economici. I "formalisti" si attenevano ai concetti generali dell'economia neoclassica, mentre la minoranza "sostantivista" accoglieva la tesi di *Trade and Market*, che

* Pubblicato in *Ritornare a Polanyi. Per una critica dell'economicismo?*, a cura di J.-L. Laville e M. La Rosa, Milano, Franco Angeli, 2008.

quei concetti, desunti acriticamente dal funzionamento dell'economia di mercato, fossero incongrui riguardo a società premoderne, oltre che insufficienti per definire il sistema di mercato nel suo insieme e nella sua specificità storica. Archeologi, storici, economisti e sociologi hanno in seguito dedicato un'attenzione crescente agli studi storico-antropologici di Polanyi. Ma anche i suoi lavori che riguardano più direttamente la società contemporanea – *La grande trasformazione* (2000 (1944)) anzitutto, e poi mano mano gli scritti precedenti – hanno suscitato un dibattito sempre più vasto; la loro complessità e la loro rilevanza politica hanno dato luogo a nuovi indirizzi di ricerca e, naturalmente, ad interpretazioni “contraddittorie”.

Il periodo ungherese (1886-1919)

Polanyi si laureò in giurisprudenza nel 1909 all'università di Koloszvar (oggi Cluj), dopo aver studiato in quelle di Vienna e di Budapest, ed essere stato allontanato da quest'ultima per aver difeso il professor Gyula Pickler dall'attacco degli studenti reazionari, che lo consideravano troppo liberale. La professione di avvocato non si addiceva, però, a Polanyi, che subito vi rinunciò, dopo un esperimento presso lo studio di uno zio. Egli preferiva impegnarsi nell'analisi dei problemi morali e sociali, e nella diffusione della conoscenza di essi attraverso l'insegnamento e la discussione. Era questa l'attività politica a cui si sentiva portato e che cercò di realizzare, dirigendo dal 1908 il Circolo Galilei (*Galilei Kör*) e dal 1913 il periodico *Szabádgondolat* (Liberio pensiero). Il Circolo, costituito prevalentemente da studenti ebrei poveri, era autonomo dai partiti politici; esso si proponeva il rinnovamento scientifico – Polanyi studiò a fondo, all'epoca, il pensiero di Ernst Mach – e l'emancipazione e la formazione non solo dei propri membri, ma di un vasto pubblico. Gli studenti “galileisti” organizzarono migliaia di corsi per adulti e numerosi dibattiti, ai quali furono invitati noti intellettuali quali György Lukács, Karl Mannheim, Sandor Férenczi e Béla Bartók fra gli ungheresi, e, fra i non ungheresi, Werner Sombart, Max Adler, Eduard Bernstein e Roberto Michels.

Importante e duratura fu per Polanyi l'amicizia con Oszkar Jászi, direttore dal 1900 al 1919 della rivista di scienze sociali *Huszadik Század* (Ventesimo secolo), leader del Partito radicale, ministro della prima Repubblica ungherese nel 1918, esule anch'egli a Vienna nel 1919 e in seguito negli Stati Uniti. In una lettera a Jászi del 1950 Polanyi ricorda la propria formazione a Budapest: “nella mia mentalità centro-europea entrarono, molto presto, elementi russi e, abbastanza presto, elementi anglosassoni.” (Litvan 1991, p. 251). Egli “fu tra i primi o forse il primo nell'Europa centro-orientale – osserva Litvan (*ibid.*, pp. 252-253) – a promuovere un dibattito sui problemi suscitati dal bolscevismo”, invitando Jászi, Eugen Varga e Lukács a scrivere ognuno un articolo al riguardo sul numero del dicembre 1918 di *Szabádgondolat*, al quale egli stesso contribuì. Con Jászi, autore della voce “*Socialism*” nella *Encyclopaedia of Social Sciences* (1934) egli proseguì a Vienna il tentativo di delineare i tratti di un socialismo non statalista.

Il periodo viennese (1919-1933)

Lo splendore della “grande Vienna” di fine secolo continuava negli anni 1920 in tutti i campi delle scienze e delle arti; inoltre, come capitale della nuova Repubblica e come amministrazione regionale, la città divenne sede di dibattiti e di realizzazioni memorabili, che Polanyi ricorda con lucidità ed emozione nella nota “Speenhamland e Vienna”, in appendice a *La grande trasformazione*. Nella “Vienna rossa”, il contatto con gli “austromarxisti” e con gli economisti della “Scuola austriaca” lo aiutò a precisare il suo orientamento teorico e politico, in opposizione al dogmatismo, all'economicismo della Seconda Internazionale e ai metodi con i quali i Bolscevichi conducevano in Russia una lotta fratricida¹. La concezione polanyiana del socialismo come realizzazione della libertà moderna, come costruzione consapevole della società da parte di individui liberi, era influenzata dal pensiero di personalità eminenti

1 In un articolo del 1922 sui “processi di Mosca” Polanyi ricorda, a proposito degli avvenimenti in corso, la condanna, decretata dalla Prima Internazionale, di Bakunin e della sua idea di costruire “dal basso” l'organizzazione della società. Cfr. “Der geistesgeschichtliche Hintergrund des Moskauer Prozesses”, ora in Polanyi 2005, pp. 66-70.

del socialismo austriaco, quali Max Adler e soprattutto Otto Bauer, oltre che dal *Guild Socialism* inglese. Dalla sfera politica, la democrazia doveva estendersi a tutti gli ambiti della vita sociale, all'economia anzitutto, e vivere attraverso la partecipazione dei singoli ad organizzazioni attinenti ai diversi aspetti (o "funzioni") della loro esistenza (sindacati, partiti, cooperative, amministrazioni locali, associazioni culturali, di vicinato ecc.). Su questa base l'informazione avrebbe potuto diffondersi e quindi la "volontà generale" essere formulata e rappresentata al livello delle scelte governative².

Ma come poteva essere realizzabile un simile progetto politico, tanto esigente da sconfinare nell'utopia? Da una parte, Polanyi cercò di illustrare le modalità e la plausibilità di un'organizzazione democratica "gildista" o "funzionale" dell'economia³, in polemica con Ludwig Mises, esponente della "Scuola austriaca", convinto sostenitore del libero mercato. Egli si rendeva conto, d'altra parte, che un enorme e permanente processo di autoeducazione collettiva era necessario; infatti dedicò all'istruzione degli adulti buona parte del suo lavoro e interessanti riflessioni⁴.

Il principio dell'organizzazione "funzionale" implica la diffusione sociale della capacità d'identificare i problemi e di affrontarli in modo informato, autonomo e responsabile. Essendo dunque la libertà individuale il fattore della costruzione sociale, il cambiamento delle istituzioni dipende da quello di ogni individuo e si realizza come cambiamento culturale, non per necessità storica. Polanyi condivideva questo nucleo tipicamente "austriaco" del suo pensiero politico con i suoi avversari liberali, Friedrich Hayek in primo luogo. La nozione di scelta sta alla base della teoria "soggettiva" dei fondatori della Scuola austriaca di economia, Carl Menger e Friedrich Wieser. Polanyi, però, traspone al livello dell'autogestione collettiva e della trasformazione istituzionale la scelta libera e consapevole, che i liberali riservano al singolo individuo, confidando poi nel meccanismo del mercato. La "libertà moderna", a suo avviso, va indubbiamente salvaguardata nella sua accezione "negativa", come insieme dei diritti civili conquistati dalla borghesia. Ma non basta. Intanto, la generalizzazione dei diritti politici, a cominciare dal diritto di voto, fu conquistata a stento, con decenni di lotte, e rimase un motivo fondamentale della cosiddetta "crisi della democrazia" intorno alla Prima guerra mondiale. La crisi provocò in molti paesi il risveglio e la diffusione del "virus fascista"⁵, con la decadenza dei diritti e la soppressione della libertà che ne conseguirono. Inoltre, Polanyi tiene a una libertà difficile, nell'accezione "positiva" di "libertà sociale", di capacità di conoscere e costruire le relazioni interindividuali da parte degli individui stessi. Quest'ideale vale come obiettivo, come processo; se il principio fondamentale dell'esistenza umana è la capacità di scegliere – osserva Gregory Baum (1996, pp. 22 e 25), commentando manoscritti polanyiani dei primi anni Venti – il socialismo va edificato con l'intento di rendere l'uomo padrone dei mezzi per configurare la sua esistenza sociale. In questo senso occorre, per cominciare, scrive Polanyi pochi anni dopo, "superare in direzione della libertà [...] le leggi storiche dell'economia capitalistica, che agiscono come leggi di natura di questa società" (Polanyi 1927, p. 138).

Gli ideali utopici non sono incompatibili con il senso di realtà. Ben presto Polanyi si rese conto che una transizione democratica al socialismo era non solo difficile, ma anche impedita, anche con mezzi nient'affatto democratici, dalla classe al potere. Quest'idea – che costituisce uno dei temi de *La grande trasformazione*, così come di *Fra due guerre mondiali?* di Otto Bauer (1979 (1936)) – era già chiara per i due autori almeno dalla metà degli anni Venti. La troviamo negli accenni che Polanyi fa alla situazione austriaca, come anche negli articoli sul movimento operaio inglese, che egli scrisse dal 1924 al 1926⁶.

Gli articoli per *Der Österreichische Volkswirt* sono complessivamente oltre 250. La politica e l'economia internazionali sono i temi principali, ma viene analizzata anche la situazione interna di alcuni paesi, della Gran Bretagna soprattutto. Alle vicende del New Deal in America Polanyi dedica oltre venti articoli,

2 Cfr. in particolare l'articolo "Nuove considerazioni sulla nostra teoria e pratica", in Polanyi 1987, pp. 52-61, pubblicato originariamente nella rivista dei socialisti austriaci, *Der Kampf*, gennaio 1925.

3 Cfr. gli articoli "La contabilità socialista" (1922) e "La teoria funzionale della società e il problema della contabilità socialista" (1924), in Polanyi 1987, rispettivamente pp. 10-41 e 42-51.

4 Cfr. Mendell 1994; versione francese in Maucourant, Servet e Tiran, a cura di, 1998, pp. 27-48.

5 "The Fascist Virus" è il titolo di due manoscritti redatti da Polanyi alla fine degli anni Trenta, ora pubblicati in versione tedesca in Polanyi 2005, pp. 279-295.

6 Si veda la prima parte dell'antologia degli articoli per l'*Öst. Volkswirt*. Polanyi 1993.

molti meno a quelle del fascismo in Europa. Dopo il 1933, data l'autocensura a cui il settimanale viennese doveva attenersi, egli continuò a scrivere sul fascismo, ma in altre pubblicazioni e in inglese. La riflessione quotidiana sugli eventi, necessaria per svolgere il lavoro di giornalista, si ritrova, in sintesi ed entro una più vasta prospettiva storica, nel libro del 1944. Si tratta in effetti, nei suoi articoli, della crisi della società liberale: dagli anni Venti, in cui si cercava vanamente di rimettere in sesto le istituzioni economiche e politiche anteguerra, di salvaguardare la precaria pace e di contenere il movimento operaio; agli anni Trenta, in cui il precipitare della crisi impose la "grande trasformazione" istituzionale, in forme diverse nei diversi paesi. Per esempio, nel cruciale anno 1933 gli articoli riguardano tra l'altro la crisi economica mondiale, le modalità e le conseguenze dell'ascesa di Hitler al potere, il Piano quinquennale sovietico, il cambiamento che l'elezione di Roosevelt metteva in moto negli Stati Uniti d'America e nella politica internazionale.

Il periodo inglese (1933-1947)

La grande trasformazione si basa anche sugli studi storici, in particolare di storia economica dell'Inghilterra, compiuti da Polanyi ai fini del suo insegnamento agli adulti. Tale attività, mai cessata dai tempi del Circolo Galilei, divenne più intensa in terra anglosassone, soprattutto dopo la forzata cessazione del lavoro di giornalista per l'*Öst. Volkswirt*. Insegnando principalmente nel quadro della Workers' Educational Association (WEA), egli collaborò con lo storico Richard Tawney, presidente dell'Associazione. Un mirabile saggio di Polanyi (1995 (1937)) sulla storia europea fra la Grande Guerra e la Guerra civile spagnola fu pubblicato a cura dello Workers' Educational Trade Union Committee con la prefazione G. D. H. Cole, il quale sottolinea la capacità dell'autore di "spiegare all'uomo comune [...] il significato essenziale" della politica internazionale. Polanyi conosceva e apprezzava da tempo gli scritti di Cole, in particolare il libro del 1920, *Guild Socialism Re-Stated*, che egli cita nell'articolo del 1924, rispondendo alle obiezioni rivolte da Mises e altri alla sua teoria della "contabilità socialista"⁷. Di Tawney viene ripresa, nel pensiero di Polanyi, l'idea dell'eccezionalità di un'economia autonoma e dominante, che si afferma nella "società di mercato", non prima degli inizi del XIX secolo e dopo essere stata lungamente contrastata (cfr. Tawney 1926 e 1920).

Nel 1935 Polanyi curò con J. Lewis e D. K. Kitchin il volume *Christianity and Social Revolution*, in cui storici e filosofi d'ispirazione diversa – dal personalismo cristiano al marxismo – indagano le ragioni di una sintesi tra comunismo e tradizione cristiana. Nel suo contributo, il saggio "The Essence of Fascism", egli esamina i caratteri più generali del fascismo come visione del mondo radicalmente antimoderna. Il fascismo si contrappone all'individualismo e alle sue più lontane origini cristiane, propugnando invece una comunità totalitaria e affidandosi a un vitalismo antirazionale, misticheggiante e razzista. Nella "congiuntura fascista", esaminata ne *La grande trasformazione* come situazione della crisi definitiva della società liberale, vengono attualizzate secolari tendenze reazionarie, che, come risposta alla crisi, divengono un progetto politico coerente e vincente. La "sociologia" del fascismo, precisa Polanyi nel saggio del 1935, si contrappone alla soluzione alternativa, quella della democrazia socialista, nella quale la libertà moderna doveva trovare compimento. La soluzione fascista consiste invece nel negare tale libertà e nel distruggere qualsiasi istituzione di autogoverno e di autoeducazione che miri "a fare della società un intermediario sempre più duttile" del rapporto tra persone consapevoli. Distrutte le istituzioni e le organizzazioni democratiche, quindi la possibilità stessa di una vita politica in senso moderno, "resta soltanto la vita economica". E mentre gli esseri umani sono dunque considerati "soltanto produttori", entro un'organizzazione corporativa in cui il capitalismo "diventa l'intera società" (Polanyi 1935, pp. 115-116), lo stato totalitario si dedica a sviluppare "una razza d'uomo" adatta tanto ad ubbidire ai padroni quanto alla "guerra totale [...] come risposta finale al problema della storia" (Polanyi 1995 (1937), pp. 53-54).

Nella seconda metà degli anni Trenta Polanyi partecipò alle attività di un gruppo affiliato al vasto e multiforme movimento britannico della *Christian Left*. Oltre a studi e discussioni al proprio interno, il gruppo organizzava conferenze e seminari pubblici, su questioni quali la crisi economica, il fascismo e

7 Cfr. qui sopra, nota 3.

la situazione internazionale. In quegli anni, diversi articoli e manoscritti di Polanyi sono il risultato dello studio delle opere di Marx⁸. Nel gruppo della *Christian Left* furono letti in particolare, con la guida di Polanyi, i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Karl Marx, pubblicati in Germania da S. Landshut e J. R. Meyer nel 1932.

