

A.A. 2021/2022

CORSO DI  
FILOSOFIA  
SOCIALE.  
DISPENSA

# Filosofia Sociale

a.a. 2021-2022

## Dispensa

### Selezione di testi

Saint-Simon C. H. de, *Il sistema industriale*, in: Id., *Opere*, a cura di M. T. Bovetti Pichetto, Torino, UTET 1975, pp. 587-597

Smith A., *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. Biagiotti e T. Biagiotti, Torino, Utet 1975, pp. 79-110

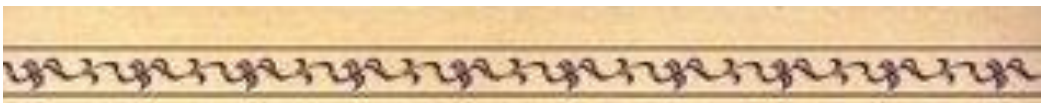
Tönnies F., *Comunità e Società*, Roma-Bari, Laterza 2011, pp. 28-52, 64-80

Weber M., *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino, Einaudi 2014, pp. 19-27

Brunner O., *La 'casa come complesso' e l'antica economica europea*, in: Id., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita e Pensiero 1970, pp. 133-164

Sini C., *Del viver bene. Filosofia ed economia*, Milano, Cuem 2005, pp. 34-43

Foucault M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli 2017, pp. 240-262



Du système  
industriel. T. 1

CLAUDE-HENRI DE SAINT-SIMON

UNE OEUVRE DU DOMAINE PUBLIC

## PARTE PRIMA

### PREFAZIONE

La crisi nella quale si trova impegnato da trent'anni il corpo politico ha come causa fondamentale il mutamento totale del sistema sociale che tende ad attuarsi oggi, in tutte le nazioni più civili, risultato finale di tutte le modificazioni subite successivamente dall'antico ordine politico fino ad oggi. In termini più precisi, questa crisi consiste essenzialmente nel passaggio dal sistema feudale e teologico al sistema industriale e scientifico. Essa durerà inevitabilmente fino a quando la formazione del nuovo sistema non sarà completamente attuata.

Queste verità fondamentali sono state sinora, e sono ancora, ignorate sia dai governati che dai governanti, o piuttosto sono state e sono capite, dagli uni e dagli altri, soltanto in modo vago e incompleto, assolutamente insufficiente. Il XIX secolo è ancora dominato dal carattere critico del XVIII; non ha ancora assunto il carattere organizzatore che deve essergli proprio. Questa è la vera causa prima dello spaventoso prolungamento della crisi e dei terribili contrasti dalle quali è stata accompagnata fino ad oggi. Ma questa crisi cesserà necessariamente, o per lo meno si trasformerà in un semplice fermento morale, non appena ci saremo elevati allo stadio superiore che il cammino della civiltà ci assegna, non appena le forze temporali e spirituali che devono entrare in funzione saranno uscite dalla loro inerzia.

Il lavoro filosofico, di cui presento oggi al pubblico un primo frammento, avrà lo scopo generale di sviluppare e dimostrare le importanti proposte che sono state sommariamente enunciate;

di attrarre il più possibile l'attenzione generale sul vero carattere della grande riorganizzazione sociale riservata al secolo XIX; di dimostrare che questa riorganizzazione, gradualmente preparata da tutti i progressi che la civiltà ha compiuto fino a questo momento, è giunta oggi alla sua piena maturità e che non può essere differita senza i più grandi inconvenienti; di indicare, in modo chiaro e preciso, il cammino da seguire per attuarla con calma, sicurezza e rapidità, nonostante gli ostacoli reali; in una parola, di concorrere, per quanto è possibile alla filosofia, a determinare la formazione del sistema industriale e scientifico, l'instaurazione del quale, soltanto, può porre fine all'attuale disordine sociale.

La dottrina industriale, oso sostenere senza timore, sarebbe compresa facilmente e accettata senza molti sforzi, se la maggior parte delle persone si trovasse nel punto di vista più adatto per comprenderla e giudicarla. Purtroppo non è affatto così. Abitudini mentali errate e profondamente radicate si oppongono alla comprensione di questa dottrina in quasi tutte le menti<sup>a</sup>. La *tabula rasa* di Bacone sarebbe infinitamente più necessaria per le idee politiche che per tutte le altre; e, anche per questo, essa incontrerà, per quanto riguarda questa classe di idee, molte più difficoltà.

L'ostacolo che hanno provato gli scienziati nell'educare al vero spirito dell'astronomia e della chimica menti fino ad allora abituate a considerare queste scienze alla maniera degli astrologi e degli alchimisti, si manifesta oggi nei confronti della politica, alla quale si tratta di far subire un cambiamento analogo, il passaggio dal congetturale al positivo, dal metafisico al fisico.

Abituato a combattere contro delle abitudini pervicaci e universalmente diffuse, credo che sia utile andare incontro ad esse, e anticipare un poco una parte del mio lavoro, spiegando qui, in modo generale e sommario, l'influenza che hanno ottenuto e che conservano in politica le dottrine vaghe e metafisiche, l'errore che

a. Per questo motivo considero le persone che non si occupano abitualmente di politica come chi, e ciò d'altronde vale per ogni altro campo, è molto più adatto di altri a capire e giudicare il mio lavoro e in generale ogni idea positiva in politica.

le fa scambiare per la vera politica, e infine la necessità di abbandonarle oggi.

Il sistema industriale e scientifico è sorto e si è sviluppato sotto il dominio del sistema feudale e teologico. Ora questo semplice accostamento è sufficiente per far capire che fra due sistemi così completamente opposti ha dovuto esistere una specie di sistema intermedio e vago, destinato soltanto a modificare l'antico sistema in modo da permettere lo sviluppo del nuovo sistema e, più tardi, ad attuare la transizione. È il fatto storico più facile da predire in base ai dati che ho posto in rilievo. Nessun cambiamento può attuarsi se non per gradi, nel campo temporale come in quello spirituale. Qui, il cambiamento era così grande, e, d'altro canto, il sistema feudale e teologico aborrisce talmente per sua natura da ogni modificazione, che è stata necessaria, perché potessero aver luogo, l'azione speciale, continuata per parecchi secoli, di classi particolari derivate dall'antico sistema, ma distinte e, fino a un certo punto, indipendenti da esso, e che hanno dovuto di conseguenza, per il solo fatto della loro esistenza politica, costituire nell'ambito della società ciò che io chiamo per astrazione un sistema intermedio e transitorio. Queste classi sono state, in campo temporale, quella dei legisti e, in campo spirituale, quella dei metafisici, che si sono legate strettamente nella loro azione politica, come la feudalità e la teologia, come l'industria e le scienze d'osservazione.

Il fatto generale che ho appena indicato è della massima importanza. È uno dei dati fondamentali che devono servire di base alla teoria positiva della politica. È quello che è più necessario oggi mettere in chiaro, perché l'incertezza e l'incomprensione che l'hanno avvolta sinora, sono ciò che complica maggiormente oggi le idee politiche, ciò che provoca quasi tutti gli sviamenti.

Sarebbe assolutamente antifilosofico non riconoscere l'influenza utile e notevole esercitata dai legisti e dai metafisici per modificare il sistema feudale e teologico e per impedire che soffocasse il sistema industriale e scientifico, sin dai suoi primi sviluppi. Si deve ai legisti l'abolizione delle giustizie feudali, l'istituzione di una giurisprudenza meno oppressiva e più regolare. Quante volte, in Francia, l'azione dei parlamenti è servita per proteggere l'industria contro la feudalità! Rimproverare a questi corpi la loro ambizione, vuol dire biasimare gli effetti inevitabili di una

causa utile, ragionevole e necessaria; vuol dire rimanere a lato della questione. Quanto ai metafisici, si deve loro la riforma del secolo XVI e l'istituzione del principio della libertà di coscienza che ha scalzato dalla sua base il potere teologico.

Uscirei dai limiti di una prefazione insistendo maggiormente su osservazioni che ogni mente giusta amplierà facilmente, in base alle indicazioni precedenti. Da parte mia, dichiaro che non riesco a immaginare come avrebbe potuto l'antico sistema modificarsi, e il nuovo svilupparsi senza l'intervento dei legisti e dei metafisici<sup>b</sup>.