Scrive Cole (1972, vol. IV/1, pp. 5-6) che la gravità della crisi mondiale e della minaccia fascista indussero molti sinceri democratici, in Gran Bretagna e altrove, a sperare nel ruolo che un'URSS democraticamente riformata avrebbe potuto sostenere in campo internazionale, per la pace e contro il fascismo. Aveva una posizione simile anche il gruppo della *Christian Left* cui apparteneva Polanyi, ed egli stesso sembra talvolta orientato in questo senso⁹. I suoi articoli contengono critiche alla falsa neutralità delle potenze occidentali in occasione della Guerra civile spagnola e alla politica dell'*appeasement* tenuta da Inghilterra e Francia nei confronti di Hitler. La Germania nazista – leggiamo ne *La grande trasformazione* – trae vantaggio dalla sua capacità di costringere i paesi capitalisti “ad un allineamento contro il bolscevismo”, nel quale essa assumeva il ruolo di protagonista (Polanyi 2000 (1944), p. 308). Quest'affermazione rientra nell'interpretazione della situazione internazionale e del significato della Seconda guerra mondiale, che Polanyi così sintetizza: “il destino delle nazioni era legato al loro ruolo in una trasformazione istituzionale” (ibidem, p. 36). Ma già negli scritti degli anni Trenta, in particolare nel saggio *Europe To-Day*, egli spiega che il contrasto tra forme alternative di organizzazione sociale è divenuto decisivo anche per la definizione degli schieramenti in campo internazionale. “La caratteristica più sensazionale della storia contemporanea”, egli scrive, è che sempre più spesso “si intrecciano guerre esterne e guerre civili” (Polanyi 1995 (1937), p. 5). Paesi democratici contro paesi fascisti, dunque: ma questo conflitto viene reso più complesso, e meno coerente e meno risolutivo nelle sue manifestazioni concrete, dal sovrapporsi ad esso di quello tra capitalismo e socialismo¹⁰.

In Gran Bretagna Polanyi ebbe modo di osservare una trasformazione istituzionale, nella quale il nuovo carattere corporativo assunto dalla società di mercato, dal capitalismo, preservava, a differenza della versione fascista, alcune forme democratiche della società liberale. Nel 1928 egli commenta ampiamente le proposte elaborate dalla sinistra del Liberal Party¹¹ con la collaborazione di John M. Keynes, osservando che in esse viene contemplato l'intervento governativo per sostenere e ristrutturare l'economia e per gestire direttamente attività che tendono per loro natura al monopolio o che, pur essendo utili, non sono appetibili per il capitale privato. La *Liberal Industrial Enquiry* auspica poi la collaborazione con le organizzazioni dei lavoratori, offrendo vantaggi retributivi e normativi in cambio della pace sociale. Si prospetta dunque il superamento dell'autoregolazione del mercato e della “separazione” tra istituzioni economiche e politiche, cioè dei tratti presentati ne *La grande trasformazione* come tipici dell'ideologia, se non sempre della pratica, del liberalismo ottocentesco. Quando, in seguito alla crisi, la trasformazione britannica si avvia concretamente, Polanyi ne analizza episodi e aspetti in numerosi articoli, del 1934 soprattutto, i quali costituiscono anch'essi una base importante, benché generalmente implicita, del libro del 1944. Secondo il giudizio della minoranza socialista, riferito e condiviso da Polanyi, si realizzava così, nel Regno Unito, una forma di capitalismo corporativo diversa dal fascismo, ma alternativa anch'essa al superamento del modello istituzionale liberale in direzione del socialismo¹².

Il periodo americano (1947-1964)

8 Per esempio, in “Christianity and economic life” viene ripresa l'analisi del feticismo e viene criticato il luogo comune della necessaria cooperazione tra capitale e lavoro, non infrequente nella sociologia cristiana. Il manoscritto, del 1937, è parzialmente tradotto in Polanyi 1997. Cfr. inoltre “Fascismo e marxismo” e “Marx sul corporativismo” in Polanyi 1987, pp. 118-133.

9 Cfr. l'articolo del 1936, “Russisches Verfassungswandel”, trad. it. in Polanyi 1993, pp. 243-44; e Polanyi 1962 – un articolo pubblicato solo in italiano, traduzione di riflessioni occasionate dal disgelo post-stalinista.

10 Una ricostruzione recente della storia del XX secolo molto vicina a quella suggerita da Polanyi si trova in Hobsbawm 1995.

11 *Liberal Industrial Enquiry, Britain's Industrial Future*, E. Benn Ltd., London, 1928.

12 Articoli del 1928 e del 1934 si trovano, tradotti in italiano, in Polanyi 1993.

La grande trasformazione trae motivo anche dalla situazione in cui fu scritta, cioè dalla necessità, di fronte alla catastrofe del fascismo e della guerra, di prospettare il futuro della società mediante un'analisi e un bilancio del passato. Contrapponendosi nettamente ai suoi avversari di sempre, Mises e Hayek, anch'essi autori di libri pubblicati nel 1944, Polanyi sostiene che un'economia basata sull'autoregolazione del mercato avrebbe provocato danni eccessivi alla società, la quale non poté fare a meno di proteggersi, attuando un "contromovimento" di difesa. Lo sviluppo stesso del capitalismo, della concentrazione capitalistica in particolare, ha poi superato di fatto tale tipo di economia e reso obsoleta l'ideologia corrispondente. L'organizzazione consapevole della produzione e la regolazione politica del mercato sono divenute inevitabili; il problema è solo quali debbano esserne i soggetti, i fini e le modalità. Anche Joseph Schumpeter e Karl Popper, Karl Mannheim e Otto Neurath, anch'essi emigrati in paesi anglosassoni dall'Europa Centrale, riflettevano allora su tali questioni.

Nel libro di Polanyi s'intrecciano due livelli di analisi. Il primo riguarda il contrastato affermarsi del sistema di mercato nella sua forma originaria, quella liberal-democratica, la crisi irreversibile di questa forma o "struttura istituzionale" e il delinarsi della forma corporativa nelle sue varianti più o meno democratiche. Il secondo livello, in cui si tratta dei caratteri più generali della società di mercato e della sua specificità rispetto alle società precedenti, ha continuato a costituire l'oggetto delle ricerche di Polanyi negli ultimi anni della sua vita, in America. Attraverso lo studio comparato dei sistemi economici egli ha trovato conferma dell'eccezionalità di quello "di mercato", svelando, nello stesso tempo, la falsità e il carattere implicitamente normativo delle generalizzazioni della teoria economica.

L'immergersi di Polanyi in questioni di metodo e di storia delle più antiche società non era dunque separato dal suo impegno politico, che si rivela più direttamente in alcuni scritti e nelle ultime importanti iniziative della sua vita. Il primo numero della rivista *Co-Existence*, da lui progettata, uscì poco dopo la sua morte. Essa era dedicata alla politica e all'economia internazionali. Importanti studiosi di diversi paesi avevano accettato di collaborare, consapevoli del significato della "coesistenza" per Polanyi: non equilibrio del terrore fra i due "blocchi", ma, al contrario, possibilità di moltiplicare esperienze regionali, autonome e diversificate di organizzazione sociale, e di svilupparle "senza dover per forza accettare i criteri universalistici del mercato"¹³.

L'altra iniziativa, la pubblicazione in inglese di un'antologia di poeti e narratori ungheresi degli anni 1930-1956, riportava Polanyi idealmente nella sua terra d'origine. Il libro, curato in collaborazione con la moglie, mirava a far conoscere l'analisi sociale e l'impegno politico di scrittori che proseguivano la tradizione populista¹⁴. Nella prima parte del libro si riflettono le dure condizioni di vita negli anni Trenta, sotto il dominio del regime sostenuto dai proprietari terrieri. Nella seconda vibrano le speranze aperte dalla vittoria sul fascismo. Nella terza parte, alle speranze si accompagnano le proposte alternative di società che, confluite nella rivoluzione del 1956, costarono spesso agli autori la prigione o almeno la condanna al silenzio. Duczynska e Polanyi ebbero difficoltà a rompere tale silenzio, cioè a trovare un editore disposto a pubblicare il volume: progetti alternativi al socialismo sovietico erano drasticamente repressi ad Est, ma anche ad Ovest si stentava un po' ad accettare che essi non fossero allineati con il capitalismo americano.

Riferimenti bibliografici

Bauer, O. (1979 (1936)), *Tra due guerre mondiali?*, Einaudi, Torino. (*Zwischen zwei Weltkriegen?*, Eugen Prager, Praga, 1936).

Baum, G. (1996), *Karl Polanyi – On Ethics and Economics*, Mc Gill-Queen's University Press, Montréal.

Cole, G. D. H. (1920), *Guild Socialism Re-Stated*, Parsons, London.

Cole, G. D. H. (1972), *Storia del pensiero socialista*, Laterza, Roma-Bari.

Duczynska-Polanyi, I. (2006), "I first met Karl Polanyi in 1920...", in K. McRobbie e K. Polanyi-Levitt (a cura di), *Karl Polanyi in Vienna*, Black Rose Books, Montreal-New York-London, pp. 302-315.

13 Nota inedita di Polanyi, citata da Polanyi-Levitt 1990, p. 261.

14 Duczynska e Polanyi 1963. Sul significato e le peripezie del volume cfr. McRobbie 1994.

- Duczynska, I. e Polanyi, K. (a cura di) (1963), *The Plough and the Pen*, Introduzione di W. H. Auden, McLelland & Stewart.
- Hayek, F. A. (1944), *The Road to Serfdom*, Routledge, London. (*Verso la schiavitù*, Rizzoli, Milano-Roma, 1948).
- Hobsbawm, E. J. (1995), *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano. (*Age of Extremes – The Short Twentieth Century*, Random House, London, 1994).
- Litván, G. (1991), “Democratic and Socialist Values in Karl Polanyi’s Thought”, in M. Mendell e D. Salée (a cura di), *The Legacy of Karl Polanyi*, St. Martin’s Press, New York, pp. 251-271.
- Maucourant, J., Servet, J.-M. e Tiran, A. (a cura di) (1998), *La modernité de Karl Polanyi*, L’Harmattan, Paris-Montréal.
- McRobbie, K. (a cura di) (1994), *Humanity, Society and Commitment*, Black Rose Books, Montréal-New York.
- McRobbie, K. (1994), “From the Class Struggle to the ‘Clean Spring’”, in McRobbie (a cura di) 1994, pp. 45-80.
- Mendell M. (1994), “Karl Polanyi and Socialist Education”, in McRobbie (a cura di) 1994, pp. 25-42.
- Mises, L. (1944), *Omnipotent Government. The Rise of the Total State and Total War*, Yale University Press. (*Lo stato onnipotente*, Rusconi, Milano, 1995).
- Polanyi, K. (1927), “Über die Freiheit”, ms., ora in Polanyi 2005, pp. 137-164.
- Polanyi, K. (1933), “Austria and Germany”, *International Affairs*, XII, pp. 575-589.
- Polanyi, K. (1935), “The Essence of Fascism”, in J. Lewis, K. Polanyi e D. K. Kitchin (a cura di), *Christianity and the Social Revolution*, Gollancz, London. (Trad. it. in Polanyi 1987, pp. 90-117).
- Polanyi, K. (1987), *La libertà in una società complessa*, a cura di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino.
- Polanyi, K. (1993), *Cronache della grande trasformazione*, a cura di M. Cangiani, Einaudi, Torino.
- Polanyi, K. (1995 (1937)), *Europa 1937*, Donzelli, Roma. (*Europe To-Day*, WETUC, London, 1937).
- Polanyi, K. (1997), “Sul feticismo della merce”, *Inchiesta*, XXVII, n. 117-118, pp. 95-98.
- Polanyi, K. (2000 (1944)), *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino. (*The Great Transformation*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1944).
- Polanyi, K. (2005), *Chronik der großen Transformation*, Band 3, a cura di M. Cangiani, K. Polanyi-Levitt e C. Thomasberger, Metropolis Verlag, Marburg.
- Polanyi, K., Arensberg C. M. e Pearson H. W. (a cura di) (1978 (1957)), *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Einaudi, Torino.
- Polanyi-Levitt, K. (a cura di) (1990), *The Life and Work of Karl Polanyi*, Black Rose Books, Montréal-New York.
- Polanyi-Levitt, K. (1990), “Karl Polanyi and Co-Existence”, in Polanyi-Levitt, K. (a cura di) 1990, pp. 253-263.
- Tawney, R. H. (1920), *The Acquisitive Society*, Harcourt, Brace & Co., New York. (*La società acquisitiva*, in Tawney 1975).
- Tawney, R. H. (1926), *Religion and the Rise of Capitalism*, Harcourt, Brace & Co., New York. (*La religione e l’origine del capitalismo*, in Tawney 1975).
- Tawney, R. H. (1975), *Opere*, a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino.

La libertà in una società complessa

Karl Polanyi

(Da *Origins of Our Time: The Great Transformation*, Victor Gollancz, London 1945, cap. 21.)

NOTA. Polanyi pubblicò la sua opera presso l'editore Rinehart di New York nel 1944 con il titolo *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Per l'edizione londinese dell'anno seguente egli modificò, oltre al titolo, le ultime pagine dell'ultimo capitolo, intitolato "La libertà in una società complessa". La traduzione italiana (Einaudi 1974 e 2001) si attiene alla prima versione, del 1944. Viene qui presentata la traduzione della variante 1945. Una precedente traduzione, di Alberto Tulumello, è apparsa come appendice del libro di quest'ultimo, *La grande trasformazione civile. Karl Polanyi e il nostro tempo*, L'Epos, Palermo 1996.

Polanyi poteva avere sin troppe ragioni per chiarire e ribadire le idee conclusive del suo libro. Si tratta di questioni per lui centrali nel corso di tutta la sua vita, che acquistavano maggior rilievo in un momento in cui gli interrogativi sul futuro erano più drammatici e impellenti. Quale sarà la pace? Quale la democrazia? Quale l'organizzazione della vita economica? Ed è naturale che, durante la guerra, l'interrogarsi sull'avvenire s'intrecci con appassionate riflessioni sul passato e alimenti discussioni teoriche e filosofiche. Ci fu in effetti un dibattito vasto e intenso, come qui non è possibile documentare (ma si veda per esempio Mark Mazower, *Le ombre dell'Europa*, Garzanti, Milano 2000, cap. 6, "Programmi per l'Epoca d'oro"). Vorrei ricordare almeno alcuni studiosi centro-europei, formati negli stessi ambienti di Polanyi, tra Budapest e Vienna, come lui costretti ad emigrare in terre anglosassoni, di qua e di là dall'Atlantico, e come lui autori di opere famose, anch'esse ispirate dalla crisi, dall'esperienza del fascismo e dalla guerra: Karl Popper, Karl Mannheim, Otto Neurath, Joseph Schumpeter, Ludwig von Mises, Friedrich Hayek.

Le tesi degli ultimi due, sulla necessità di ristabilire il meccanismo del mercato e la massima libertà economica, anche come insostituibili garanzie della libertà politica, rappresentano il polo opposto rispetto alle tesi di Polanyi. Fra quest'ultimo e gli economisti liberisti della Scuola austriaca la contrapposizione politica e teorica fu costante, dopo essere iniziata nel primo dopoguerra con la discussione sulla plausibilità di un'economia socialista. Nel 1944, come *La grande trasformazione*, escono *The Road to Serfdom* (Routledge, London) di Hayek e *Omnipotent Government. The Rise of the Total State and the Total War* (Yale University Press) di Mises. Quest'ultimo, maestro di Hayek, supera l'allievo, estremizzando e nello stesso tempo banalizzando l'ideologia liberale. Anche o principalmente a costoro doveva riferirsi Polanyi, riscrivendo la conclusione del suo libro.

L'"obiezione morale" dei liberali, in nome della libertà, contro le riforme istituzionali andava confutata proponendo un diverso concetto di libertà, fondato su una diversa visione della società moderna e della natura stessa della società umana. Lo sviluppo moderno impone, secondo Polanyi, il problema della società, la "scoperta della società"; e la società, specialmente se diviene oggetto di consapevole intervento, sembra porre vincoli alla libertà dei singoli. Ma proprio il riconoscimento dei vincoli è condizione della libertà, e consente poi un livello più elevato di libertà, non solo attraverso il

miglioramento delle condizioni di vita, ma anche perché i vincoli, riconosciuti, possono eventualmente essere modificati. “La realtà della società” va dunque accettata: le norme che regolano l’esercizio del potere e l’organizzazione dell’attività economica possono essere le più varie, ma non possono non esserci. Anche il sistema di mercato consiste, come ogni altro, in un insieme di istituzioni e dunque di vincoli; anzi, anche a prescindere dalle concentrazioni di potere economico e politico che rappresentano la sua naturale evoluzione, esso tende ad essere un meccanismo autonomo, che domina la società e gli individui. Il proposito fondamentale de *La Grande trasformazione* è dimostrare che la crisi del sistema liberale era inevitabile, e che essa è irreversibile e segnala la necessità di proseguire in un’altra direzione la ricerca della libertà. La conquista moderna della libertà individuale va ribadita, ma anche sviluppata nel senso di un consapevole disegno delle istituzioni, sia interne sia internazionali, e di una responsabilità piena e attiva degli individui riguardo all’organizzazione sociale.

Lo scopo deve essere anzitutto – in una società “complessa”: vasta, modernamente composta da individui, tecnologicamente e amministrativamente sviluppata – la realizzazione programmata di condizioni di vita che costituiscano, per tutti, la base effettiva della libertà. Come sempre, Polanyi intreccia con le questioni più generali l’interesse per la ricostruzione storica e per gli eventi concreti, per la quotidianità politica, per i fermenti in direzione di riforme istituzionali. Il *Bill of Rights* da lui ricordato potrebbe essere, piuttosto che quello inglese del 1689, quello che comprende i primi dieci Emendamenti della Costituzione americana, formulati nel 1789. Con essi si volevano precisare immunità e diritti che garantissero la libertà del singolo cittadino nei confronti dell’eventuale “tirannia” governativa. Tutto questo va confermato, anzi ampliato, sostiene Polanyi, quasi presentando i tempi difficili della democrazia americana nel secondo dopoguerra. C’è però l’altro aspetto della libertà, sempre più indispensabile. Occorre garantire non solo la più diffusa partecipazione alle scelte di pubblico interesse, ma anche, anzi prima di tutto, una vita libera da indigenza e insicurezza. Molto probabilmente Polanyi, a questo riguardo, aveva presente il messaggio sullo “stato dell’Unione” dell’11 gennaio 1944, in cui Franklin D. Roosevelt parlava di un “*Bill of Rights* economico”, che comprendesse i diritti al lavoro, a tutte le condizioni materiali del benessere, all’assistenza medica, alla previdenza sociale, all’istruzione. “Tutti questi diritti significano sicurezza”, concludeva Roosevelt. In Gran Bretagna si discutevano intanto le proposte di riforma in direzione del “welfare state”, pubblicate nel 1942 da William H. Beveridge. Polanyi accenna anche alla possibilità che, in entrambi i paesi, i lavoratori hanno avuto di difendersi da restrizioni unilaterali e generalizzate, che “congelavano” salari, diritti e controversie, col pretesto della guerra. [M. C.]

{Certo, gli individui non sono in grado di conseguire una perfetta consapevolezza riguardo alle cause e agli effetti sociali dei loro rapporti, delle loro azioni e dei loro atteggiamenti. La libertà intesa come indipendenza dell’individuo dalla società è un’illusione, ma la completa “trasparenza” dell’organizzazione sociale è un’utopia. Quel che si può e si deve fare, in una “società complessa”, è garantire all’individuo, da una parte, diritti e spazi di libertà, dall’altra la capacità di essere *il più possibile* consapevole e responsabile riguardo alla sua società. La società complessa è per Polanyi quella che, a differenza della comunità tradizionale, è vasta, modernamente composta da individui, tecnologicamente e amministrativamente sviluppata. Robert Lynd – nel suo *Knowledge for What?* del 1939, in cui si trovano notevoli corrispondenze con il pensiero di Polanyi – rappresenta sinteticamente la crescita della complessità sociale come “allungarsi delle catene di causalità” (R. S. Lynd, *Knowledge for What?*, Grove Press, New York 1964, p. 212). Una tale società non può più basarsi sulla tradizione né sul controllo sociale derivante dall’immediata interazione tra gli individui nella famiglia e nella comunità di villaggio. Occorre invece organizzare la società consapevolmente, individuando le finalità e i modi di conseguirle, tenendo conto dello sviluppo delle diverse scienze e conferendo alla scienza sociale un ruolo fondamentale nella “realizzazione dell’innovazione”, quello di analizzare il “processo di cambiamento” e anzitutto le sue “opzioni effettive” (*ibid.*, pp. 180-81). La società complessa elabora, o dovrebbe elaborare, informazione a un livello non solo quantitativamente, ma qualitativamente più elevato, in relazione al cambiamento continuo e alla maggiore consapevolezza che esso implica. Luhmann parla in questo senso della “riduzione di complessità” come capacità della società di codificare e ricodificare il proprio rapporto con l’ambiente in vista della propria riproduzione, producendo di volta in volta nuovo

“senso”. In termini forse più appropriati Wilden parla della complessità crescente del sistema sociale, in corrispondenza dell’aumento della sua capacità di trasformare in informazione il “rumore”, di renderlo leggibile ed elaborabile, quindi utile in funzione negaentropica.} (M. C.)

Il problema della libertà si presenta a due livelli: quello istituzionale e quello morale o religioso. Al livello istituzionale si tratta di valutare le libertà accresciute rispetto a quelle diminuite; non s’incontrano qui problemi radicalmente nuovi. All’altro livello, più fondamentale, la possibilità stessa della libertà è in questione. Sembra che proprio i mezzi per mantenere la libertà vadano corrompendo e distruggendo. A questo livello va cercata la chiave del problema della libertà. Nelle istituzioni si concretizzano significati e finalità umane. Non possiamo conseguire la libertà agognata se non comprendiamo il vero significato della libertà in una società complessa.

A livello istituzionale, la regolazione estende e nello stesso tempo limita la libertà; ciò che qui importa è il peso rispettivo delle libertà perse e di quelle conquistate. Questo vale sia per le libertà giuridiche sia per le libertà effettive. Le classi benestanti godono della libertà procurata dall’agiatezza che li rassicura; esse sono naturalmente meno ansiose di estendere nella società la libertà, rispetto a coloro i quali devono accontentarsi di un minimo di essa a causa della esiguità del loro reddito. Ciò diviene evidente non appena si proponga di conseguire d’autorità una distribuzione più equa di reddito, agio e sicurezza. Sebbene le restrizioni riguardino tutti, i privilegiati tendono a risentirsene come se fossero rivolte unicamente contro di loro. Essi vanno parlando di schiavitù, mentre si vuole in realtà solo estendere agli altri la libertà che per loro è acquisita. Inizialmente potrebbe verificarsi una riduzione dell’agiatezza e della sicurezza di cui essi godono, e quindi della loro libertà, affinché possa elevarsi il livello della libertà nell’intero paese. Ma tale spostamento della libertà, la nuova configurazione e l’allargamento di essa, non potrebbe affatto costituire un fondamento per affermare che la nuova condizione debba necessariamente essere meno libera della vecchia.

Vi sono tuttavia libertà il cui mantenimento è di somma importanza. Esse erano, come la pace, un sottoprodotto dell’economia del diciannovesimo secolo, ma siamo arrivati a tenerle care per se stesse. La separazione istituzionale di politica ed economia, dimostratasi un pericolo mortale per la sostanza della società, ha prodotto in modo quasi automatico libertà a scapito di giustizia e sicurezza. Libertà civili, impresa privata e sistema salariale sono diventati tutt’uno, dando luogo a un modello di vita che ha favorito la libertà morale e l’indipendenza intellettuale. Ecco, di nuovo, che libertà giuridiche ed effettive si sono fuse in un fondo comune, i cui elementi non possono essere separati nettamente. Alcune libertà erano il corollario di mali quali la disoccupazione e i profitti speculativi; alcune appartenevano alla più preziosa tradizione del Rinascimento e della Riforma. Dobbiamo cercare con ogni mezzo di mantenere questi alti valori ereditati dall’economia di mercato, ora che essa è crollata. Non c’è dubbio che questo sia un grande compito. Né la libertà né la pace poterono essere istituzionalizzate in quel regime economico, poiché il suo scopo era di creare profitti e benessere, non pace e libertà. Dobbiamo d’ora in poi batterci consapevolmente per conseguirle, se non vogliamo addirittura perderle; esse devono diventare obiettivi scelti dalle società verso le quali ci avviamo. Potrebbe essere questo il vero senso dell’attuale sforzo mondiale di rendere sicure la pace e la libertà. Fino a qual punto la volontà di pace possa farsi valere, una volta cessata l’efficacia dell’interesse alla pace originato dall’economia del diciannovesimo secolo, dipenderà dal successo che avrà il tentativo di stabilire un ordine internazionale. Per quanto riguarda la libertà personale, essa esisterà nella misura in cui verranno deliberatamente create nuove garanzie per salvaguardarla, anzi per estenderla. In una società stabilmente costituita il diritto alla non-conformità deve essere istituzionalmente protetto. L’individuo deve essere libero di seguire la propria coscienza senza timore dei poteri cui vengono affidati compiti amministrativi in alcuni ambiti della vita sociale. La scienza e le arti dovrebbero essere sempre sotto la protezione della repubblica delle lettere. La coercizione non dovrebbe mai essere assoluta; all’“obiettore” dovrebbe essere garantita una nicchia in cui ritirarsi, cioè una scelta “in subordine” che gli lasci una vita da vivere. Sarà così assicurato il diritto alla non-conformità come caratteristica di una società libera.

Ogni passo della società verso l’integrazione dovrebbe allora essere accompagnato da un aumento della

libertà; gli sviluppi verso la pianificazione dovrebbero comportare il rafforzamento dei diritti dell'individuo nella società. I suoi imprescrittibili diritti dovrebbero poter essere fatti valere, in base alle leggi, anche contro i poteri supremi, siano questi personali o anonimi. La vera risposta alla minaccia della burocrazia come fonte di abuso di potere è la creazione di sfere di libertà arbitraria, protette da regole infrangibili. In effetti, per quanto generosamente venga praticata la devoluzione del potere, vi sarà un rafforzamento del potere centrale, e quindi un pericolo per la libertà individuale. Questo vale perfino riguardo agli organi delle comunità democratiche, così come riguardo alle associazioni professionali e ai sindacati, la cui funzione è di proteggere i diritti di ogni loro membro. La dimensione stessa di tali organismi può far sentire indifeso l'individuo, pur senza che egli debba sospettarli di cattive intenzioni. E ciò a maggior ragione, allorché le sue opinioni o le sue azioni siano tali da urtare la suscettibilità di coloro i quali hanno in mano il potere. Non può bastare alcuna mera dichiarazione dei diritti: occorrono istituzioni per renderli effettivi. L'*Habeas Corpus* non deve restare l'ultimo dispositivo costituzionale mediante il quale la libertà personale è stata ancorata alla legge. Diritti del cittadino finora non riconosciuti devono essere compresi nel *Bill of Rights*. Occorre fare in modo che essi prevalgano rispetto a qualsiasi autorità, sia statale che municipale o professionale. In cima alla lista dovrebbe esserci il diritto di ogni uomo e di ogni donna al lavoro in condizioni controllate, a prescindere dalla sua fede politica o religiosa, dal suo colore o razza. Ciò implica garanzie contro ogni forma, per quanto sottile, di persecuzione. I tribunali del lavoro sono diventati noti per la protezione offerta al singolo cittadino anche contro le concentrazioni di potere arbitrario rappresentate dalle prime compagnie ferroviarie. Altri esempi di possibile abuso di potere coraggiosamente affrontato dai tribunali sono stati l'*Essential Works Order* in Inghilterra e il "*freezing of labor*" negli Stati Uniti durante l'emergenza, con le quasi illimitate possibilità di discriminazione che offrivano. Ovunque l'opinione pubblica abbia fermamente sostenuto le libertà civili, ci sono stati tribunali in grado di difendere la libertà personale. Quest'ultima dovrebbe essere sostenuta ad ogni costo – anche a scapito dell'efficienza nella produzione, dell'economia nel consumo o della razionalità nell'amministrazione. Una società industriale può permettersi la libertà.

Il trapasso dell'economia di mercato può divenire l'inizio di un'epoca di libertà senza precedenti. Le libertà giuridiche e quelle effettive possono essere rese più ampie e più generali che mai; la regolazione e il controllo possono conseguire la libertà per tutti, non solo per pochi. La libertà non come pertinenza del privilegio, corrotta alla sua stessa origine, ma come diritto positivo che si estenda ben oltre gli angusti confini della sfera politica, fin dentro l'intima organizzazione della società stessa. In tal modo le vecchie libertà e i diritti civili si uniranno alla nuova libertà generata dal benessere e dalla sicurezza che la società industriale offre a tutti. Tale società può permettersi di essere sia giusta che libera.

La strada sembra però bloccata da un ostacolo morale. La pianificazione e il controllo vengono attaccati in quanto negazione della libertà. Si dichiara che la libera impresa e la proprietà privata sono fattori essenziali della libertà. Si dice che nessuna società, che sia costruita su fondamenta diverse, potrebbe essere considerata libera. La libertà creata dalla regolazione viene denunciata come illibertà; la giustizia, la libertà e il benessere che la regolazione garantisce sono descritti come schiavitù camuffata. I socialisti hanno promesso invano un regno della libertà, poiché i mezzi determinano i fini: l'URSS, che ha adottato gli strumenti della pianificazione, della regolazione e del controllo, non ha ancora messo in pratica le libertà previste nella sua Costituzione, e probabilmente, aggiungono i suoi critici, non lo farà mai... Ma opporsi alla regolazione significa opporsi alle riforme. Ecco allora che nel pensiero liberale l'idea della libertà degenera nella mera difesa della libera impresa – la quale oggi è ridotta ad una finzione dalla dura realtà dei trust giganteschi e dei maestosi monopoli. Questo significa libertà piena per coloro che godono di redditi, agiatezza e sicurezza sovrabbondanti, e una mera elemosina di libertà per il popolo, che invano potrebbe tentare di giovare dei propri diritti democratici per trovar riparo dal potere di coloro, nelle mani dei quali si concentra la proprietà. E non è tutto. Da nessuna parte i liberali sono riusciti a ristabilire la libera impresa, che era destinata a decadere per ragioni intrinseche. Esito dei loro sforzi fu anzi l'insediamento del grande capitale in molti paesi europei, e magari anche di vari tipi di fascismo, come in Austria. Pianificazione, regolazione e controllo, che essi volevano fossero banditi come pericoli per la libertà, furono allora impiegati dai nemici dichiarati della libertà per abolirla del tutto. Si può anzi dire che la vittoria del fascismo fu resa praticamente inevitabile dall'opposizione dei

liberali contro qualsiasi riforma che implicasse pianificazione, regolazione o controllo.