D'altro canto, se è assurdo negare la parte speciale di utilità dei legisti e dei metafisici per il progresso della civiltà, è molto pericoloso esagerare questa utilità o, per meglio dire, disconoscere la vera natura. Per il fatto stesso della sua destinazione, l'influenza politica dei legisti e dei metafisici era limitata a un'esistenza passeggera, poich'essa era soltanto modificatrice e transitoria e per nulla organizzatrice. Essa ha soddisfatto tutta la sua funzione naturale, da quando l'antico sistema ha perso la maggior parte della sua potenza, e le forze del nuovo sono divenute realmente preponderanti nella società, in campo temporale e in campo spirituale. Terminata a questo punto, completamente raggiunta dalla metà del secolo scorso, la carriera politica dei legisti e dei metafisici non avrebbe cessato di essere utile e onorevole, mentre invece è divenuta in realtà del tutto dannosa, per aver superato il suo limite naturale.

Quando la Rivoluzione francese si è manifestata, non si trattava più di modificare il sistema feudale e teologico, che aveva già perso quasi tutte le sue forze reali. Si trattava di organizzare il sistema industriale e scientifico, chiamato dallo stadio della civiltà a sostituirlo. Erano di conseguenza gli industriali e gli scienziati a dover occupare la scena politica, ognuno nel loro

b. Questo intermediario era così imposto dalla natura stessa delle cose, che lo si ritrova sin nella maniera di trattare le questioni puramente scientifiche. Qual è l'astronomo, il fisico, il chimico e il fisiologo che non sa che, prima di passare, in ogni settore, dalle idee puramente teologiche alle idee positive, lo spirito umano si è servito per lungo tempo della metafisica? Chiunque abbia riflettuto sul cammino delle scienze, non è forse convinto che questo stato intermediario è stato utile e anche assolutamente indispensabile per compiere la transizione?

ruolo naturale. Invece di questo, i legisti si sono messi a capo della Rivoluzione, l'hanno diretta con le dottrine dei metafisici. È superfluo ricordare quali singolari sviamenti ne sono state la conseguenza e quali sventure sono derivate da questi sviamenti. Ma occorre notare con attenzione che, malgrado questa immensa esperienza, i legisti e i metafisici sono ancora rimasti ininterrottamente a capo degli affari, e che essi soli dirigono oggi tutte le discussioni politiche.

Tale esperienza, per costosa che sia stata, e per decisiva che sia realmente, continuerebbe ad essere sterile, a causa della sua complicazione, se non si dimostrasse affatto, con un'analisi diretta, la necessità assoluta di togliere ai legisti e ai metafisici l'influenza politica universale che viene loro accordata e che deriva soltanto dalla presunta opinione della superiorità delle loro dottrine. Ma è molto facile dimostrare che le dottrine dei legisti e dei metafisici sono oggi, per loro natura, del tutto inadatte a guidare convenientemente l'azione politica sia dei governanti che dei governati. Questo ostacolo è talmente grande che fa scomparire, per così dire, il vantaggio che possono presentare le capacità individuali, per brillanti che esse siano.

Le menti un po' illuminate ammettono oggi la necessità di un cambiamento generale del sistema sociale; questo bisogno è divenuto così imminente che non è possibile non avvertirlo. Ma l'errore principale che viene generalmente commesso a questo proposito, consiste nel credere che il nuovo sistema da edificare debba avere per base le dottrine dei legisti e dei metafisici. Tale errore perdura soltanto perché non si risale abbastanza in alto nella serie delle osservazioni politiche e perché i fatti generali non sono esaminati abbastanza profondamente, o, per meglio dire, perché i ragionamenti politici non sono ancora fondati sui fatti storici generali. Altrimenti non ci si potrebbe sbagliare al punto da considerare una modificazione del sistema sociale, una modificazione che ha avuto tutto il suo effetto e che non può più avere alcuna funzione, come un vero cambiamento di questo sistema.

I legisti e i metafisici tendono a scambiare la forma per la sostanza, e la parola per le cose. Di qui l'idea, generalmente ammessa, della molteplicità quasi infinita dei sistemi politici. Ma, di fatto, non ci sono e non possono esserci che due sistemi

di organizzazione sociale realmente distinti, il sistema feudale o militare, e il sistema industriale; e in campo spirituale, un sistema di credenze e un sistema di dimostrazioni positive. Tutta la possibile durata della specie umana civile è necessariamente divisa fra questi due grandi sistemi sociali. Non vi sono in effetti per una nazione, come per un individuo, che due scopi per agire, o la conquista o il lavoro, ai quali corrispondono spiritualmente o le cieche credenze, o le dimostrazioni scientifiche, fondate cioè su osservazioni positive. Ora, bisogna che sia mutato lo scopo dell'azione generale, perché lo sia anche realmente il sistema sociale. Tutti gli altri perfezionamenti, per importanti che possano essere, non sono che modificazioni, cioè, cambiamenti di forma e non di sistema. La metafisica può soltanto far vedere le cose in modo diverso grazie alla poco felice abilità che essa possiede nel confondere ciò che deve essere distinto e nel distinguere ciò che deve essere confuso.

Mentre il sistema feudale o militare era in pieno vigore, la società è stata organizzata in modo chiaro e caratteristico, poiché ha avuto a quei tempi uno scopo d'azione chiaro e determinato, quello di esercitare una grande azione militare, scopo per il quale tutte le parti del corpo politico sono state coordinate. Essa tende a organizzarsi anche oggi in un modo più perfetto, e non meno chiaro e caratteristico, per lo scopo della produzione, verso il quale saranno ugualmente dirette insieme tutte le forze sociali. Ma dalla decadenza del sistema feudale o militare fino ad oggi, la società non è stata realmente organizzata, poiché l'ordine politico, essendosi occupato dei due scopi simultaneamente, non ha avuto che un carattere falso. Ora ciò che era utile e anche necessario come stato di cose transitorio e preparatorio, diverrebbe evidentemente assurdo come sistema permanente, oggi che la transizione è veramente terminata nei suoi aspetti principali. È là che conducono tuttavia le dottrine dei legisti e dei metafisici.

Non lo si ripeterà mai abbastanza, la società ha bisogno di uno scopo per l'azione, senza il quale non vi è alcun sistema politico<sup>c</sup>. Ora, legiferare non è affatto un scopo, non può essere

c. Bonaparte aveva capito questa verità fondamentale quando aveva tentato di ricostituire il sistema feudale e teologico. Solamente ne aveva

che un mezzo. Non sarebbe strano che, come risultato di tutti i progressi della civiltà, gli uomini fossero arrivati oggi a riunirsi in società con lo scopo di fare leggi gli uni agli altri?<sup>d</sup> Sarebbe

fatta una falsa applicazione risultante più dalla sua incapacità che dalla sua ambizione, poiché la sua educazione l'aveva messo in grado di conoscere quale deve essere oggi la direzione dell'attività di un capo di una nazione civile. All'epoca in cui noi ci troviamo, un ambizioso fa il militare se si sente incapace e l'industriale se si considera capace.

d. Si dirà senza dubbio che lo scopo del contratto sociale sarebbe, in questa ipotesi, di assicurare il mantenimento della libertà. Questo significa ruotare sempre nello stesso cerchio di idee e scambiare un ordine di cose transitorio per il sistema da costituire.

Il mantenimento della libertà ha dovuto essere oggetto della massima sollecitudine, finché il sistema feudale e teologico ha conservato qualche forza, perché allora la libertà era esposta ad attacchi gravi e continui. Ma oggi non può più esistere la stessa ansia occupandosi dell'instaurazione del sistema industriale e scientifico, dal momento che questo sistema deve apportare, di tutta necessità, e senza occuparsene direttamente, il massimo grado di libertà sociale, sia temporale che spirituale. In un tale ordine di cose, un grande apparato di disposizioni politiche unicamente destinato a salvaguardare la libertà da attacchi a cui non potrebbe più essere seriamente esposta, sembrerebbe molto al combattimento di Don Chisciotte contro i mulini a vento.