L'annullamento assoluto della libertà nel fascismo è, in realtà, il risultato inevitabile della filosofia liberale, che pretende che il potere e la coercizione siano mali e che la libertà esiga la loro assenza dalla comunità umana. Questo è impossibile, come diviene evidente in una società complessa. Sembra dunque che rimanga solo l'alternativa fra rimanere fedeli a un'idea illusoria di libertà, negando la realtà della società, oppure accettare tale realtà e rifiutare l'idea di libertà. La prima conclusione è quella dei liberali, la seconda quella dei fascisti. Nessun'altra sembra possibile.

Arriviamo inevitabilmente a ritenere che la possibilità stessa della libertà sia in questione. Se la regolazione è l'unico mezzo per diffondere e rafforzare la libertà in una società complessa, e usare mezzi di questo genere è in sé contrario alla libertà, ne consegue che tale società non può essere libera.

È chiaro che, alla radice del dilemma, c'è il significato stesso della libertà. L'economia liberale orientò i nostri ideali in una direzione falsa. Essa appariva orientata alla realizzazione di aspettative intrinsecamente utopistiche. Non può esistere una società in cui potere e coercizione siano assenti, né un mondo in cui la forza non abbia alcuna funzione. Supporre una società formata soltanto dal volere e dai desideri dell'uomo era un'illusione. Questo era il risultato di una concezione di mercato della società, che identificava l'economia con i rapporti contrattuali, e i rapporti contrattuali con la libertà. Fu promossa la radicale illusione che non ci sia nulla nella società umana che non derivi dalla volontà degli individui e che quindi non possa essere rimosso dalla loro volontà. La visione era limitata dal mercato, che "frammentava" la vita in un settore dei produttori, che terminava quando il prodotto raggiungeva il mercato, e in un settore dei consumatori, ai quali erano diretti i beni scaturiti dal mercato. Il primo settore traeva "liberamente" il proprio reddito dal mercato, l'altro "liberamente" ve lo spendeva. La società nel suo complesso rimaneva invisibile. Al potere statale non veniva attribuita importanza, poiché quanto più esso era ridotto, tanto più agevolmente avrebbe funzionato il meccanismo del mercato. Né gli elettori né i proprietari né i produttori né i consumatori potevano essere ritenuti responsabili di restrizioni brutali della libertà, quali erano implicate dal verificarsi di disoccupazione e indigenza. Qualunque individuo rispettabile poteva immaginarsi libero da ogni responsabilità per la coercizione che lo Stato metteva in atto, e che egli personalmente rifiutava; o anche per il disagio economico, che era fonte di sofferenza nella società, dal quale però egli, personalmente, non traeva alcun beneficio. Egli "bastava a se stesso", non era "in debito con nessuno" e non era implicato nel male del potere e del valore economico. La sua mancanza di responsabilità riguardo ad essi sembrava tanto evidente, che egli negava la loro realtà in nome della propria libertà.

Ma potere e valore economico sono un paradigma della realtà sociale. Essi non scaturiscono dalla volontà umana; è impossibile non cooperare riguardo ad essi. La funzione del potere è di assicurare quel grado di conformità che è necessario per la sopravvivenza del gruppo; la sua fonte ultima è l'opinione – e chi potrebbe evitare di avere qualche tipo di opinione? Il valore economico garantisce l'utilità dei beni prodotti; esso deve esistere prima della decisione di produrre i beni, come un sigillo posto sulla divisione del lavoro. La sua fonte sono i desideri umani e la scarsità – e come si potrebbe supporre che noi non desideriamo una cosa più di un'altra? Le nostre opinioni e i nostri desideri, qualsiasi essi siano, fanno sì che noi prendiamo parte alla creazione del potere e alla costituzione del valore economico. Non è concepibile alcuna libertà di fare altrimenti.

Siamo giunti alla fase finale del nostro argomento.

L'abbandono dell'utopia del mercato ci mette di fronte alla realtà della società. Si tratta della linea che divide il liberalismo da una parte, e il fascismo e il socialismo dall'altra. Fra questi ultimi, la differenza non è primariamente economica. Essa è morale e religiosa. Anche quando professano un'identica concezione dell'economia, essi sono diversi, anzi sono animati da principi opposti. E il principio ultimo sul quale si separano è proprio la libertà. La realtà della società è accettata sia dai fascisti che dai socialisti, nello stesso modo definitivo in cui la conoscenza della morte ha plasmato la coscienza umana. Il potere e la coercizione sono parte di tale realtà; nessun ideale che li bandisca dalla società potrebbe mai essere valido. La questione sulla quale fascisti e socialisti si dividono è se, alla luce di tale consapevolezza, l'idea della libertà possa essere sostenuta o no; è la libertà una 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 cessare 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, ciononostante, sostengono l'esigenza di libertà. L'uomo diventa maturo e capace di vivere come un essere umano 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'illibertà che possono esserlo. Finché si atterrà al suo compito di creare più ampia libertà per tutti, egli non deve temere che il potere o la pianificazione si rivoltino 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.

(Traduzione di Michele Cangiani)

- (1) La sicurezza e la giustizia come condizioni della libertà
- (2) Garanzie istituzionali per la libertà personale. Vecchi e nuovi diritti
- (3) Il potere pubblico, la burocrazia, la politica di pianificazione sono compatibili con la libertà?
- (4) Utopia e realtà della libertà di mercato
- (5) La realtà della società
 - (6) Verso una nuova consapevolezza, verso una nuova libertà
 - (7)

La libertà difficile di Karl Polanyi*

Michele Cangiani

Qualche anno fa, a proposito della *par condicio* nelle campagne elettorali, si trattò anche del peso rispettivo di *spot* televisivi e sezioni di partito. Veniva così presupposta la riduzione della loro differenza a differenza quantitativa, la loro equiparazione quali strumenti della vita democratica e in particolare della formazione dell'opinione pubblica. Era un bel sintomo della 'crisi della politica', di cui si parla da più tempo ancora, facendo riferimento, da una parte, alla 'disaffezione' (indifferenza, ma anche fastidio e rancore) dei cittadini e al loro 'disinteresse' (preoccupazione esclusiva per i propri interessi e noncuranza e ignoranza riguardo a questioni sociali). Dall'altra parte, la politica appare sempre meno come funzione sociale di scelta e di perseguimento di fini, come strumento d'individuazione di problemi e di soluzioni, in vista dell'interesse generale. Questi due significati della crisi corrispondono a due aspetti di essa, che non solo sono complementari, ma si alimentano a vicenda.

Non si può dire che ci troviamo oggi in una situazione migliore. Dagli scritti di Karl Polanyi possiamo trarre qualche idea per comprendere meglio, anche in una prospettiva storica, la nostra situazione: la nostra democrazia e la nostra libertà.

Crisi della democrazia

Ci stiamo avvicinando, secondo Colin Crouch, al modello della «postdemocrazia», cioè a un sistema in cui «la politica viene decisa in privato dall'interazione tra i governi eletti e le élite che rappresentano quasi esclusivamente interessi economici»¹⁵. Permane la condizione democratica minima di elezioni formalmente libere, ma queste tendono ad essere «uno spettacolo saldamente controllato»¹⁶ con l'aiuto di esperti, che selezionano le questioni da proporre e le tecniche di persuasione da usare.

Joseph Schumpeter delinea già nel 1943 il superamento della teoria della democrazia da lui chiamata «classica», che presuppone individui razionali in grado di definire e perseguire il «bene comune». Egli considera ineluttabile la tendenza verso la riduzione della democrazia a una regola formale, procedurale: alla garanzia della concorrenza (oligopolistica) tra partiti-imprenditori che offrono beni politici ai votanti-consumatori. Naturalmente, a suo avviso, il consumatore di beni politici può venire illuso nel breve periodo più facilmente di ogni altro consumatore. Nel lungo periodo, poi, «non c'è senso comune

* Pubblicato nella rivista *La società degli individui*, n. 24, anno viii, 2005, pp. 65-80.

15 C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 6.

16 *Ibidem*.

retrospettivo capace di alterare il fatto che, in realtà, il ‘popolo’ non solleva né decide nessun problema, ma i problemi da cui il suo destino dipende sono normalmente sollevati e decisi per lui»¹⁷.

Si può dire che la posizione di Schumpeter rappresenti un’importante radice della corrente maggioritaria del pensiero politico nella seconda metà del Novecento, nell’epoca iniziata con la guerra contro il fascismo e con l’assunzione consapevole da parte degli Stati Uniti d’America del loro ruolo egemonico globale, nel nome della libertà e della democrazia. Nel nome cioè, come Polanyi precisa all’inizio del 1945, di una strategia «universalistica» di sostegno al capitalismo e di diffusione di un rinato liberismo¹⁸.

Dopo sessant’anni di vicende economiche alterne e complessi sviluppi politici, di cui quella strategia è stata un fattore fondamentale, perplessità e paradossi abbondano. Le difficoltà economiche e sociali sembrano aumentare insieme ai mezzi tecnici per risolverle. Un’informazione quantitativamente crescente, ma in gran parte futile e manipolata, dissimula più di quanto riveli. La bandiera del liberismo viene sventolata da una «élite del potere» più esclusiva e meno trasparente che ai tempi di Charles Wright Mills. La realtà è andata ben aldilà delle intuizioni schumpeteriane. Capita che, oltre ai partiti-azienda, ci siano aziende-partito, e che la competizione elettorale non riguardi tanto ‘beni’ politici quanto immagini più o meno illusorie: con la conseguenza che le elezioni si svuotano di significato, e anche i partiti come istituzioni della scelta politica.

Nel grande paese che si vuole in guerra permanente per diffondere la democrazia c’è una minoranza convinta che ciò comporti intanto un danno pesante alla democrazia, ai diritti civili, alla libertà: cominciando proprio da quel paese. Nel paese in guerra diventa giusto e agevole, scrive ad esempio Ian Buruma, sfruttare «le paure e i desideri umani» per «erodere lo stato di diritto e sostituire spettacoli e professioni di fede al dibattito politico»¹⁹. Vi sono scritti degli anni cinquanta²⁰ in cui Polanyi, che allora viveva negli Usa e in Canada, manifesta timore per il diffondersi del conformismo e del bisogno di autorità, anzi di un capo, e in generale per le difficoltà della democrazia. Egli vede la causa di tutto ciò nel crescente dominio di una tecnologia sempre più imperscrutabile ed estranea, nella paura della catastrofe nucleare, nella contrapposizione tra le due grandi potenze. Ciò non gli impedisce di tener fede ai propri radicali ideali democratici né tanto meno lo induce ad accodarsi alla crociata atlantica contro il totalitarismo. Egli fonda invece la rivista “Co-existence” per sostenere la libertà di ogni popolo di cercare autonomamente la propria forma di governo. Questa gli sembra la condizione preliminare per la diffusione della democrazia, così come la democrazia è la condizione essenziale per costruire la pace. Polanyi si è sempre attenuto a tale principio, che in altri tempi poteva apparire meno eccentrico che nei nostri, ed è già chiaro, ad esempio, in John Hobson, il quale scrive che solo un governo realmente democratico, capace di sgominare «le forti organizzazioni affaristiche» e di promuovere nella società una «cooperazione intelligente», è in grado di indirizzare alla pace la propria politica estera²¹.

Nell’epoca dello sviluppo capitalistico neoliberista e globale, di fronte a paradossi e difficoltà crescenti, si comprende l’esigenza di Crouch di non abbandonare, di recuperare un modello «più ambizioso» di democrazia e di libertà. La partecipazione attiva di vaste masse alle scelte politiche, non solo con il voto, ma anche discutendo consapevolmente e organizzandosi autonomamente, gli sembra necessaria: necessaria, va sottolineato, affinché la società sia in grado di affrontare i propri problemi. In un intervento successivo²² Crouch ribadisce l’attualità del modello «ambizioso» di democrazia, contrapponendosi alla tendenza, largamente rappresentata nella «scienza politica americana», di cambiare la definizione di democrazia in modo che essa corrisponda comunque alla situazione attuale, invece di confrontarsi con la realtà della crisi.

17 J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Etas Libri, Milano 1984, p. 252.

18 K. Polanyi, *Capitalismo universale o pianificazione regionale?*, in *id.*, *La libertà in una società complessa*, a cura di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

19 I. Buruma, *Chi sono i tiranni nelle società moderne*, “La Repubblica”, 11/5/2005, p. 18; tratto da “The New York Review of Books”.

20 Si veda l’ultima parte di K. Polanyi, *La libertà in una società complessa*, *op. cit.*

21 J. A. Hobson, *Democracy after the War*, George Allen & Unwin, London 1917, 2ª ediz. 1919, p. 79.

22 C. Crouch, *Riflessioni sulla postdemocrazia*, “La società degli individui”, VII, 2004, n° 2, pp. 11-12.

Le «vere cause dei problemi», secondo Crouch, sono «le grandi aziende e l'esclusiva ricerca del profitto»²³. Più grave è che le grandi aziende condizionino, e la ricerca del profitto vincoli, la possibilità di affrontare anzi di percepire i problemi. Il «crescente potere politico delle multinazionali e dei loro interessi», i quali tendono a non essere più distinti da quelli pubblici, richiama, continua Crouch, l'epoca «predemocratica», in cui «le élite che dominavano la vita economica e sociale monopolizzavano anche l'influenza politica e le cariche pubbliche»²⁴.

Questa ha continuato d'altronde ad essere la pratica, se non la teoria, anche nell'epoca della democrazia liberale, prefigurata nel XVII secolo e affermata nel XIX: con la differenza, però, della presenza vivace di idee e lotte che miravano a un'organizzazione più democratica della società. Crouch si riferisce in particolare al movimento operaio e considera il venir meno di esso come protagonista politico un elemento essenziale della deriva che caratterizza l'ultimo quarto del XX secolo. I mercati, in primo luogo quello del lavoro e quello finanziario, sono stati in gran parte svincolati dalla regolazione pubblica. I diritti conquistati per tutti i cittadini dalle lotte operaie fra la fine della Seconda guerra mondiale e gli anni settanta sono stati attaccati ed erosi, insieme alle istituzioni della democrazia corporativa, in qualche misura pluralistica. È vero che, come osserva C. B. Macpherson, la democrazia corporativa esige «la rinuncia a un più esteso ed efficace controllo democratico»; i gruppi d'interesse organizzati potevano lottare per «la loro fetta di torta», ma non «mettere in questione i metodi della pasticceria»²⁵. Ma ha ragione anche Crouch nel constatare che il passaggio alla fase successiva, tuttora vigente, ha ridotto la politica, la democrazia e la libertà in condizioni tali, da giustificare il paragone con le società premoderne e da costringerci a riflettere e a reagire. Anche le istituzioni formalmente democratiche, apparentemente in buona salute e anzi in espansione, sono destinate, secondo Crouch, a subire deformazioni e ridimensionamenti, in mancanza di fattori sostanziali della democrazia, quali una partecipazione diffusa alla vita politica, una pubblica opinione consapevole, un controllo effettivo da parte dei cittadini sulle decisioni di pubblico interesse. Questa è la contraddizione in cui si trovano la libertà liberista e le sobrie o vuote forme di democrazia che le si confanno.

Il lontano tempo di Polanyi

Polanyi disse di sé in una lettera: «ho vissuto la vita del mondo»; egli intendeva esprimere così il suo impegno intellettuale e politico, e alludere allo stretto e significativo rapporto tra le tappe della sua vita e lo svolgersi della storia. Una storia, quella del XX secolo, caratterizzata, a suo avviso, dallo scontro ideologico «sulle istituzioni e sui metodi della democrazia»²⁶, tanto all'interno delle singole società quanto sulla scena mondiale. Polanyi interpreta infatti l'evolversi della politica internazionale negli anni trenta, fino alla guerra mondiale e oltre, come «guerra civile internazionale», la cui posta è la democrazia: la possibilità della democrazia, e la sua stessa definizione.

Prima della Grande guerra, fondando a Budapest il Circolo Galilei, Polanyi intendeva preparare un futuro democratico diffondendo la cultura e il dibattito, anzitutto tra le classi che ne erano tradizionalmente escluse. Egli continuò questo tipo di attività in Inghilterra negli anni Trenta: collaborò con la Workers' Educational Association, condivise quella «volontà di pensare collettivamente», di tentare la «formazione della *volonté générale*» a partire da «un tessuto di relazioni personali», che egli illustra nell'articolo *L'Inghilterra riflette* del 1934²⁷. In esso si fa riferimento a conferenze, a scuole estive e di partito, a giornate di discussione organizzate da associazioni e circoli, sostenendo che «una tale capillare assimilazione, da parte dell'opinione pubblica, di quanto costituisce presupposto e oggetto di date convinzioni è la protezione più efficace contro l'influenza della stampa sobillatrice»²⁸ (e, diremmo oggi, di altri mezzi di comunicazione di massa).

23 C. Crouch, *Postdemocrazia*, op. cit., p. 133.

24 *Ibidem*, p. 59.

25 C. B. Macpherson, *The Rise and Fall of Economic Justice*, Oxford University Press, 1987, pp. 52 e 128, trad. it. *Ascesa e caduta della giustizia economica*, Ediz. Lavoro, Roma 1990.

26 K. Polanyi, *Il significato della democrazia parlamentare*, in *La libertà in una società complessa*, op. cit., p. 158.

27 K. Polanyi, *Cronache della grande trasformazione*, a cura di M. Cangiani, Einaudi, Torino 1993, pp. 159-60.

28 *Ibidem*, p. 159.

Nel saggio pubblicato l'anno seguente, *L'essenza del fascismo*, Polanyi precisa la sua concezione della democrazia: una società basata sul «rapporto tra persone», cioè tra individui coscienti tanto dei propri scopi quanto della propria responsabilità nei confronti della società di cui fanno parte. Il problema fondamentale è poi come organizzare la società per consentire effettivamente lo sviluppo della democrazia in questo senso. Occorre a tal fine, secondo Polanyi, incoraggiare «l'iniziativa di tutti i produttori» e «la discussione dei piani da ogni punto di vista». Alla rappresentanza territoriale dovrebbe essere affiancata quella «funzionale», basata sulle diverse funzioni, non solo produttive, del processo sociale. «L'autogoverno politico ed economico», cui in questo modo si tende, presuppone un capillare e costante processo di «formazione», «la democrazia intensiva in circoli ristretti, l'educazione in vista dell'esercizio del governo», oltre alle classiche libertà civili di opinione, di riunione, di religione. Il fascismo, secondo Polanyi, vieta e cerca di stroncare alla radice un'organizzazione sociale di questo tipo; esso si contrappone al concetto della «società come un rapporto tra persone» e tenta quindi di «cambiare la natura della stessa coscienza umana»²⁹. Polanyi tiene all'utopia di una società di individui, tipicamente moderna e anche, a suo avviso, profondamente cristiana; il fascismo invece rifiuta di intendere la storia moderna come sviluppo della libertà e di considerare la società come «campo dell'autorealizzazione dell'uomo»³⁰.

Gli sviluppi della situazione politica in Austria, cioè l'affermarsi del fascismo e la pressione del nazismo, costringono Polanyi a trasferirsi in Inghilterra nel 1933. Fino ad allora, dalla fine della prima guerra mondiale, egli aveva vissuto a Vienna anni fondamentali per la sua formazione intellettuale e politica. Il suo concetto di democrazia, in particolare, risente del dibattito, cui egli partecipò, fra gli 'austromarxisti' e fra questi e personaggi eminenti della grande cultura austriaca, quali Hans Kelsen e Ludwig von Mises. Mi limito a ricordare un articolo pubblicato nel gennaio 1925 su "Der Kampf", rivista dei socialisti austriaci, in cui Polanyi sostiene, anticipando teorie sistemiche e cibernetiche della seconda metà del XX secolo, che la «quantità di democrazia viva che si realizza nella vita quotidiana», la quantità di informazione disponibile e «la capacità che le organizzazioni hanno di assolvere la loro funzione»³¹ sono interdipendenti e direttamente proporzionali. Ciò vale per organizzazioni come una cooperativa o un partito, ma anche per il sistema economico o quello politico nel loro complesso.

Questa concezione di una società pienamente democratica, basata sulla consapevolezza e la responsabilità degli individui nei loro rapporti, viene contrapposta, da Polanyi e dai socialisti austriaci, sia all'autonomia dell'economia e ai rapporti gerarchici caratteristici del sistema di mercato capitalistico, sia al 'socialismo amministrativo', basato su una pianificazione centralizzata. Si tratta di una concezione che costituisce un'utopia diffusa benché minoritaria, ben viva negli anni rivoluzionari intorno alla Prima guerra mondiale, in cui culmina la crisi della società liberale.

Ottant'anni fa quella che Polanyi chiama la «struttura istituzionale» del capitalismo liberale, ottocentesco, era già in crisi: ma gli ideali della rivoluzione liberale erano ancora vivi. Il socialismo – almeno la componente di esso cui Polanyi aderiva, rimasta minoritaria rispetto al possibilismo socialdemocratico e al comunismo sovietico – poteva presentarsi come la realizzazione non contraddittoria di quegli ideali. Non si era ancora compiuta la «grande trasformazione» verso un sistema in vario modo corporativo e capace di tenere sotto controllo, in vari modi, il popolo o, meglio, le masse. Era ancora il tempo in cui, ad esempio, Jean Piaget evidenziava il rapporto tra ontogenesi e filogenesi, in relazione al fatto che il conseguimento dell'indipendenza individuale e della correlativa capacità di confrontarsi autonomamente e creativamente con gli altri gli appariva il risultato tanto dell'evoluzione psicofisica del singolo quanto dello sviluppo storico³². La democrazia, intesa anzitutto come interazione tra pari e collaborazione razionale, si presentava insomma come la condizione più naturale e più favorevole, sia per l'efficienza delle istituzioni economiche e sociali sia per un libero e ricco esplicarsi delle facoltà degli individui.

Nell'ultimo capitolo dell'opera pubblicata nel 1944, *La grande trasformazione*, Polanyi sembra ancora

29 K. Polanyi, *L'essenza del fascismo*, in *La libertà in una società complessa*, op. cit., pp. 116-117.

30 K. Polanyi, *The State and the Individual in Fascism*, ms., 1934, "Karl Polanyi Archive", Concordia University, Montréal, container 20, file 21.

31 K. Polanyi, *Nuove considerazioni sulla nostra teoria e pratica*, in *La libertà in una società complessa*, op. cit., p. 60.

32 J. Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, PUF, Paris 1969, ediz. orig. 1932.

ispirarsi alla prospettiva teorica e politica che vent'anni prima condivideva con l'automarxismo e con il Guild Socialism. Dopo l'esperienza della crisi, del fascismo, della guerra – egli si chiede – chi può ancora dubitare dell'attualità, dell'impellenza di un controllo politico democratico dell'economia? L'analisi storica del «sistema di mercato», svolta nei capitoli precedenti, serve a Polanyi per dimostrare che un'economia organizzata esclusivamente in base al meccanismo del mercato non era mai stata sostenibile, e aveva trovato un'attuazione solo parziale e contrastata nelle istituzioni del capitalismo liberale. Lo sviluppo stesso della società capitalistica ha infine provocato la crisi e il crollo di quelle istituzioni, e reso quindi non solo utopica, ma anche, com'egli dice, «obsoleta» la «mentalità di mercato», senza tuttavia togliere ad essa la sua efficacia di arma ideologica. Egli sintetizza la sua concezione teorica e la sua analisi del processo storico in un articolo del 1947, ribadendo l'attualità del vecchio ideale di democrazia, pur nella nuova situazione storica. La società, egli scrive, si trova ancora di fronte a un bivio: o essa prende la via di un «consapevole e responsabile [...] intervento programmato degli stessi produttori e consumatori», oppure resterà in balia di élite manageriali e degli interessi delle grandi *corporations*, e dovrà «essere adattata più intimamente al sistema economico»³³.

Democrazia, economia, capitalismo

La soluzione della crisi del sistema liberale ha preso intanto la via che Polanyi spiega nel libro del 1944 e anche nei suoi scritti degli anni trenta. La necessaria «trasformazione» può avvenire solo in una situazione di salda egemonia della classe che detiene il potere economico. Polanyi interpreta in questo senso anche le crisi dei governi di coalizione in diversi paesi europei, così come la caduta del governo laburista in Gran Bretagna nel 1931³⁴. La grande crisi economica, sì, ma anche la sconfitta del movimento operaio sono i presupposti del passaggio a un nuovo assetto istituzionale. Si richiede a questo fine l'abolizione della democrazia o almeno la sua trasformazione corporativa. Polanyi se ne rende conto fin dagli anni venti e dedica a questo tema numerosi articoli. Il settimanale economico e politico viennese di cui egli fu redattore e condirettore, “Der Österreichische Volkswirt”, accoglie in particolare quelli sul cambiamento istituzionale in Gran Bretagna e negli Usa del New Deal; sul fascismo invece Polanyi scrive e tiene conferenze in inglese, almeno dopo il 1933, per comprensibili motivi, gli stessi del suo esilio da Vienna.

L'articolo sopra ricordato sulla diffusione capillare della vita democratica in Inghilterra si conclude meno entusiasticamente di come era iniziato, constatando l'interesse per «certe strutture corporative dell'economia italiana»³⁵. In altri articoli Polanyi analizza la differenza anzi l'opposizione tra il corporativismo socialista (il Guild Socialism, il socialismo ‘funzionale’ di Otto Bauer) e altre ideologie corporative (da quella fascista a quella dell'enciclica papale del 1931, *Quadragesimo Anno*). Solo il primo non abolisce o riduce la democrazia, ma la rende più larga e reale, perché, lungi dall'eliminare o aggirare le istituzioni rappresentative liberali, ne rende il funzionamento efficace e davvero democratico mediante altre istituzioni atte a garantire un'informazione diffusa e un controllo dal basso, del sistema economico anzitutto, il quale non deve restare alla mercé del mercato e del «principio del guadagno e del profitto come forza organizzatrice della società»³⁶. Anche la qualità del corporativismo contenuto nei progetti di ristrutturazione avanzati da partiti e sindacati in Gran Bretagna viene discussa da Polanyi³⁷. A suo avviso, nelle Trade Unions e nel Labour Party l'orientamento «tradeunionistico» ha definitivamente sconfitto quello «politico»; la strategia della collaborazione di classe e della difesa di interessi particolari, cioè, non lascia più spazio a una ricostruzione socialista, sia pure graduale e democratica, della società.

La fine della «separazione istituzionale» della sfera economica e della sfera politica, caratteristica del

33 K Polanyi, *La nostra obsoleta libertà di mercato*, in *id.*, *Economie primitive, arcaiche e moderne*, a cura di G. Dalton, Einaudi, Torino 1980, pp. 74-75.

34 K. Polanyi, *Democrazia e moneta in Inghilterra*, in *Cronache della grande trasformazione*, *op. cit.*

35 K. Polanyi, *Cronache della grande trasformazione*, *op. cit.*, p. 160.

36 K Polanyi, *The Great Transformation*, Holt, Rinehart & Winston Inc., New York 1944, trad. it. *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974, p. 218.

37 K. Polanyi, *Cronache della grande trasformazione*, *op. cit.*, cap. III.

capitalismo liberale, appare a Polanyi definitiva. Nella misura in cui si era realizzata, quella separazione presupponeva d'altronde che una stessa classe detenesse il potere in entrambe le sfere. Non è casuale né irrilevante che un fattore essenziale della crisi del sistema liberale sia stato il trasferimento di potere politico alla classe operaia, la quale era in grado di ottenere la maggioranza in parlamento e di istituire un «governo popolare» grazie al suffragio universale – conquistato in Inghilterra, ricorda Polanyi, oltre mezzo secolo dopo che il libero mercato del lavoro era stato anche legalmente istituito con la riforma della Poor Law nel 1834. La crisi culmina intorno alla Prima guerra mondiale; essa si manifesta nella contrapposizione tra economia e politica, che corrisponde a quella delle classi e che porta la società in un'*impasse*, rendendo necessaria la trasformazione delle istituzioni.

La soluzione prefigurata da Polanyi e da molti altri, dai socialisti austriaci in particolare, era l'estensione alla sfera economica della democrazia conquistata in quella politica. In questo modo la fine della separazione istituzionale avrebbe dato luogo a una società realmente democratica e non più «acquisitiva»³⁸, in cui cioè l'economia fosse un mezzo per fini democraticamente definiti all'interno delle altre funzioni fondamentali della società, quella culturale e quella politica. Ma la permanenza del capitalismo richiedeva che l'inevitabile trasformazione avvenisse nella direzione opposta; le nuove istituzioni corporative dovevano garantire una politica funzionale al potere economico.

Nei regimi fascisti viene senz'altro eliminata la qualità di liberi soggetti politici, attribuita agli individui dal liberalismo moderno. Polanyi parla in questo senso dell'abolizione dello «Stato politico», della negazione del concetto moderno di società. Il potere economico non trova più limiti nel potere politico (degli individui, mediante istituzioni democratiche). Gli individui vengono ridotti a soggetti economici, «sono considerati produttori e soltanto produttori»³⁹. Le istituzioni economiche acquistano una capacità più vasta e più diretta di determinare le decisioni politiche e la stessa vita sociale. Queste caratteristiche tipiche del corporativismo fascista sono anche, secondo Polanyi, tendenze riscontrabili nelle varianti democratico-corporative della trasformazione. Anche dopo la guerra vittoriosa contro il fascismo resta a suo avviso, come abbiamo visto, la tendenza verso «una società adattata più intimamente al sistema economico». Non più *separata*, l'economia non perde necessariamente la sua *autonomia*, anzi può aumentarla.

Sostiene Polanyi, nei tempi più oscuri del dilagare del fascismo, che la «reciproca incompatibilità di democrazia e capitalismo» costituisce lo «sfondo della crisi sociale»⁴⁰. Come viene spiegato nel penultimo capitolo de *La grande trasformazione*, la netta opposizione tra capitalismo e democrazia, e quindi la congiuntura favorevole al fascismo, dipendono dal «punto morto» cui era drammaticamente giunto il «sistema di mercato» negli anni trenta⁴¹. Si può dire tuttavia che secondo Polanyi quell'opposizione sia vera più in generale, benché in forme e gradi diversi. La tesi di un manoscritto da lui redatto probabilmente intorno al 1940 è che «il fascismo non è altro che la più recente e violenta esplosione del virus antidemocratico, inerente nel capitalismo industriale fin dall'inizio»⁴².

Evidentemente questa tesi, che Polanyi non manca di illustrare con riferimenti storici, presuppone il concetto radicale di democrazia sopra delineato. Piuttosto che adattarlo alla realtà storica, Polanyi se ne è servito per comprendere meglio il significato e l'evoluzione di essa. Sembra questa la strategia più realistica, di cui, come ho accennato, anche Crouch avverte la necessità.

Una difficile libertà

Polanyi prospetta la «libertà socialista» come una situazione in cui individui liberi e responsabili padroneggino (il più possibile) la propria realtà sociale, riproducendo così anche se stessi, secondo

38 R. Tawney, *The Acquisitive Society*, Harcourt, Brace & Co., New York 1920, trad. it. in *id.*, *Opere*, UTET, Torino 1975.

39 K. Polanyi, *L'essenza del fascismo*, in *La libertà in una società complessa*, *op. cit.*, p. 116.

40 *Ibidem*, p. 115.