D'altronde, in nessun caso, il mantenimento delle libertà individuali può rappresentare lo scopo del contratto sociale. La libertà, considerata dal suo vero punto di vista, è una conseguenza della civiltà, è progressiva come lei, ma non saprebbe esserne lo scopo. Non ci si associa solo per essere liberi. I selvaggi si associano per cacciare, per fare la guerra, ma certamente non per procurarsi la libertà; poiché, da questo punto di vista, farebbero meglio a mantenersi isolati. È necessario uno scopo all'attività e, lo ripeto, la libertà non potrebbe esserne uno, essendone già compresa. Infatti la vera libertà non consiste nel restare con le braccia incrociate, se lo si vuole, nell'associazione; una tale tendenza deve essere severamente repressa ovunque esista; essa consiste invece nello sviluppare senza ostacoli e in tutta l'estensione possibile, una capacità temporale o spirituale utile all'associazione.

Osserviamo inoltre che man mano che la civiltà compie dei progressi, la suddivisione del lavoro, considerata nel campo spirituale come in quello temporale, e dal punto di vista più generale, aumenta nella stessa proporzione. Ne risulta necessariamente che gli uomini dipendono meno gli uni dagli altri individualmente, ma che ognuno di essi dipende di più dalla massa, esattamente sotto lo stesso rapporto. Infatti, l'idea vaga e metafisica di libertà, quale è oggi in voga, se la si continuasse a prendere come base delle dottrine politiche, tenderebbe eminentemente a ostacolare l'azione della massa sugli individui. Da questo punto di vista, sarebbe

questo, senza dubbio, la più sublime mistificazione. Non sembrerebbe forse di vedere degli uomini riuniti seriamente per trac-

contraria allo sviluppo della civiltà e all'organizzazione di un sistema ben ordinato, che esige che le parti siano fortemente legate insieme e alla sua dipendenza.

Non parlo della libertà politica, perché è troppo evidente che essa può ancora molto meno della libertà individuale essere considerata come uno scopo di associazione. Del resto, posso fare osservare a questo proposito, come tendenza a caratterizzare il vero stato delle cose, che il diritto di occuparsi degli affari pubblici senza una precisa condizione di capacità, conferito, in teoria, a ogni cittadino come un diritto *naturale*, e limitato soltanto nell'esercizio, ma sempre senza una precisa condizione di capacità, è la prova più completa e più tangibile della vaghezza e dell'incertezza in cui si trovano ancora le idee politiche. Si sarebbe mai potuto pensare, senza questo motivo, di dichiarare in termini a dire il vero distorti, ma il cui senso non lascia dubbi, che non è necessaria alcuna capacità naturale o acquisita per ragionare sulla politica?

Perché non si proclama che i Francesi che pagano mille franchi di tasse dirette sono idonei a fare scoperte nel campo chimico, mentre si stabilisce in fondo un principio del tutto simile in politica, che è tuttavia molto più difficile e importante della chimica? Per quale motivo? perché le condizioni di capacità necessarie per occuparsi della chimica sono chiare mentre quelle relative alla politica non lo sono. E da che cosa dipende questa differenza? dal fatto che la chimica è oggi una scienza positiva, mentre la politica è soltanto una dottrina congetturale, che non merita il nome di scienza.

È proprio della metafisica, appunto perché non insegna nulla di reale, persuadere che si è adatti a tutto senza aver bisogno di studiare nulla in modo particolare. La circostanza notevole che ho appena indicato esiste oggi soltanto più per la politica e la filosofia, sua madre, perché esse sole, tra tutti i rami del nostro sapere, sono ancora rimaste metafisiche. Ma si può osservare un fatto analogo per le scienze oggi più positive, nell'epoca in cui esse ancora si trovavano sotto il dominio tenebroso della metafisica. Le condizioni di capacità necessarie per avere il diritto di coltivarle non sono divenute chiare e precise e non hanno cessato di essere universalmente soggette a contestazione, se non quando queste scienze hanno preso il carattere positivo o d'osservazione. Deve essere assolutamente lo stesso per la politica. Si può sostenere oggi, senza coprirsi di ridicolo, che la scienza politica è innata o che basta essere nati Francesi per essere in grado di ragionare: un tale modo di parlare è persino ritenuto patriottico. Ma quando la politica sarà salita al rango delle scienze di osservazione, il che non potrebbe oggi tardare a verificarsi, le condizioni di capacità diventeranno chiare e determinate e lo studio della politica sarà esclusivamente affidato a una classe speciale di scienziati che imporranno il silenzio alle chiacchiere.

ciare nuove regole per gli scacchi, e che si credessero dei giocatori? Un'assurdità così evidente è nondimeno naturale, e di conseguenza scusabile nei legisti, il cui giudizio è normalmente viziato dall'abitudine a considerare soltanto la forma. Ma il prolungarsi di un tale errore non sarebbe assolutamente scusabile negli industriali, abituati, al contrario, a considerare in tutto soltanto la sostanza.

Ritorniamo dunque al giusto modo di vedere le cose. Notiamo che l'influenza dei legisti e dei metafisici è stata per molto tempo utile nel modificare il sistema feudale e teologico e nel facilitare con questo lo sviluppo del sistema industriale e scientifico. Ma notiamo pure che, per questo stesso fatto, quest'influenza era destinata a cessare dopo aver raggiunto il suo scopo e di conseguenza ha perso oggi tutta la sua utilità, poiché la modificazione dell'antico sistema è tale che non ha più forza sufficiente per continuare a servire di base alla società, e il nuovo sistema è così sviluppato che attende soltanto più un incitamento all'azione per porsi a capo del corpo sociale. I legisti e i metafisici hanno protetto il nuovo sistema alla sua origine contro l'azione dell'antico sistema nella pienezza dell'età; ma dopo che il bambino è divenuto adulto e l'uomo maturo è divenuto infermo, ogni intromissione è inutile e nociva, e il nuovo uomo deve trattare direttamente con il vecchio.

In effetti, oggi, l'intromissione dei legisti e dei metafisici tra l'antico sistema e il nuovo è la causa principale dell'inestricabile confusione delle idee politiche; è essa che ci nasconde l'inizio del regime industriale. Ma non appena questo intermediario sarà allontanato, non appena i rapporti tra i due sistemi opposti diverranno diretti, tutto questo caos si districcherà come per incanto. Ci si spiegherà, ci si capirà; non si penserà più che una società possa sussistere senza uno scopo per l'azione; e si noterà che occorre occuparsi senza indugio di organizzarsi per lo scopo industriale, dal momento che oggi l'antico scopo militare non può più esistere. Le classi feudali e teologiche capiranno di non poter lottare in alcun modo contro gli industriali e gli scienziati per impedire la costituzione definitiva del nuovo sistema. Gli industriali e gli scienziati capiranno a loro volta che devono compensare le antiche classi al termine della loro carriera politica facilitando loro l'ingresso nella nuova carriera.



Ho forse insistito troppo, per il momento, sul fatto fondamentale che ho esaminato. Ma è di tale importanza per il chiarimento delle idee politiche, che non saprei rimpiangere questa divagazione. Spero che essa faciliterà la comprensione del mio lavoro, indicando al lettore il punto esatto di contrasto con le idee generalmente ammesse; poiché questa esposizione ha come scopo essenziale di precisare, più chiaramente di quanto avrei potuto fare in qualsiasi altro modo, il vero carattere del sistema industriale facendo sentire la differenza assoluta che lo distingue dal sistema vagamente liberale, con il quale si tende a confonderlo. In una parola, ho voluto far notare il distacco tra la politica scientifica, basata su delle serie coordinate di fatti storici generali, e la politica metafisica, fondata su supposizioni astratte più o meno vaghe e più o meno infondate, che sono soltanto una sfumatura della teologia.

In tutto quello che precede, ho considerato il grande movimento morale, al quale la società è oggi chiamata, soltanto dal punto di vista del cambiamento fondamentale che si deve attuare nelle dottrine. Ma vi è un altro punto di vista che non devo trascurare di indicare con poche parole in questa Prefazione.