41 K. Polanyi, *La grande trasformazione*, *op. cit.*, p. 305.

42 K. Polanyi, *The Fascist Virus*, ms., s. d., "Karl Polanyi Archive", Concordia University, Montréal, container 18, file 8, ora in traduz. tedesca in *id.*, *Chronik der großen Transformation*, vol. III, a cura di M. Cangiani, K. Polanyi-Levitt e C. Thomasberger, Metropolis-Verlag, Marburg 2005.

l'espressione di Marx, «come singoli, ma come singoli sociali»⁴³.

Nell'epoca moderna i limiti delle società tradizionali vengono infranti. Non c'è più un ordine naturale-divino, cui ogni individuo debba attenersi, anche per «interpretare» il mondo. È la situazione del «disincanto» secondo Max Weber, in cui il soggetto sociale diviene individuo. Il mondo non ha più un senso già dato dalla tradizione, e l'individuo rivendica la libertà di dare senso, nello stesso tempo, alla propria esistenza e al mondo che egli contribuisce a produrre e cambiare. «Il problema della libertà individuale», scrive Polanyi all'inizio dell'articolo del 1947 già citato, «fa parte di un'esigenza molto più vasta e profonda», quella di «organizzare la vita umana nella società delle macchine»⁴⁴; è il problema, com'egli altrimenti dice, della «libertà in una società complessa». La società diventa un problema; essa viene «scoperta», scrive Polanyi, viene concepita come «un artefatto». Per i soggetti-individui si tratta dunque di appropriarsi consapevolmente e responsabilmente non solo delle forze produttive, ma anche, secondo l'espressione di Marx, «della connessione sociale stessa»⁴⁵. Conseguentemente, la libertà è anch'essa più vasta; si tratta anzi di un grado superiore di libertà, per cui l'uomo non solo fa la storia, ma sa che tocca a lui farla. Questa è però una libertà ben difficile da attuare; è una scommessa mortale, in cui è in giuoco l'esistenza stessa dell'umanità, perlomeno nel senso che essa «può perire psichicamente e moralmente, in seguito al suo fallimento spirituale»⁴⁶.

Quanto Polanyi tenga all'individuo e alla sua libertà si vede nel saggio *L'essenza del fascismo*, in cui l'anti-individualismo è considerato un aspetto generale e fondamentale del fascismo. La rilevanza dell'individuo viene ricondotta da Polanyi alla concezione cristiana della persona; ma egli sviluppa poi quella che chiama la «sociologia» della costruzione moderna e laica, democratica, di rapporti sociali fra individui liberi, cioè consapevoli e responsabili. L'individualizzazione del soggetto sociale e la «conoscenza della libertà» («knowledge of freedom»), leggiamo nelle pagine conclusive della *Grande trasformazione*, sono divenute «parte della nostra coscienza» con la rivoluzione borghese. La libertà individuale non può ormai non essere il presupposto dell'organizzazione sociale: essa tuttavia non può realizzarsi che in tale organizzazione – nella misura, ovviamente, in cui quest'ultima sia democratica. La scorciatoia utilitarista in economia e la libertà individualista in politica si rivelano illusorie. Alla «conoscenza della libertà» si aggiunge dunque la «conoscenza della società»; quest'ultima rappresenta una «riforma della coscienza umana», che tende a una «direzione sociale cosciente» dei processi sociali, di quello economico anzitutto⁴⁷. La politica, il governo consapevole, è la sola via non regressiva per reintegrare l'economia nella società, superando la sua capitalistica autonomia, dopo l'irreversibile disfacimento delle società premoderne, in cui l'economia non era distinguibile come sistema differenziato di attività e di relazioni, ma era immediatamente «*embedded*» nel sistema sociale, nella cultura.

V'è una sostanziale continuità nel pensiero politico di Polanyi. In *Über die Freiheit* (1927) la «libertà socialista» appare basata sulla «conoscenza della società» (anche nel senso di «consapevolezza»: «Erkenntnis der Vergesellschaftung»; la storia umana inizia, ricorda Polanyi, con la «conoscenza della morte», a partire dal biblico albero della conoscenza). S'intende con ciò che il singolo «agisce liberamente» quando si sente responsabile riguardo «alla vita degli 'altri', alle realtà sociali», quando si pone il problema della sua parte nel sistema di comportamenti e relazioni che costituisce la società. «Essere libero non significa dunque più, come nella tipica ideologia borghese, essere libero *dal* dovere e dalla responsabilità, ma libero *mediante* il dovere e la responsabilità»⁴⁸. In *Jean-Jacques Rousseau, or Is a Free Society Possible?*⁴⁹, ventisei anni dopo, Polanyi afferma ancora che la consapevolezza di ciò è l'aspetto essenziale della libertà, la quale non può esistere fuori dalla società, ma solo come «libertà nella società».

43 K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino 1976, p. 870.

44 K. Polanyi, *La nostra obsoleta mentalità di mercato*, art. cit., pp. 58-59.

45 K. Marx, *Lineamenti fondamentali...*, op. cit., p. 377.

46 K. Polanyi, *The Paradox of Freedom*, ms., 1936, "Karl Polanyi Archive", Concordia University, Montréal, container 21, file 1.

47 K. Polanyi, *La grande trasformazione*, op. cit., p. 319.

48 K. Polanyi, *Über die Freiheit*, ms., s. d. ma probabilmente 1927, ora in *id.*, *Chronik der großen Transformation*, vol. III, op. cit., p. 147.

49 Ms., s. d. (ma 1953), trad. it. *Jean-Jacques Rousseau, o è possibile una società libera?*, in *La libertà in una società complessa*, op. cit.

Vi sono d'altra parte, nella sua teoria, anche nuovi sviluppi o almeno accentuazioni di aspetti diversi. In *Über die Freiheit* il tema prevalente è l'esigenza di rovesciare il dominio della realtà sociale alienata della produzione capitalistica e del mercato; il socialismo, portatore di una nuova visione del mondo, ha il compito pratico di realizzare una società fondata invece sul «libero volere degli uomini». Nella seconda metà degli anni trenta la necessità di fare i conti con il crollo delle speranze rivoluzionarie e con l'affermarsi del fascismo, di fronte al quale l'Urss appare comunque un baluardo, inducono Polanyi a riflettere sulle possibilità e modalità concrete della trasformazione socialista. La trasparenza nei rapporti sociali, il pieno controllo del sistema sociale mediante la piena coscienza degli individui, potremmo anche dire l'abolizione dello Stato, gli si presentano come una meta ideale, in direzione della quale occorre operare riformando le istituzioni e coltivando le coscienze. La *società* deve bensì tendere verso rapporti trasparenti, espressione immediata dei singoli individui e della loro natura sociale: ma quest'ideale, la *comunità*, è un limite infinitamente lontano. Le istituzioni sociali date saranno sempre imperfette, la libertà individuale sarà da esse definita e dunque limitata.

Polanyi prende così le distanze dalla visione che attribuisce al Cristianesimo, accettando invece, del marxismo, l'esigenza di analizzare anzitutto, e poi costruire e riformare, le istituzioni sociali nella loro concreta complessità. Egli invita a partire dal concetto generale della società (la «realtà della società»), per poi considerare il problema dell'organizzazione sociale nella sua specificità e nel suo complesso, nella sua imperfezione e nella sua perfeibilità. Ciò implica un atteggiamento critico nei confronti delle utopie. Di quella liberale, dato che siamo indipendenti solo pagando il nostro debito verso gli altri, cosa che non è possibile nella società capitalistica, nella quale l'individuo «è indipendente solo perché non è cosciente della sua dipendenza» e degli «effetti sociali dei suoi atti e delle sue omissioni». Di quella marxista e di quella cristiana: non possiamo né affidarci all'idea di «una società perfetta nel futuro» né illuderci di «realizzare la perfezione incontrandoci con il prossimo animati di amore e amicizia»⁵⁰.

In generale, scrive Polanyi rifacendosi a Rousseau e a Kant, la libertà morale è, dal punto di vista sociale, l'unica libertà significativa: è la libertà «sotto la legge», «nella società» e «attraverso la società». In questo senso la società è una «realtà trascendente» per il singolo, la cui libera scelta è così inevitabilmente vincolata. La vera questione è successiva, è la misura della partecipazione del singolo alla costituzione dei vincoli, della legge⁵¹; e in generale, *quali possibilità* una data organizzazione sociale dia agli individui, paragonata ad altre organizzazioni. Questa è la misura della democrazia, ed è la stessa misura della libertà; è la sostanza della democrazia e nello stesso tempo della libertà. Dal concetto più astratto della «libertà nella società» si passa dunque alla questione della «forma statale determinata storicamente», dell'organizzazione effettiva, della «struttura economico-sociologica» della «forma statale», come dice Max Adler⁵², un importante esponente dell'austro-marxismo, nel cui ambito il rapporto tra autogoverno e relativa autonomia delle istituzioni politiche è stato ampiamente discusso⁵³.

La concezione della libertà qui sopra delineata, e in particolare il concetto generale della «realtà della società», vengono contrapposti nell'ultimo capitolo della *Grande trasformazione* all'ideologia liberale. Il libro s'inserisce infatti significativamente nel grande dibattito avvenuto durante la guerra sul futuro della società, in particolare tra studiosi emigrati dall'Europa centrale in paesi anglosassoni. L'intento di Polanyi è dimostrare che riproporre il liberalismo, o meglio il liberismo, è non solo errato, ma impossibile, poiché esso è definitivamente superato, storicamente «obsoleto». Con esso decade l'illusione che la sfera economica, e i relativi rapporti contrattuali tra individui, costituiscano «l'unico vero regno della libertà». L'illusione che la società fosse formata esclusivamente e direttamente «secondo i desideri dell'uomo» negava «il fatto primario dell'inevitabilità della società stessa»⁵⁴. Occorre

50 K. Polanyi, *Community and Society. The Christian Criticism of our Social Order*, ciclostilato, "The Auxiliary Movement", 1937, "Karl Polanyi Archive", Concordia University, Montréal, container 21, file 22.

51 K. Polanyi, *Jean-Jacques Rousseau, o è possibile...*, art. cit., p. 165.

52 M. Adler, "Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von soziologischer und juristischer Methode", *Marx-Studien*, vol. IV/2, Wien 1922, trad. it. *La concezione dello stato nel marxismo*, De Donato, Bari 1979, p. 102.

53 Si veda, per una sintesi, G. Marramao, *Tra bolscevismo e socialdemocrazia: Otto Bauer e la cultura politica dell'austro-marxismo*, in *Storia del marxismo*, vol. III, t. I, Einaudi, Torino 1980.

54 K. Polanyi, *La grande trasformazione*, op. cit., p. 318.

invece prendere coscienza della «realità della società», e poi del fatto che essa si concreta sempre in date istituzioni, in un'organizzazione che si forma nel processo storico. Viene così confutato sia il naturalismo, che ricerca leggi generali del funzionamento e dello sviluppo della società, sia l'utilitarismo, che riduce la società all'insieme degli individui operanti autonomamente e secondo la loro natura (egoistica e razionale).

L'organizzazione storico-istituzionale di ogni società consiste di volta in volta nel modo particolare in cui vengono attuate funzioni come il potere e l'allocatione utile delle risorse. Si tratta di un sistema dato per l'individuo, che costituisce nello stesso tempo le possibilità e i vincoli della sua libertà. Il sistema di mercato ad esempio, scrive Polanyi, «che si presume un ambito di libertà, consiste di meccanismi autodeterminati» da cui l'individuo dipende⁵⁵. A partire da questa consapevolezza può svilupparsi il progetto di una nuova libertà, una superiore libertà: l'individuo assume il potere e la responsabilità di sentirsi parte attiva del processo sociale. Con il proprio agire, con le proprie opinioni, perfino con la propria passività egli contribuisce a formare «potere e valore», e a creare e ricreare le istituzioni.

Oggetto di tale elaborazione, di tale prassi in senso lato (ma potremmo dire in senso proprio) politica, sarà prima di tutto l'economia, non più autonoma. Questo, come abbiamo visto, era un ovvio punto di partenza per Polanyi e in particolare per il suo concetto di libertà 'positiva'⁵⁶. Mantenendo l'esigenza di garantire comunque le libertà 'negative', tale concetto riguarda l'ambito aperto alla conoscenza e all'attività dell'individuo: apertosi in generale nella società moderna, ma poi concretamente connesso con l'effettiva qualità della vita democratica garantita dalle istituzioni vigenti. Altrettanto ovvio è che il punto di partenza del nuovo liberalismo, dalla Seconda guerra mondiale in poi, è l'opposto. Un solo rapido riferimento a questo proposito: il famoso saggio del 1958, in cui Isaiah Berlin, tenendosi a un livello astratto, cioè senza dire nulla riguardo alle condizioni storiche e alle istituzioni democratiche, espone molto ampiamente una versione del «concetto positivo» di libertà che è molto riduttiva rispetto a quella riscontrabile in Polanyi. Berlin dà una versione, per così dire, negativa di quel concetto, che finisce per indicare più che altro «gli obiettivi perseguiti da coloro che cercano nelle grandi strutture autoritarie e disciplinate l'ideale del dominio di sé 'positivo' da parte delle classi, dei popoli o dell'umanità intera»⁵⁷. Confrontata con quella di Polanyi, questa posizione appare adatta alle strategie geopolitiche di quegli anni, ma inadeguata già allora, e a maggior ragione oggi, riguardo al problema della «libertà nella società».

Karl Polanyi

La fallacia economicistica

Gli sforzi compiuti per giungere ad una visione più realistica del problema generale posto alla nostra generazione dalla sussistenza umana si imbattono fin dall'inizio in un ostacolo formidabile: un'abitudine mentale inveterata caratteristica delle condizioni di vita di quel tipo di economia che il secolo XIX ha creato in tutte le società industrializzate. Questa mentalità si esprime nel modo di ragionare legato alle pratiche di mercato.

In questo capitolo sarà nostro compito rilevare preliminarmente le fallacie cui quel modo di pensare ha dato origine e, incidentalmente, spiegare alcune delle ragioni per cui queste fallacie hanno influenzato così capillarmente il pensiero delle nostre società.

Definiremo dapprima la natura di questo anacronismo concettuale, poi descriveremo lo sviluppo istituzionale da cui ha avuto origine e ci occuperemo dell'influenza che esso ha su tutta la nostra concezione morale e filosofica. Individueremo i riflessi di questo atteggiamento mentale nei campi

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ La posizione di Polanyi non era isolata; si veda ad es. J. L. Fischer, *La crisi della democrazia*, Einaudi, Torino 1977, ed. orig. in lingua ceca 1933.

⁵⁷ I. Berlin, *Due concetti di libertà*, in *id.*, *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 235. Ora ripubblicato in *id.*, *Libertà*, Feltrinelli, Milano 2005.

[I due brani sono tratti da K. Polanyi, *La sussistenza dell'uomo*, Torino, Einaudi, 1983, traduzione di Nanni Negro, pp. 28-36 e 42-47. Ediz. orig. *The Livelihood of Man*, a cura di H. W. Pearson, New York, Academic Press, 1977].

organizzati della conoscenza, quali la teoria economica, la storia economica, l'antropologia, la sociologia, la psicologia e l'epistemologia, che costituiscono le scienze sociali.

Un'analisi del genere non dovrebbe lasciare alcun dubbio quanto all'impatto del pensiero economicistico su quasi tutti gli aspetti dei problemi che ci stanno dinanzi, soprattutto di quello consistente nello stabilire la natura delle istituzioni economiche, delle politiche e dei principi che si sono rivelati nelle forme di organizzazione della sussistenza nel passato.