Le idee e i sentimenti sono tra di loro necessariamente interdipendenti. Ogni grande fermento nelle idee ne esige uno simile nei sentimenti. Da questo punto di vista la filantropia è il complemento e l'aiuto indispensabile della filosofia. Per determinare il grande movimento filosofico che deve avere come oggetto il rinnovamento delle idee generali, è indispensabile che l'attività filantropica si sviluppi in tutti gli uomini suscettibili di sentimenti elevati e generosi. Il declino delle dottrine generali antiche ha permesso il diffondersi dell'egoismo, che invade di giorno in giorno la società e che si oppone eminentemente alla formazione delle nuove dottrine. Occorre dunque ricorrere alla filantropia per combatterlo e per abbatterlo. Quest'azione non è meno necessaria di quella della filosofia, e anzi deve precederla. È per questo che ho creduto, fin da questo primo brano del mio lavoro, di dover lanciare un appello ai filantropi, cioè a tutti gli uomini dotati di sentimenti generosi, qualunque sia la loro condizione sociale: che essi appartengano all'antico sistema, o al sistema nuovo, o al sistema di transizione, questo appello concluderà questo primo scritto.

Questo volume si compone di Lettere che sono state inviate alle persone alle quali sono state rivolte, dal mese di giugno 1820 fino al gennaio 1821.

Questa Corrispondenza ha lo scopo di portare con una dolce salita fino al punto di vista più elevato da cui sono considerate le cose nell'*Appello ai filantropi*, che lo conclude.



# THE WEALTH OF NATIONS

ADAM SMITH



## CAPITOLO I

### LA DIVISIONE DEL LAVORO<sup>1</sup>

Sembra che il grandissimo progresso<sup>2</sup> della capacità produttiva del lavoro e la maggiore abilità, destrezza e avvedutezza con le quali esso è ovunque diretto o impiegato siano stati effetti della divisione del lavoro.

Gli effetti della divisione del lavoro, nei rapporti generali della società, si comprenderanno più agevolmente considerando

La divisione del lavoro è la grande causa della sua maggiore capacità produttiva, come si può meglio comprendere con un esempio particolare,

1. Questa espressione, se mai usata prima d'allora, non era consueta. La sua presenza qui è probabilmente dovuta a un passo in MANDEVILLE, *Fable of the Bees*, parte II (1729), dial. VI, pag. 335: « Cleo. ... Una volta che gli uomini sono governati da leggi scritte, tutto il resto segue rapidamente... Nessun gruppo di uomini, quando gode la quiete e nessuno deve temere il suo vicino, starà a lungo senza imparare a dividere e suddividere il suo lavoro. Hor. Non vi comprendo. Cleo. L'uomo, come ho accennato prima, ama naturalmente imitare ciò che vede fare dagli altri, e questa è la ragione per cui i selvaggi fanno tutti la stessa cosa: questo impedisce loro di migliorare la propria condizione, sebbene lo desiderino sempre: ma se uno si applica interamente a far archi e frecce, mentre un altro procura il cibo, un terzo costruisce capanne, un quarto fa vestiti e un quinto utensili, non solo essi diventano utili a vicenda, ma le stesse inclinazioni e impieghi, nello stesso numero di anni, progrediranno molto di più che se fossero promiscuamente seguiti da ognuno dei cinque. Hor. Credo che in questo abbiate perfettamente ragione; e la verità di ciò che dite non è in null'altro altrettanto evidente quanto nella fabbricazione degli orologi, che è giunta a un grado di perfezione più elevato di quello che avrebbe raggiunto se il tutto fosse sempre rimasto occupazione di una persona; e sono persuaso che anche l'abbondanza che abbiamo di pendole e orologi, come pure la loro esattezza e bellezza, siano principalmente dovute alla divisione che è stata fatta di quell'arte in molti rami ». L'indice contiene « Lavoro, L'utilità di dividerlo e suddividerlo ». JOSEPH HARRIS, *Essay upon Money and Coins*, 1757, parte I, § 12, tratta della « utilità di dividere i mestieri » o « dei vantaggi derivanti all'umanità dal suo dedicarsi a occupazioni distinte », ma non usa l'espressione « divisione del lavoro ».

2. Nella 1<sup>a</sup> ed., « progressi ».

in quale maniera essa operi in alcune particolari manifatture. Comunemente si suppone che la divisione del lavoro sia spinta al massimo nelle manifatture secondarie; forse, non in quanto essa sia realmente più spinta in queste che in altre manifatture di maggior importanza; ma perché nelle manifatture secondarie destinate a provvedere ai piccoli bisogni di poche persone soltanto, il numero di addetti deve essere necessariamente piccolo; e coloro che attendono ai differenti rami possono spesso essere riuniti nella stessa officina e posti contemporaneamente sotto lo sguardo dello spettatore. Al contrario, nelle grandi manifatture destinate a provvedere ai grandi bisogni di massa ogni differente ramo impiega un numero di operai talmente elevato che è impossibile raccogliarli tutti nella stessa officina. Raramente si possono osservare ad un tempo più di quelli occupati in un singolo ramo. Quindi, sebbene in queste manifatture<sup>3</sup> il lavoro possa essere realmente suddiviso assai più che in quelle di minore importanza, la divisione non è altrettanto ovvia ed è stata pertanto osservata molto meno.

come quello  
della fabbrica-  
zione degli spil-  
li.

Prendiamo dunque<sup>4</sup> un esempio da una manifattura di scarsa importanza ma in cui la divisione del lavoro è stata molto spesso notata, quella della fabbricazione degli spilli. Un operaio non addestrato in questa attività (della quale la divisione del lavoro ha fatto un mestiere distinto)<sup>5</sup>, né abituato all'uso delle sue macchine (l'invenzione delle quali è probabilmente stata determinata dalla stessa divisione del lavoro), potrebbe forse a malapena, impegnandosi al massimo, fare uno spillo al giorno, e certamente non potrebbe farne venti. Ma nel modo in cui ora viene svolta, non soltanto questa attività è un lavoro specializzato, ma è divisa in molti rami, la maggior parte dei quali parimenti specializzati. Un uomo svolge il filo metallico, un altro lo drizza, un terzo lo taglia, un quarto lo appuntisce, un quinto lo arrota nella parte destinata alla capocchia; per

3. Nella 1ª ed., « Sebbene in esse ».

4. Un'altra e forse più importante ragione di prendere un esempio come quello che segue è la possibilità di presentare il vantaggio della divisione del lavoro in forma statistica.

5. Questa parentesi sarebbe da sola sufficiente a mostrare che sbagliano coloro i quali credono che Smith non abbia incluso nella « divisione del lavoro » la differenziazione degli impieghi.

fare la capocchia occorrono due o tre distinte operazioni; il montarla è un lavoro particolare e il lucidare gli spilli è un altro, mentre mestiere a sé è persino quello di incartarli. La fabbricazione di uno spillo è così divisa in circa diciotto distinte operazioni, che in talune fabbriche sono eseguite da mani distinte, sebbene in altre lo stesso uomo ne esegua talvolta due o tre<sup>6</sup>. Ho visto una piccola fabbrica di questo tipo dove lavoravano soltanto dieci uomini e quindi dove taluni di essi eseguivano due o tre distinte operazioni. Ma sebbene fossero poverissimi e quindi scarsamente attrezzati delle macchine necessarie, essi potevano, applicandosi, fare tra tutti circa dodici libbre di spilli al giorno. In una libbra vi sono oltre quattromila spilli di media grandezza. Quelle dieci persone potevano, quindi, fare complessivamente oltre quarantottomila spilli in un giorno. Ognuno, facendo la decima parte di quarantottomila spilli, faceva quindi in media quattromilaottocento spilli al giorno. Ma se avessero lavorato separatamente e indipendentemente, e se nessuno di loro fosse stato addestrato a questo speciale mestiere, essi certamente non avrebbero potuto fare venti e forse nemmeno uno spillo al giorno ciascuno; cioè certamente nemmeno la duecento-quarantesima parte e forse nemmeno la quattromilaottocentesima parte di ciò che essi sono ora capaci di eseguire in conseguenza di una adeguata divisione e combinazione delle loro differenti operazioni.

Nelle altre arti e manifatture gli effetti della divisione del lavoro sono analoghi a quelli di questa manifattura di poca importanza, sebbene in molte di esse il lavoro non possa essere altrettanto suddiviso né ridotto a tanta semplicità di operazioni. Tuttavia la divisione del lavoro, nella misura in cui può essere introdotta, determina in ogni arte un aumento proporzionale della capacità produttiva del lavoro. La separazione dei di-

L'effetto è analogo in tutte le attività e anche nella divisione delle occupazioni.

6. In ADAM SMITH, *Lectures*, pag. 164, l'attività è divisa, come qui, in diciotto operazioni. Questo numero è stato indubbiamente preso dalla *Encyclopedie*, tomo V (pubblicato nel 1755), voce « Épingle ». L'articolo è attribuito a Delaire, « qui décrit la fabrication de l'épingle dans les ateliers même des ouvriers », pag. 807. In alcune fabbriche la divisione era più sviluppata. In E. CHAMBERS, *Cyclopaedia*, vol. II, 2<sup>a</sup> ed. 1738, e 4<sup>a</sup> ed. 1741, alla voce « Pin », il numero di operazioni separate è venticinque.

6. SMITH.

versi mestieri e occupazioni sembra essersi affermata in conseguenza di questo vantaggio. Inoltre, questa separazione è generalmente portata al massimo nei paesi che godono del più elevato grado di industria e di progresso; ciò che costituisce il lavoro di un uomo in uno stato sociale primitivo, è in generale eseguito da molti in uno stato progredito. In ogni società progredita l'agricoltore non è generalmente altro che agricoltore, il manifattore null'altro che manifattore. Anche il lavoro necessario a ottenere un qualsiasi prodotto finito è quasi sempre diviso tra un gran numero di persone. Quanti differenti mestieri concorrono in ogni ramo della manifattura del lino e della lana, dai produttori di lino e di lana, ai candeggiatori e spianatori del filato, ai tintori e apprettatori del tessuto! Veramente la natura dell'agricoltura non consente altrettante suddivisioni del lavoro, né una separazione così completa tra un mestiere e l'altro come l'industria. È impossibile separare altrettanto nettamente il lavoro dell'allevatore da quello del coltivatore quanto il lavoro del falegname è comunemente separato da quello del fabbro. Il filatore è quasi sempre una persona diversa dal tessitore; ma chi ara, erpica, semina e miete il grano è spesso la stessa persona. Poiché le necessità di queste differenti specie di lavoro sono legate all'andamento stagionale, è impossibile che un uomo possa essere costantemente impiegato in una di esse. Questa impossibilità di separare in modo altrettanto completo e totale tutti i differenti rami del lavoro agricolo è forse la ragione del fatto che l'aumento della capacità produttiva del lavoro in quest'arte non tiene sempre il passo con quello delle manifatture. È vero che le nazioni più ricche eccellono generalmente sui loro vicini tanto nell'agricoltura che nelle manifatture; ma la loro superiorità è comunemente più marcata nelle seconde che nella prima. Le loro terre sono in generale meglio coltivate, ed essendovi dedicato maggior lavoro e maggiori spese esse producono di più in proporzione all'estensione e alla naturale fertilità del suolo. Ma questa<sup>7</sup> superiorità del prodotto è raramente molto più che proporzionale alla superiorità del lavoro e delle spese. In agricoltura, il lavoro del paese ricco

7. Nella 1<sup>a</sup> ed., « la ».

non è sempre molto più produttivo di quello del paese povero; o almeno non è mai altrettanto più produttivo di quanto comunemente lo è nelle manifatture. Il grano del paese ricco non sarà quindi sempre venduto a minor prezzo di quello della stessa qualità del paese povero. Il grano della Polonia, di qualità equivalente, ha lo stesso prezzo di quello della Francia, nonostante la superiore ricchezza e progresso di quest'ultima. Il grano francese, nelle province granarie, è altrettanto buono e in genere venduto all'incirca allo stesso prezzo del grano inglese, sebbene, per ricchezza e progresso, la Francia sia forse inferiore all'Inghilterra. Le terre a grano inglesi<sup>8</sup> sono tuttavia meglio coltivate di quelle francesi, e quelle francesi si dice siano molto meglio coltivate di quelle polacche. Ma sebbene il paese povero, nonostante l'inferiorità della sua coltivazione, possa in qualche misura rivaleggiare col ricco in prezzo e qualità del grano, non può pretendere di fargli concorrenza nelle manifatture; almeno quando queste sono conformi al suolo, al clima e alla situazione del paese ricco. Le sete francesi sono migliori e più a buon mercato di quelle inglesi, perché la manifattura della seta, almeno con gli attuali alti dazi d'importazione della seta grezza, non si adatta altrettanto bene al clima inglese quanto a quello francese<sup>9</sup>. Ma la ferramenta e i pannolani inglesi sono incomparabilmente superiori a quelli francesi e molto più a buon mercato allo stesso grado di bontà<sup>10</sup>. Si dice che la Polonia difetti di manifatture di qualsiasi specie, fatta eccezione di alcune relative alla produzione di grossolani oggetti domestici, dei quali nessun paese può fare a meno.

Questo grande incremento della quantità che, in conseguenza della divisione del lavoro, lo stesso numero di persone è in grado di eseguire<sup>11</sup>, è dovuto a tre differenti circostanze: primo, all'aumento della destrezza di ogni singolo operaio;

Questo vantaggio è dovuto a tre circostanze,

8. Nella 1<sup>a</sup> ed., « le terre », qui e nella riga successiva.

9. Nella 1<sup>a</sup> ed., « perché la manifattura della seta non è adatta al clima dell'Inghilterra ».

10. Nelle *Lectures*, pag. 164, il confronto è tra « ninnoli » inglesi e francesi, cioè piccoli articoli di metallo.

11. La 1<sup>a</sup> ed. mette qui invece che nella riga sopra « in conseguenza della divisione del lavoro ».

secondo, al risparmio del tempo che comunemente viene perso passando da una specie di lavoro all'altro; e, infine, all'invenzione di un gran numero di macchine che facilitano e abbreviano il lavoro mettendo in grado un uomo di fare il lavoro di molti <sup>12</sup>.

r) maggior destrezza,

Innanzitutto, la maggior destrezza dell'operaio incrementa necessariamente la quantità di lavoro che esso può eseguire; e la divisione del lavoro, riducendo il compito di ognuno a qualche semplice operazione, e facendo di questa l'occupazione esclusiva della sua vita, incrementa necessariamente moltissimo la destrezza dell'operaio. Mi è stato assicurato che se un fabbro comune, il quale, sebbene abituato a maneggiare il martello, non si è mai applicato a fare chiodi, fosse in qualche particolare occasione costretto a provarvisi, non sarebbe certamente in grado di fare più di due o trecento chiodi al giorno, e questi di pessima qualità <sup>13</sup>. Un fabbro abituato a fare chiodi, ma la cui esclusiva principale occupazione non sia stata quella di fare chiodi, impegnandovi tutta la diligenza, può raramente fare più di ottocento o mille chiodi al giorno. Ho visto diversi ragazzi sotto i vent'anni, che non si erano mai dedicati ad altro mestiere che a quello di fare chiodi, i quali, volendo, potevano farne oltre duemilatrecento al giorno ciascuno <sup>14</sup>. Tuttavia, far chiodi non è affatto una delle operazioni più semplici. La stessa

12. « Pour la célérité du travail et la perfection de l'ouvrage, elles dépendent entièrement de la multitude des ouvriers rassemblés. Lorsqu'une manufacture est nombreuse, chaque opération occupe un homme différent. Tel ouvrier ne fait et ne fera de sa vie qu'une seule et unique chose; tel autre une autre chose: d'où il arrive que chacune s'exécute bien et promptement, et que l'ouvrage le mieux fait est encore celui qu'on a à meilleur marché. D'ailleurs le goût et la façon se perfectionnent nécessairement entre un grand nombre d'ouvriers, parce qu'il est difficile qu'il ne s'en rencontre quelques-uns capables de réfléchir, de combiner, et de trouver enfin le seul moyen qui puisse les mettre audessus de leurs semblables; le moyen ou d'épargner la matière, ou d'allonger le temps, ou de surfaire l'industrie, soit par une machine nouvelle, soit par une manoeuvre plus commode ». *Encyclopédie*, tomo I (1751), pag. 717, alla voce « Art ». Tutti e tre i vantaggi menzionati nel testo sono qui inclusi.