Sintetizzare l'illusione fondamentale di un'età in termini di un errore logico raramente si rivela un modo di procedere adeguato; eppure dal punto di vista concettuale è per forza di cose impossibile descrivere altrimenti l'illusione economicistica. L'errore logico era di tipo comune e innocuo: si riteneva in qualche modo che un fenomeno vasto e generico fosse identico ad una specie che si dà il caso ci sia familiare. Considerato in questi termini, l'errore consisteva nello stabilire un'uguaglianza fra l'economia umana in generale e la sua forma di mercato (un errore che può essere stato facilitato dalla fondamentale ambiguità del termine *economico* su cui ritorneremo in seguito). La fallacia è palese: l'aspetto fisico dei bisogni dell'uomo fa parte della condizione umana; nessuna società può esistere senza possedere un qualche tipo di economia sostanziale. Il meccanismo offerta-domanda-prezzo (comunemente denominato mercato), d'altra parte, è un'istituzione relativamente moderna avente una struttura specifica, che non è facile costituire né far funzionare. Restringere la sfera del genus *economico* agli specifici fenomeni di mercato vuol dire eliminare dalla scena la maggior parte della storia umana. D'altra parte, stiracchiare il concetto di mercato fino a farvi rientrare tutti i fenomeni economici vuol dire attribuire artificialmente a tutti gli oggetti economici le caratteristiche peculiari che accompagnano il fenomeno del mercato. Il pensiero perde fatalmente di chiarezza.

I pensatori realisti hanno invano enunciato la distinzione fra l'economia in generale e le sue forme di mercato; questa distinzione fu ripetutamente oscurata dallo *Zeitgeist* economicistico. Questi pensatori sottolinearono il significato sostantivo dell'*economico*. Essi identificarono l'economia con l'industria anziché con gli affari; con la tecnologia anziché con il ritualismo; con i mezzi di produzione anziché con i diritti di proprietà; con il capitale produttivo anziché con quello finanziario; con i beni capitali anziché con il capitale; in breve, con la sostanza economica anziché con la sua forma e la sua terminologia di mercato. Ma le circostanze erano più forti della logica, e forze storiche preponderanti erano all'opera per saldare insieme questi concetti disparati.

1. L'economia e il mercato

Il concetto di economia fu generato dai fisiocratici francesi contemporaneamente all'emergere dell'istituzione del mercato in quanto meccanismo offerta-domanda-prezzo. Il nuovo fenomeno, senza precedenti, era costituito dall'interdipendenza di prezzi fluttuanti, che influenzavano direttamente moltitudini di uomini. Questo mondo nascente di prezzi era portato dalla diffusione relativamente recente del commercio – un'istituzione molto più antica dei mercati e indipendente da essi – nelle articolazioni della vita quotidiana.

Naturalmente i prezzi esistevano già, ma non costituivano in alcun modo un loro sistema. La loro sfera era, per forza di cose, limitata al commercio e alla finanza, poiché solo i mercanti e i banchieri impiegavano regolarmente il denaro, essendo una parte molto maggiore dell'economia rurale e praticamente priva di scambi – nel vasto, inerte corpo della vita di vicinato che si svolgeva nel feudo e nell'economia domestica, il flusso dei beni aveva dimensioni esigue. È vero, nei mercati urbani la moneta e i prezzi erano noti, ma il motivo reale del controllo di questi prezzi era quello di mantenerli stabili. Non già la loro occasionale fluttuazione, bensì la loro stabilità predominante ne facevano un fattore sempre più importante nella determinazione dei profitti del commercio, poiché questi ultimi derivavano da differenze fra prezzi relativamente stabili in punti distanti, e non da anomale fluttuazioni dei prezzi nei mercati locali.

Ma la mera infiltrazione del commercio nella vita quotidiana non avrebbe necessariamente creato un'economia, nel senso nuovo e caratterizzante del termine, se non fosse stato per una serie di ulteriori sviluppi istituzionali. Fra questi vi era in primo luogo la penetrazione del commercio estero nei mercati,

che li trasformò gradualmente da mercati locali strettamente controllati in mercati che determinavano i prezzi, con vari gradi di libertà di fluttuazione da parte di questi ultimi. Con l'andar del tempo questo sviluppo fu seguito dall'innovazione rivoluzionaria dei mercati a prezzi fluttuanti dei fattori di produzione, lavoro e terra. Questo mutamento fu, per natura e conseguenze, il più radicale di tutti. Eppure fu solo dopo un certo tempo dal suo inizio che i diversi prezzi, che ora includevano i salari, i prezzi dei viveri e la rendita, mostrarono un'interdipendenza apprezzabile e così produssero le condizioni che costrinsero gli uomini ad accettare la presenza di una realtà sostantiva fin lì ignorata. Tuttavia questo campo emergente di esperienza era l'economia, e la sua scoperta – una delle esperienze emotive e intellettuali che hanno plasmato il nostro mondo – fu per i fisiocratici un'illuminazione e ne fece una setta filosofica. Adam Smith apprese da essi la teoria della «mano invisibile», ma non seguì Quesnay sulla via del misticismo. Mentre il suo maestro francese si era limitato a rilevare l'interdipendenza di alcuni ricavi e la loro generale dipendenza dai prezzi del frumento, l'allievo che lo superò, vivendo a contatto dell'economia meno feudale e più monetarizzata dell'Inghilterra, riuscì ad includere i salari e la rendita nel gruppo dei «prezzi» e quindi ad intravedere per la prima volta l'immagine della ricchezza delle nazioni come integrazione delle multiformi manifestazioni di un sottostante sistema di mercati. Adam Smith divenne il fondatore dell'economia politica poiché comprese, per quanto imperfettamente, che questi differenti tipi di prezzi tendevano all'interdipendenza in quanto erano determinati da mercati concorrenziali.

Benché dunque in origine questa rappresentazione dell'economia in termini di mercato non fosse altro che un modo basato sul senso comune di collegare nuovi concetti a nuovi fatti, per noi può essere difficile spiegarci perché ci volle qualche generazione per capire che quanto Quesnay e Smith avevano effettivamente scoperto era un campo di fenomeni sostanzialmente indipendenti da quell'istituzione del mercato in cui si manifestarono in quel tempo. Ma né Quesnay né Smith miravano a fondare l'economia come una sfera dell'esistenza sociale che trascende il mercato, la moneta o i prezzi; e nella misura in cui si proposero di farlo, non vi riuscirono. Essi tendevano non tanto all'universalità dell'economia quanto alla specificità del mercato. In realtà la tradizionale unità di tutte le sfere di attività umane che ancora informava il loro pensiero li portò a rifiutare l'idea che nella società esistesse una sfera economica separata, benché ciò non impedisse loro di attribuire all'economia le caratteristiche del mercato. Adam Smith introdusse i metodi economici negli antri dell'uomo primordiale, proiettando la sua famosa propensione al traffico, al baratto e allo scambio perfino nel paradiso terrestre. L'approccio di Quesnay all'economia non era meno catallattico. La sua era l'economia del *produit net*, un'entità realistica in termini della contabilità del proprietario terriero, ma nient'altro che una chimera nel rapporto fra uomo e natura di cui l'economia è un aspetto. Il preteso «sovrappiù», la cui creazione egli attribuì alla terra e alle forze della natura, non era altro che una trasposizione nell'«ordine della natura» della disparità che ci si aspetta di rivelare fra prezzo di vendita e costo. Accadde che l'agricoltura si trovò in primo piano perché i redditi della classe feudale dominante erano in discussione, ma da allora in poi la nozione di sovrappiù ricorse ossessivamente negli scritti degli economisti classici. Dal *produit net* discendono il plusvalore di Marx e i suoi derivati. Pertanto l'economia fu permeata di una nozione estranea al processo complessivo di cui essa fa parte, un processo che non conosce costi né profitti e non è una serie di atti che producono sovrappiù. Né è vero che le forze fisiologiche e psicologiche siano dirette dall'impulso di garantire un sovrappiù rispetto a se stesse. Né i gigli nei campi né gli uccelli nei cieli né gli uomini nei pascoli, nei campi o nelle fabbriche – dove allevano bestiame, coltivano messi o fanno uscire aeroplani da una catena di montaggio – producono un sovrappiù rispetto alla loro esistenza. Il lavoro, come il tempo libero e il riposo, è una fase dello svolgimento autosufficiente della vita umana. La nozione di sovrappiù fu semplicemente la proiezione del modello di mercato su un ampio aspetto di quell'esistenza: l'economia⁵⁸.

Se l'identificazione, erronea dal punto di vista logico, dei «fenomeni economici» con i «fenomeni di mercato» fu comprensibile fin dall'inizio, in seguito divenne quasi un requisito pratico per la nuova

58 Si veda H. W. PEARSON, *The Economy Has No Surplus: Critique of a Theory of Development*, in *Trade and Markets in the Early Empires*, a cura di K. Polanyi, C. Arensberg e H. Pearson, Free Press and Falcon's Wing Press, Glencoe (Ill.), 1957 [trad. it. *L'economia non ha surplus: critica di una teoria dello sviluppo*, in *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Einaudi, Torino, 1978].

società e il suo modo di vita che emersero dal travaglio della rivoluzione industriale. Il meccanismo offerta-domanda-prezzo, che appena comparso produsse la profetica nozione di «legge economica», divenne rapidamente una delle forze più potenti che siano mai apparse sulla scena umana. Nel giro di una generazione – diciamo fra il 1815 e il 1845, i «trenta anni di pace» di Harriet Martineau – il mercato che determina i prezzi di cui in precedenza esisteva soltanto qualche campione in vari *port of trade* e borse valori, dimostrò una capacità impressionante di organizzare gli esseri umani come elementi di materie prime, e di combinarli, insieme alla superficie della madre terra, che ora poteva essere liberamente commercializzata, in unità industriali dirette da privati impegnati soprattutto a comprare e vendere allo scopo di realizzare un profitto. In un periodo estremamente breve la mercificazione, applicata al lavoro e alla terra, trasformò la stessa sostanza della società umana. L'identificazione di economia e mercato *in pratica* scaturiva da qui. La fondamentale dipendenza dell'uomo dalla natura e dai suoi simili per assicurarsi i mezzi necessari per la sua sopravvivenza, fu posta sotto il controllo di quella nuova creazione istituzionale estremamente potente, il mercato, che si sviluppò repentinamente da modeste origini. Questo congegno istituzionale che divenne la forza dominante dell'economia – ora giustamente descritta come *economia di mercato* – dette poi origine ad un altro sviluppo, anche più radicale, e cioè ad un'intera società incorporata nel meccanismo della sua stessa economia: una *società di mercato*.

Da questo favorevole punto di osservazione non è difficile comprendere che quella che abbiamo chiamato fallacia economicistica fu un errore soprattutto dal punto di vista teorico. Sotto tutti gli aspetti pratici, ora l'economia constava effettivamente di mercati, e il mercato racchiudeva effettivamente la società.

Seguendo questa linea di pensiero, dovrebbe anche divenir chiaro che l'importanza della concezione economicistica risiedeva esattamente nella sua capacità di dar luogo ad un'unità di motivazioni e valutazioni che in pratica avrebbe determinato quell'identità di mercato e società che essa preconizzava come un ideale. Infatti, soltanto se un modo di vita è organizzato in tutti i suoi aspetti rilevanti, incluse le concezioni dell'uomo e della natura della società – in modo da formare una filosofia della vita quotidiana che comprenda criteri di comportamento basati sul senso comune, l'accettazione di rischi ragionevoli e di una morale praticabile – ci è dato quel compendio di dottrine teoriche e pratiche che solo può produrre una società o, il che è equivalente, trasformare una data società nel corso della vita di una o due generazioni. E tale trasformazione fu compiuta, bene o male, dai pionieri dell'economicismo. Ciò equivale a dire che la mentalità legata alle pratiche di mercato conteneva i semi di un'intera cultura – con tutte le sue possibilità e i suoi limiti – e che la rappresentazione dell'uomo e della società indotta dalla vita in un'economia di mercato scaturì necessariamente dalla struttura essenziale di una comunità umana organizzata mediante il mercato.

2. La trasformazione economicistica

Questa struttura rappresentava una violenta rottura con le condizioni precedenti. I mercati isolati, scarsamente diffusi di un tempo ora si tramutarono in un *sistema* autoregolato di mercati.

Il passo cruciale fu costituito dalla trasformazione del lavoro e della terra in merci; ossia, essi furono trattati *come se* fossero stati prodotti per essere venduti. Naturalmente essi non erano propriamente merci, poiché non erano affatto prodotti (come la terra), oppure lo erano ma non a scopo di vendita (come il lavoro).

Eppure non fu mai escogitata finzione più efficace. Poiché il lavoro e la terra erano acquistati e venduti liberamente, furono inseriti nel meccanismo del mercato. Ora vi era un'offerta e una domanda di lavoro, e un'offerta e una domanda di terra. Di conseguenza, vi era un prezzo di mercato, detto salario, per l'uso della forza lavoro, e un prezzo di mercato, detto affitto, per l'uso della terra. Il lavoro e la terra disponevano di propri mercati, simili a quelli delle merci vere e proprie prodotte con il loro ausilio.

La vera portata di un passo del genere può essere valutata se teniamo presente che «lavoro» e «terra» non sono altro che modi alternativi di definire, rispettivamente, l'uomo e la natura. La finzione della merce affidò il destino dell'uomo e della natura al giuoco di un automa che si muoveva nelle sue guide

ed era governato dalle sue leggi. Questo strumento di benessere materiale era controllato esclusivamente dagli incentivi della fame e del guadagno; o, per l'esattezza, dal timore di rimanere senza mezzi di sussistenza o dall'aspettativa di profitto. Fintantoché nessun individuo privo di proprietà poteva soddisfare il suo bisogno di cibo senza aver prima venduto il suo lavoro sul mercato, e fintantoché non si poteva impedire ad alcuna persona dotata di proprietà di acquistare nei mercati meno cari e di vendere in quelli più cari, quella sorta di cieca macina avrebbe continuato a sfornare quantità sempre maggiori di merci a vantaggio della razza umana. La paura della fame per il lavoratore, l'allettamento del profitto per il datore di lavoro, avrebbero mantenuto in moto quel vasto meccanismo. Una pratica utilitaristica imposta in quel modo all'uomo occidentale ne alterò fatalmente la comprensione di se stesso e della sua società.

Quanto *all'uomo*, fummo costretti ad accettare l'opinione che i suoi moventi possono essere descritti come «materiali» o «ideali» e che gli incentivi sui quali è organizzata la vita di tutti i giorni derivano necessariamente dai moventi materiali. È facile convincersi che in simili condizioni il mondo umano deve effettivamente apparire determinato da moventi materiali. Se, ad esempio, si sceglie un movente qualsiasi e si organizza la produzione in modo da fare di quel movente l'incentivo individuale a *produrre*, si crea un'immagine dell'uomo completamente assorbito da quel movente. Supponiamo che il movente sia religioso, politico o estetico; supponiamo che esso sia l'orgoglio, il pregiudizio, l'amore o l'invidia; e l'uomo apparirà sostanzialmente religioso, politico, estetizzante, orgoglioso, incline al pregiudizio, ispirato dall'amore o dall'invidia. Altri moventi, al contrario, appariranno remoti e astratti – ideali – poiché non si può affidar loro un ruolo nell'attività essenziale della produzione. Il particolare movente prescelto rappresenterà l'uomo «reale».