13. In *Lectures*, pag. 166, « un fabbro di campagna non abituato a far chiodi lavorerà duramente per produrne tre o quattrocento al giorno e anche questi di pessima qualità ».

14. In *Lectures*, pag. 166, « un ragazzo abituato ne farà facilmente due mila e questi incomparabilmente migliori ».



persona aziona il mantice, attizza o regola il fuoco quando occorre, scalda il ferro e forgia ogni parte del chiodo; forgiando la testa essa è inoltre obbligata a cambiare gli attrezzi. Le diverse operazioni in cui è suddivisa la fabbricazione di uno spillo o di un bottone di metallo<sup>15</sup> sono tutte molto più semplici e l'abilità della persona che ha dedicato tutta la vita esclusivamente a questa occupazione è normalmente molto maggiore. La rapidità con cui sono eseguite talune operazioni di queste manifatture è maggiore di quanto coloro che non le hanno mai viste potrebbero supporre possibile a mano d'uomo.

In secondo luogo, il vantaggio ottenuto dal risparmio del tempo comunemente perso nel passare da una specie di lavoro all'altra è molto maggiore di quanto a prima vista potremmo immaginare. È impossibile passare rapidamente da una specie di lavoro all'altra; cioè ad un lavoro eseguito in un luogo differente e con strumenti totalmente differenti. Un tessitore di campagna<sup>16</sup>, che coltiva un piccolo podere, deve perdere molto tempo per spostarsi dal telaio al campo e dal campo al telaio. Quando i due mestieri possono essere eseguiti nello stesso ambiente, lo spreco di tempo è senza dubbio molto minore. Anche in questo caso, tuttavia, esso è assai considerevole. Generalmente uno divaga un poco passando da una occupazione all'altra. Cominciando il nuovo lavoro, raramente è molto attento e impegnato; la sua mente, come si usa dire, non si applica, e per qualche tempo si balocca anziché applicarsi allo scopo. L'abitudine all'indugio e all'applicazione indolente e negligente, che naturalmente o meglio necessariamente è propria a ogni lavoratore agricolo obbligato a cambiare mestiere e strumenti ogni mezz'ora e ad applicarsi in venti differenti modi quasi ogni giorno della sua vita, rende questi quasi sempre trasandato e pigro e incapace di impegnarsi vigorosamente anche nelle circostanze più pressanti. Quindi, indipendentemente dalla mancanza di abilità, questa causa può da sola ridurre considerevolmente la quantità di lavoro che egli è in grado di eseguire.

2) risparmio di tempo,

15. In *Lectures*, pag. 255, si inferisce che il lavoro di fare un bottone era diviso tra ottanta persone.

16. Lo stesso esempio si trova in *Lectures*, pag. 166.

e, 3) impiego di macchine inventate da operai,

In terzo e ultimo luogo, ognuno può comprendere quanto il lavoro venga facilitato e abbreviato con l'applicazione di macchine adeguate. Non è necessario fornire esempi<sup>17</sup>. Mi limiterò a osservare quindi<sup>18</sup> che l'invenzione di tutte le macchine per mezzo delle quali il lavoro è tanto facilitato e abbreviato sembra risalga alla divisione del lavoro. È più probabile che gli uomini riescano a scoprire metodi più facili e spediti per ottenere un qualsiasi oggetto quando tutta l'attenzione della loro mente è diretta a un singolo oggetto che quando essa è dispersa tra una grande varietà di cose. Ma in conseguenza della divisione del lavoro, tutta l'attenzione di ognuno viene naturalmente diretta verso un solo oggetto molto semplice. È allora naturale attendersi che l'uno o l'altro di coloro che sono impiegati in ogni particolare ramo del lavoro debba presto trovare metodi più facili e spediti di eseguire il proprio particolare lavoro, ovunque la natura di esso consenta miglioramenti. Gran parte delle macchine usate<sup>19</sup> nelle manifatture in cui il lavoro è più suddiviso furono originariamente invenzione di operai comuni che, addetti a qualche operazione semplicissima, volgevano naturalmente i pensieri alla ricerca di metodi d'esecuzione più facili e spediti. Chiunque abbia visitato assiduamente queste manifatture deve avere spesso notato macchine bellissime, inventate da questi<sup>20</sup> operai allo scopo di facilitare e accelerare la loro propria parte di lavoro. Nelle prime macchine a fuoco<sup>21</sup> un ragazzo veniva adibito costantemente ad aprire e chiudere alternativamente la comunicazione tra la caldaia e il cilindro, a seconda che il pistone salisse o scendesse. Uno di questi ragazzi, che amava giocare coi compagni, osservò che legando una funicella dal manico della valvola che apriva questa comunicazione ad un'altra parte della macchina, la valvola

17. Esempi sono dati in *Lectures*, pag. 167: « Due uomini e tre cavalli faranno di più in un giorno con l'aratro che venti uomini senza di esso. Il mugnaio col suo servitore farà di più col molino ad acqua di una dozzina col molino a braccia, sebbene anch'esso sia una macchina ».

18. Nella 1<sup>a</sup> ed., « Mi limiterò, quindi a osservare ».

19. Nella 1<sup>a</sup> ed., « macchine impiegate ».

20. Nella 1<sup>a</sup> ed., « da comuni ».

21. Cioè, macchine a vapore.

si apriva e chiudeva senza la sua assistenza e gli permetteva di divertirsi coi compagni. Uno dei maggiori perfezionamenti fatti su questa macchina, dopo la sua invenzione, fu in questa maniera la scoperta di un ragazzo che desiderava risparmiare lavoro<sup>22</sup>.

Non tutti i miglioramenti delle macchine sono stati tuttavia invenzione di coloro che hanno avuto occasione di usarle. Molti perfezionamenti sono dovuti all'inventiva dei costruttori di macchine, da quando la loro costruzione è diventata compito di una particolare professione; e taluni a quella dei cosiddetti filosofi o uomini di speculazione, la cui occupazione non è di fare, ma di osservare ogni cosa. Essi, per questa ragione, sono spesso capaci di combinare insieme le proprietà degli oggetti più distanti e disparati<sup>23</sup>. Nel progresso della società, la filosofia o speculazione diventa, come ogni altra occupazione, il mestiere principale o esclusivo di una particolare classe di cittadini. Come ogni altra occupazione, essa è parimenti suddivisa in un gran numero di rami differenti, ognuno dei quali dà occupazione a un

o da costruttori di macchine e filosofi.

22. Questa graziosa storia è in ogni caso largamente mitica. Sembra ch'essa derivi da un'errata lettura (non necessariamente di Smith) del seguente passo: « Prima solevano lavorare con un pistone nel cilindro rinchiuso in un tubo, il quale saliva quando il vapore era forte, apriva l'iniezione e faceva un colpo; con questo era possibile produrre soltanto sei, otto o dieci colpi al minuto, sinché un ragazzo, Humphry Potter, che accudiva alla macchina, aggiunse un gancio (ch'egli chiamò scoggan) che la biella apriva sempre; e così si potevano produrre quindici o sedici colpi al minuto. Ma stanco di ganci e corde, Mr. Henry Beighton, in una macchina costruita a Newcastle-on-Tyne nel 1718, li eliminò completamente e la biella da sola faceva il tutto molto meglio ». J. T. DESAGULIERS, *Course of Experimental Philosophy*, vol. II, 1744, pag. 533. Dalle pagg. 469 e 471 sembra che prima dell'invenzione della biella il lavoro fosse fatto a mano.