In realtà gli esseri umani lavorano per le ragioni più varie, sempreché facciano parte di un gruppo sociale definito. 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 realizzate dall'uomo⁵⁹, è soprattutto un'occupazione estetica. L'economia feudale dipendeva in larga misura dalla consuetudine o dalla tradizione. Sembra che presso i Kwakiutl lo scopo principale dell'industria sia quello di rispettare un punto d'onore. Sotto il despotismo mercantile, l'industria era spesso posta al servizio del potere e della gloria. Di conseguenza tendiamo a pensare che i monaci, gli abitanti della Melanesia occidentale, i vassalli, i Kwakiutl, o gli statisti del secolo XVII, erano motivati dalla religione, dall'estetica, dalla consuetudine, dall'onore o dalla politica di potenza, rispettivamente. La società del secolo XIX fu organizzata in modo tale da rendere soltanto la fame o il guadagno i moventi effettivi di partecipazione individuale alla vita economica. Ne risultò l'immagine, completamente arbitraria, dell'uomo governato esclusivamente da incentivi materiali.

Quanto alla *società*, fu propugnata la dottrina affine che le sue istituzioni erano «determinate» dal sistema economico. Perciò il meccanismo di mercato indusse erroneamente a credere che il determinismo economico fosse una legge generale valida per tutta l'umanità. Naturalmente in un'economia di mercato quella legge è valida. Qui infatti il funzionamento del sistema economico non soltanto «influenza» il resto della società, ma lo determina, così come in un triangolo i lati non soltanto influenzano gli angoli, ma li determinano.

Nella stratificazione delle classi, l'offerta e la domanda sul mercato del lavoro erano *identiche* alle 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 delimitate dai rispettivi mercati della terra, del denaro, del capitale e dei loro impieghi, o dai mercati dei vari servizi. Il reddito di queste classi sociali era determinato dal mercato; il loro rango e la loro posizione, dal loro reddito.

Mentre le classi sociali erano determinate dal meccanismo di mercato in modo diretto, altre istituzioni lo erano in modo indiretto. Lo stato e il governo, il matrimonio e la cura della prole, l'organizzazione della scienza e dell'istruzione, della religione e delle arti, la scelta della professione, le forme di abitazione, la configurazione degli insediamenti, la stessa estetica della vita privata, tutto doveva conformarsi allo schema utilitaristico, o almeno non interferire con il funzionamento del meccanismo

59 [Traduzione leggermente modificata].

di mercato. Ma poiché pochissime attività umane possono essere svolte nel vuoto (perfino un santo stilita ha bisogno della sua colonna), gli effetti indiretti del sistema di mercato finirono praticamente con il determinare l'intera società. Fu quasi impossibile evitare l'erronea conclusione che, proprio come l'uomo «economico» era quello «reale», così il sistema economico era «realmente» la società.

I due significati di *economico*

1. La definizione formale e quella sostanziale.

Tutti i tentativi volti a chiarire il posto dell'economia nella società devono muovere dal semplice riconoscimento del fatto che il termine *economico*, come viene comunemente usato per descrivere un tipo di attività umana, consta di due significati. Questi hanno radici separate e indipendenti. Non è difficile individuarle, anche se per ciascuno di essi si dispone di una serie di parole che sono sinonimi in senso lato. Il primo significato, quello formale, deriva dalla natura logica della relazione mezzi-fini, come in *economizzare* o *economico*; da questo significato discende la definizione di *economico* basata sulla scarsità. Il secondo significato, quello sostanziale, rinvia al fatto elementare che gli esseri umani, come tutti gli altri esseri viventi, non possono mantenersi in vita senza un ambiente materiale che li sostenga; è questa l'origine della definizione sostanziale di *economico*. I due significati, quello formale e quello sostanziale, non hanno nulla in comune.

Il concetto corrente di *economico* si compone quindi di due significati. Mentre quasi nessuno negherebbe seriamente questo fatto, di rado se ne trattano le implicazioni per le scienze sociali (sempre eccettuando quella economica). Ogniqualvolta la sociologia, l'antropologia o la storia trattano questioni che hanno a che fare con la sussistenza umana, il termine *economico* viene preso per buono. Lo si impiega liberamente, riferendolo ora al suo connotato di scarsità, ora al suo connotato sostanziale, oscillando così fra due poli di significato fra i quali non esiste un nesso.

Il significato sostanziale deriva, in breve, dal fatto che l'uomo dipende palesemente per la sua sussistenza dalla natura e dai suoi simili. Egli sopravvive in virtù di un'interazione istituzionalizzata fra se stesso e il suo ambiente naturale. Quel processo costituisce l'economia, che gli fornisce i mezzi per soddisfare i bisogni materiali. Con ciò non si vuol dire che i bisogni da soddisfare sono esclusivamente di natura corporea, come i bisogni di cibo e di riparo, per quanto essenziali questi siano per la sua sopravvivenza, poiché una simile limitazione restringerebbe assurdamente il campo dell'economia. I mezzi, e non i bisogni, sono materiali. È irrilevante che gli oggetti utili siano richiesti per evitare la fame o servano a scopi educativi, militari o religiosi. Fintantoché i bisogni dipendono per il loro soddisfacimento da oggetti materiali, il riferimento è economico. Qui *economico* designa semplicemente il «far riferimento al processo di soddisfazione dei bisogni materiali». Studiare la sussistenza umana significa studiare l'economia in questo senso sostanziale del termine, ed è in questo senso che *economico* è impiegato in tutta quest'opera.

Il significato formale ha un'origine del tutto diversa. Derivando dalla relazione mezzi-fini, è un universale i cui correlati non sono limitati ad un qualche campo d'interesse per l'uomo. I termini logici o matematici di questo tipo sono detti *formali* per contrapposizione alla specificità dei campi in cui sono impiegati. Un significato del genere è alla base del verbo *massimizzare*, più comunemente *economizzare* o – con un'espressione meno tecnica, ma forse più precisa delle altre – «ottenere il massimo dai propri mezzi».

Naturalmente non vi è nulla da obiettare contro la fusione dei due significati in un unico concetto, purché si sia consapevoli dei limiti del concetto così ottenuto. Legare la soddisfazione dei bisogni materiali alla scarsità e all'economizzazione e saldarli in un unico concetto può essere giustificato e ragionevole in un sistema di mercato, quando e dove esso si affermi. Tuttavia, accettare il concetto composto di «mezzi materiali scarsi ed economizzazione» come se avesse validità universale, deve rendere molto più difficile rimuovere la fallacia economicistica dalla posizione strategica che tuttora occupa nel nostro pensiero.

Le ragioni di questo fatto sono ovvie. La fallacia economicistica, come l'abbiamo denominata, tende a far coincidere l'economia umana con la sua forma di mercato. Di conseguenza, è necessario chiarire radicalmente il significato del termine *economico* per eliminare questo pregiudizio. Di nuovo, non si può conseguire questo risultato senza eliminare ogni ambiguità e fondare separatamente il significato formale e quello sostanziale. Combinandoli in un termine d'uso comune, come accade nel concetto composito, si rafforza necessariamente quel doppio significato e si rende quella fallacia pressoché ineliminabile⁶⁰.

Quanto solidamente quei due concetti fossero congiunti si può capire dalla sorte ironica della più controversa fra le figure mitologiche moderne: l'uomo economico. I postulati sui cui si basa questa creazione di stampo scientifico furono contestati da tutti i punti di vista immaginabili – psicologici, morali e metodologici – eppure il significato dell'attributo *economico* non fu mai seriamente messo in dubbio. Le argomentazioni investivano il concetto di *uomo*, non il termine *economico*. Non ci si pose mai il problema di capire quale fra le due serie di attributi fosse designata da quell'aggettivo, e cioè se esso designasse gli attributi di un'entità naturale, dipendente per la sua esistenza da condizioni ambientali favorevoli, come le piante e gli animali, o gli attributi di un'entità mentale, soggetto alla norma di ottenere il massimo risultato al minimo costo, come lo sono gli angeli e i demoni, i fanciulli o i filosofi, nella misura in cui li si ritiene dotati di ragione. Piuttosto si dava per scontato che l'uomo economico, quella figura veramente rappresentativa del razionalismo del secolo XIX, abitasse un mondo in cui l'esistenza materiale e il principio di massimizzazione erano misticamente intrecciati. Il nostro eroe era attaccato e difeso come il simbolo di un'unità ideale e materiale che, *per questi motivi*, veniva sostenuta o rifiutata, a seconda dei casi. Nel corso di questo dibattito secolare non ci si soffermò mai a considerare, neppure incidentalmente, se con l'uomo economico si intendesse designare il significato formale o quello sostanziale di « economico ».

2. La distinzione nell'economia neoclassica

Naturalmente il riconoscimento della duplice radice del termine economico non è affatto una novità. Si può affermare che l'economia neoclassica si costituì, verso il 1870, sulla base della distinzione fra la definizione di *economico* in termini di scarsità e quella sostanziale. L'economia neoclassica fu fondata sulla premessa, enunciata da Carl Menger nei *Grundsätze* nel 1871, che l'economia doveva occuparsi dell'allocazione dei mezzi scarsi allo scopo di provvedere alla sussistenza umana. Fu questa la prima enunciazione del postulato di scarsità o di massimizzazione. Questa succinta formulazione della logica dell'azione razionale riferita all'economia occupa un posto elevato fra le conquiste del pensiero umano. La sua importanza fu accresciuta dalla straordinaria aderenza all'effettivo funzionamento delle istituzioni di mercato che, grazie ai loro effetti massimizzanti nelle attività quotidiane, erano per loro natura riconducibili ad un approccio del genere.

In seguito Menger volle integrare i suoi *Grundsätze* in modo da non dare l'impressione di ignorare le società antiche, primitive, arcaiche o di altro tipo che le scienze sociali cominciavano a studiare. L'antropologia culturale rivelò una serie di motivazioni differenti dal lucro che inducevano l'uomo a prendere parte alla produzione; la sociologia confutò il mito di una propensione utilitaristica che dava a tutto la sua impronta; la storia antica rivelò l'esistenza di culture elevate e di grande ricchezza che non avevano sistemi di mercato. Sembra che lo stesso Menger abbia sostenuto che gli atteggiamenti economizzanti sono limitati ai criteri di valutazione utilitaristici in un senso che oggi dovremmo considerare indebitamente limitativo nei confronti della logica della relazione fini-mezzi. Può darsi che questa sia stata una delle ragioni per cui egli si mostrò riluttante ad estendere le sue teorizzazioni a paesi diversi da quelli « avanzati », per i quali si può supporre che tali criteri di valutazione siano validi.

Menger si preoccupò di limitare l'applicazione in senso stretto dei suoi *Grundsätze* alla moderna economia basata sullo scambio (*Verkehrswirtschaft*). Egli si rifiutò di autorizzare la ristampa o la traduzione della prima edizione, che riteneva di dover completare. Egli rinunciò alla sua cattedra presso

60 [Traduzione leggermente modificata].

L'università di Vienna per potersi dedicare esclusivamente a quel compito. Dopo un lavoro di cinquanta anni, durante i quali sembra che egli sia tornato ripetutamente a quel compito, lasciò un manoscritto rivisto che fu pubblicato postumo a Vienna nel 1923. Questa seconda edizione abbonda di riferimenti alla distinzione fra l'economia di scambio o di mercato alla quale i *Grundsätze* erano destinati, da un lato, e le economie prive di mercato o «arretrate», dall'altro. Menger impiega diversi termini per designare queste economie «arretrate»: *zurückgeblieben, unzivilisiert, unentwickelt*.

L'edizione postuma dei *Grundsätze* include quattro nuovi capitoli completi. Uno almeno di questi è d'importanza primaria per i problemi di definizione e di metodo a cui si applicano gli studiosi che oggi operano in questo campo. Secondo la spiegazione di Menger, l'economia ha *due* «tendenze elementari», *una* delle quali era la tendenza economizzante derivante dall'insufficienza dei mezzi, mentre l'*altra* era la tendenza che egli denominò «tecnoeconomica», derivante dai requisiti fisici della produzione indipendentemente dalla sufficienza o dall'insufficienza dei mezzi:

Chiamerò elementari le due tendenze dell'economia di cui ho parlato nelle sezioni precedenti, cioè la tendenza tecnica e quella economizzante. Benché, nella realtà, si manifestino *di regola* [corsivo mio] insieme e non si rinvengano *quasi* [corsivo mio] mai separatamente, esse derivano tuttavia *da cause diverse e indipendenti* [corsivo di Menger]; in alcuni rami dell'attività economica si presentano anche da sole e si possono concepire certi tipi di economie in cui le due tendenze possono in realtà presentarsi regolarmente l'una senza l'altra... Le due tendenze dell'attività economica sono dunque indipendenti l'una dall'altra – sono tendenze elementari – e il loro incontrarsi regolarmente nella realtà è dovuto al fatto che le cause che le determinano sono *quasi* [corsivo mio] sempre congiunte nell'economia⁶¹.

Tuttavia la discussione mengeriana di questi fatti elementari è stata dimenticata. L'edizione postuma, dove fu introdotta la distinzione fra le due tendenze dell'economia, non è mai stata tradotta in inglese. Nessuna presentazione dell'economia neoclassica (compreso il *Saggio* di Lionel Robbins del 1935)⁶², tratta le «due tendenze». La London School of Economics, per la sua edizione dei *Grundsätze* pubblicata nel 1933 nella sua collana di volumi rari, scelse la prima edizione del 1871. F. A. Hayek, nella prefazione a questa riedizione, liquidando il secondo manoscritto come «frammentario e disordinato», contribuì ad impedire la conoscenza dell'opera postuma di Menger da parte degli economisti. «Per il momento, comunque – concluse Hayek – i risultati degli ultimi anni di lavoro di Menger vanno considerati perduti». Circa diciassette anni dopo, quando i *Grundsätze* furono tradotti in inglese con la prefazione di F. H. Knight (1950), fu scelta nuovamente la prima edizione, che è la metà della seconda. Inoltre in tutto il volume il traduttore ha reso il termine *wirtschaftend* (letteralmente: impegnato nell'attività economica) con *economizing* (economizzante)⁶³. Eppure, secondo lo stesso Menger, *economizzante* equivaleva non già a *wirtschaftend*, bensì a *sparend*, un termine che egli introdusse esplicitamente nell'edizione postuma allo scopo di distinguere l'allocatione di mezzi insufficienti da un'altra tendenza dell'economia che non implica necessariamente insufficienza.

Grazie ai brillanti ed eccezionali risultati conseguiti dalla teoria del prezzo proposta da Menger, la nuova accezione di «economico», inteso in senso formale ovvero *economizzante*, divenne il suo significato per antonomasia, mentre il significato di *materialità*, più tradizionale ma apparentemente più piatto, che non era necessariamente legato alla scarsità, perse il suo status accademico e alla fine fu dimenticato. L'economia neoclassica fu fondata sul nuovo significato, mentre nello stesso tempo svanì la consapevolezza del vecchio significato materiale o sostanziale, che perse la propria identità per il pensiero economico.

61 C. MENGER, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, a cura di Karl Menger, Wien, 1923, p. 77 [trad. it. *Principi di economia politica*, Utet, Torino 1976, pp. 162-63. (La traduzione citata è stata modificata per tener conto della traduzione in inglese di K. Polanyi)].

62 L. ROBBINS, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Macmillan, London, 1935 (seconda ediz.) [trad. it. *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, Utet, Torino, 1947].

63 C. MENGER, *Principles of Economics*, tradotto e a cura di James Dingwall e Bert F. Hoselitz; con introduzione di Frank H. Knight, The Free Press, Glencoe (Ill.), 1950. Si veda K. POLANYI, *Carl Menger's Two Meanings of «Economic»*, in *Studies in Economic Anthropology*, a cura di G. Dalton, American Anthropological Association, Washington (DC), 1971.