23. Nelle *Lectures*, pag. 167, l'invenzione dell'aratro è congetturabilmente attribuita a un agricoltore e quella del molino a braccia a uno schiavo, mentre l'invenzione della ruota ad acqua e della macchina a vapore è attribuita ai filosofi. Mandeville è molto meno favorevole a questa attribuzione ai filosofi: « Molto di rado lo stesso genere di persone inventa arti e migliorie e investiga la ragione delle cose: l'investigazione è per lo più comunemente praticata da gente pigra e indolente, che ama starsene appartata, odia gli affari e si diletta di speculazione; mentre nelle arti e nelle migliorie nessuno riesce più spesso degli uomini attivi, entusiasti e laboriosi, come quelli che mettono mano all'aratro, fanno esperimenti e danno tutta l'attenzione alle cose che stanno facendo ». *Fable of the Bees*, parte II (1729), dial. III, pag. 151. Egli continua a dare come esempi i progressi nella cottura del sapone, nella tintura, ecc.

particolare gruppo o classe di filosofi e questa suddivisione di occupazioni nella filosofia, come in ogni altra attività, migliora l'abilità e risparmia tempo. Ogni individuo diventa più esperto nel suo particolare ramo, nell'insieme viene fatto maggior lavoro e la scienza viene con ciò considerevolmente incrementata<sup>24</sup>.

Da qui deriva l'opulenza generale di una società ben governata,

È la grande moltiplicazione delle produzioni di tutte le differenti arti, in conseguenza della divisione del lavoro, a dar luogo, in una società ben governata, a quell'universale opulenza che si estende sino alle classi sociali più basse. Ogni operaio può disporre di una grande quantità del proprio lavoro oltre a quella che gli occorre per sè; ed essendo tutti gli operai esattamente nella stessa situazione, egli può scambiare una grande quantità dei suoi beni contro una grande quantità o, ciò che è lo stesso, contro il prezzo di una grande quantità dei beni degli altri. Egli li provvede abbondantemente di ciò che abbisognano e questi lo ricambiano abbondantemente di ciò che egli a sua volta abbisogna, così una generale abbondanza si diffonde attraverso i differenti strati sociali.

presso la quale anche l'abito del lavorante a giornata è il prodotto di un gran numero di operai.

Se si osserva la condizione del più comune artigiano o lavorante a giornata di un paese civile e prospero, si noterà che il numero di persone, una parte della cui industria, sebbene piccola, è stata impiegata nel procurargli questa condizione, va al di là d'ogni possibilità di calcolo. L'abito di lana, che veste il lavorante a giornata, per quanto grossolano e ruvido possa apparire, è ad es. il prodotto del lavoro congiunto di una grande moltitudine di operai. Il pastore, il selezionatore di lana, il pettinatore o cardatore, il tintore, il cardatore di grosso, il filatore, il tessitore, il follatore, l'apprettatore e molti altri devono mettere insieme le loro differenti arti al fine di portare a termine anche

24. Il vantaggio di produrre particolari merci completamente o soprattutto nei paesi naturalmente più idonei alla loro produzione è riconosciuto sotto, pagg. 586, 587, ma non viene osservato il fatto che la divisione del lavoro è necessaria al suo conseguimento. Il fatto che la divisione del lavoro consente di destinare differenti operai esclusivamente alla specie di lavoro per la quale sono meglio adatti per qualità non acquisite con l'educazione e la pratica, come età, sesso, misura e forza, è in parte ignorato e in parte negato sotto, pagg. 93-95. Lo svantaggio della divisione del lavoro o specializzazione è trattato sotto, pagg. 949, 950.

solo questa produzione casalinga. Quanti mercanti e vetturali devono inoltre essere stati impiegati per trasportare i materiali da qualcuno di questi operai ad altri che spesso vivono in parti remotissime del paese! In particolare, quanto commercio e navigazione, quanti costruttori di navi, marinai, velai, cordai, devono essere stati impiegati al fine di mettere insieme le differenti sostanze usate dal tintore, spesso provenienti dagli angoli più remoti della terra! Quale varietà di lavoro è pure necessaria per produrre gli strumenti del più infimo di questi operai! Per tacere di macchine così complicate come le navi, il molino del follatore, o anche il telaio del tessitore, basti riflettere alla varietà di lavoro necessaria a formare anche solo quella macchina semplicissima che sono le forbici con le quali il pastore tosa le pecore. Il minatore, il costruttore della fornace per fondere il minerale, il taglialegna, il bruciatore del carbone da usare nella fonderia, il fabbricante e il posatore di mattoni, gli operai che accudiscono la fornace, il costruttore del molino, il fonditore, il fabbro, tutti devono unire le loro differenti arti per produrle. Se, allo stesso modo, esaminassimo tutte le differenti parti del suo vestito e del suo mobilio, la ruvida camicia di tela che porta sulla pelle, le scarpe che calza, il letto in cui dorme e tutte le differenti parti che lo compongono, la graticola sulla quale prepara le vivande, il carbone che usa a questo scopo, scavato dalle viscere della terra e portato a lui forse da lontano per mare e per terra, tutti gli altri utensili della sua cucina, tutta l'attrezzatura della sua tavola, i coltelli e le forchette, i piatti di terracotta o di peltro sui quali serve e apporciona le vivande, le differenti mani impiegate nel preparare il suo pane e la sua birra, la finestra di vetro che lascia entrare il caldo e la luce e tiene fuori il vento e la pioggia, con tutte le conoscenze e l'arte richieste per preparare questa bella e felice invenzione senza la quale queste parti settentrionali del mondo difficilmente avrebbero potuto dare una abitazione confortevole, insieme a tutti gli strumenti di tutti i differenti operai impiegati nel produrre queste differenti comodità; insomma, se esaminiamo tutte queste cose e consideriamo quale varietà di lavoro è impiegato in ognuna di esse, ci renderemo conto che senza l'assistenza e la cooperazione di molte migliaia di persone anche

l'essere più meschino di un paese civile non potrebbe godere nemmeno del tenore di vita di cui comunemente gode, che noi erroneamente riteniamo semplice e facile. Invero, rispetto al lusso stravagante del grande, il suo tenore di vita deve senza dubbio apparire estremamente semplice e facile; e tuttavia può forse essere vero che il tenore di un sovrano europeo non sempre supera quello di un contadino industrioso e frugale, quanto il tenore di quest'ultimo supera quello di molti re africani, signori assoluti della vita e della libertà di migliaia di nudi selvaggi<sup>25</sup>.

25. Questo paragrafo è stato probabilmente tolto completamente dal ms. delle lezioni dell'autore. Sembra basato su MUN, *England's Treasure by Forraign Trade*, cap. III, in fine; LOCKE, *Civil Government*, § 43; MANDEVILLE, *Fable of the Bees*, parte I, Nota P, 2<sup>a</sup> ed., 1723, pag. 182, e forse HARRIS, *Essay upon Money and Coins*, parte I, § 12. Vedi *Lectures*, pagg. 161-162 e note.

## CAPITOLO II

### IL PRINCIPIO CHE DETERMINA LA DIVISIONE DEL LAVORO

Questa divisione del lavoro, da cui derivano tanti vantaggi, non è originariamente l'effetto di una saggezza umana che prevede e persegue quella generale opulenza che essa determina<sup>1</sup>. È la conseguenza necessaria, sebbene assai lenta e graduale, di una certa propensione della natura umana che non persegue una utilità così estesa: la propensione a trafficare, barattare e scambiare una cosa con un'altra.

La divisione del lavoro deriva dalla propensione della natura umana a scambiare.

Se questa propensione sia uno di quei principî originari della natura umana che non si possono ricondurre ad altre cause; o se, come sembra più probabile, essa sia conseguenza necessaria della facoltà della ragione e della parola, non è compito del nostro presente argomento di indagare. Essa è comune a tutti gli uomini e non si ritrova in nessun'altra razza di animali, che non sembrano conoscere né questa né qualsiasi altra specie di intesa. Due levrieri che rincorrono la stessa lepre dànno talvolta l'impressione di agire di mutuo accordo. Ognuno la volge verso il compagno o cerca di intercettarla quando il suo compagno la spinge verso di lui. Questo, tuttavia, non è l'effetto di un accordo, ma la convergenza accidentale della loro

Solo nell'uomo esiste questa propensione.

1. Non è cioè l'effetto di un regolamento consapevole dello stato o della società, come la « legge di Sesostri » secondo la quale ognuno dovrebbe seguire l'impiego del padre, richiamata nel passo corrispondente delle *Lectures*, pag. 168. La negazione che sia l'effetto della saggezza individuale quello di riconoscere il vantaggio di esercitare attitudini naturali speciali viene più sotto, pag. 94.

passione sullo stesso oggetto in quel momento particolare. Nessuno ha mai visto un cane fare con un altro cane uno scambio leale e deliberato di un osso contro un altro<sup>2</sup>. Nessuno ha mai visto un animale esprimere con gesti e grida naturali a un altro: questo è mio, quello è tuo; sono disposto a dare questo per quello. Quando un animale desidera ottenere qualcosa da un uomo o da un altro animale, non ha altri mezzi di persuasione se non quello di ottenere il favore di chi può rendergli il servizio. Il cucciolo lusinga la madre e il bracco tenta in mille modi di attrarre l'attenzione del padrone intento a desinare quando sente bisogno di cibo. L'uomo talvolta usa le stesse arti coi suoi simili, e quando non ha altro modo di indurli a secondare le sue inclinazioni, si sforza di ottenere il consenso con attenzioni servili e lusinghe. Egli tuttavia non può agire così in ogni occasione. Nella società civile ha continuamente bisogno della cooperazione e dell'assistenza di un gran numero di persone, mentre la durata di tutta la sua vita gli basta appena a guadagnarsi l'amicizia di pochi. In quasi tutte le altre razze di animali ogni individuo, raggiunta la maturità, è interamente indipendente e nel suo stato naturale non gli occorre l'assistenza di altre creature. Ma l'uomo ha un bisogno quasi costante dell'aiuto dei suoi simili, ed invano se l'aspetterebbe soltanto dalla loro benevolenza. Potrà più probabilmente riuscirci se può indirizzare il loro egoismo a suo favore, e mostrare che per loro è vantaggioso fare ciò che egli richiede. Chiunque propone a un altro una transazione di qualsiasi specie, procede così. Un'offerta del genere significa: dammi ciò di cui ho bisogno e avrai questo che ti occorre. In questo modo otteniamo dagli altri la massima parte dei servizi di cui abbiamo bisogno. Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro desinare, ma dalla considerazione del loro interesse personale. Non ci rivolgiamo alla loro umanità ma al loro egoismo, e parliamo dei loro vantaggi e mai delle nostre necessità. Nessuno all'infuori del mendicante sceglie di dipendere dalla benevolenza dei suoi concittadini. E nemmeno il mendicante dipende interamente da essa. È vero che

2. Non è affatto chiaro quale scopo ci sarebbe nello scambiare un osso con un altro.



la carità della gente di cuore gli fornisce l'intero fondo della sua sussistenza. Ma sebbene in questo modo venga in definitiva provveduto di tutto il necessario, questo non avviene né può avvenire man mano che ne sente bisogno. La maggior parte dei suoi bisogni sono soddisfatti alla stessa maniera di quelli degli altri, con accordo, baratto e acquisto. Con il denaro che uno gli dà, acquista da mangiare. I vecchi abiti che gli regala un altro li scambia con altri vecchi abiti che gli vanno meglio, o con l'alloggio o viveri o denaro col quale poter acquistare viveri o vestiti o alloggio quando ne ha bisogno<sup>3</sup>.

La divisione del lavoro è determinata dalla stessa disposizione a trafficare per la quale con l'accordo, il baratto e l'acquisto otteniamo dagli altri la maggior parte dei servizi reciproci di cui abbiamo bisogno. In una tribù di cacciatori o di pastori, ad esempio, qualcuno fa archi e frecce con maggior rapidità e destrezza di tutti gli altri, e frequentemente li scambia coi suoi compagni per bestiame o cacciagione. Egli trova che in questa maniera può ottenere più bestiame e cacciagione che se andasse egli stesso a cacciare. In considerazione del suo proprio interesse, dunque, la fabbricazione di archi e di frecce diventa la sua attività principale, ed egli diventa una specie di armaiolo. Un altro eccelle nel fabbricare le strutture e i tetti delle piccole capanne o case trasportabili. In questo modo egli si rende utile ai suoi vicini che lo remunerano nella stessa maniera con bestiame e cacciagione, fintanto che trova conveniente dedicarsi interamente a questa occupazione e diventare una specie di falegname costruttore di case. Allo stesso modo un terzo diventa fabbro o calderaio; un quarto conciatore o spianatore di cuoi o pelli, la parte principale del vestiario dei selvaggi. E così la certezza di poter scambiare tutta la quantità del prodotto del proprio lavoro che eccede il personale consumo per parti del prodotto del lavoro di altri di cui si può aver bisogno, incoraggia tutti ad applicarsi a una occupazione particolare e a coltivare e perfezionare il proprio talento o ingegno per quella particolare specie di attività<sup>4</sup>. La differenza dei talenti

Essa è incoraggiata dall'egoismo e porta alla divisione del lavoro

determinando così differenze di talento più rilevanti delle differenze naturali,

3. Questo paragrafo è preso dalle *Lectures*, pag. 169. Si fonda su MANDEVILLE, *Fable of the Bees*, parte II (1729), dial. VI, pagg. 421, 422.

4. *Lectures*, pagg. 169-170.

naturali dei diversi uomini è in realtà molto minore di quanto si supponga; e l'ingegno assai differente, che sembra distinguere gli uomini di diverse professioni quando raggiungono la maturità, in molti casi non è tanto la causa quanto l'effetto della divisione del lavoro<sup>5</sup>. La differenza tra i caratteri più dissimili, per esempio, tra un filosofo e un facchino, sembra sia imputabile non tanto alla natura quanto all'abitudine, al costume e all'educazione. Appena venute al mondo, e per i primi sei o dieci anni della loro esistenza, queste persone erano forse<sup>6</sup> assai simili, e né i loro genitori né i loro compagni di gioco potevano notare nessuna grande differenza. Attorno a quell'età o poco dopo esse furono destinate ad occupazioni differentissime. La differenza dei talenti si rende allora percepibile e aumenta gradualmente fino al punto che la vanità del filosofo preferisce ignorare qualsiasi somiglianza. Ma senza la disposizione a trafficare, barattare e scambiare ogni uomo avrebbe dovuto procurarsi da solo tutti i mezzi di sussistenza e di comodo. Tutti avrebbero dovuto svolgere le stesse mansioni e lo stesso lavoro, e non si sarebbero avute quelle grandi differenze di attività che sole determinano le grandi differenze di talenti<sup>7</sup>.

e rendendole  
utili.

Questa disposizione che forma la differenza dei talenti, tanto notevole tra uomini di differenti professioni, è la stessa disposizione che la rende utile. Molte razze di animali ritenuti tutti della stessa specie ricevono dalla natura una diversità di caratteri molto più marcata di quella che sembra manifestarsi tra gli uomini prima dell'affermarsi del costume e dell'educazione. Per natura un filosofo non differisce da un facchino in talento e inclinazioni neppure la metà di quanto un mastino differisce da un levriere o un levriere da un bracco o quest'ultimo da un cane pastore. Queste differenti razze di animali, tuttavia, sebbene tutte della stessa specie, sono di scarsa utilità reciproca. La forza di un mastino non è minimamente aiutata né dalla velocità del

5. Questo è apparentemente diretto contro HARRIS, *Money and Coins*, parte I, § 11, ed è conforme al modo di vedere di HUME, il quale domanda ai lettori di « considerare come gli uomini siano pressoché uguali nella forza fisica, e anche nelle loro capacità e facoltà mentali, prima che queste siano coltivate con l'educazione ». « Of the Original Contract », in *Essays, Moral and Political*, 1748, pag. 291.

6. « Forse » è omissso nelle edd. 2<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> e ripristinato nell'errata alla 4<sup>a</sup> edizione.

7. *Lectures*, pagg. 170, 171.

levriere né dalla sagacità del bracco né dalla docilità del cane pastore. Gli effetti di questi differenti caratteri e talenti, mancando la capacità o disposizione a barattare e scambiare, non possono essere riuniti e contribuire minimamente a migliorare il benessere e le comodità della specie. Ogni animale è ancora costretto a sostenersi e difendersi da solo, separatamente e indipendentemente, e non trae nessuna specie di vantaggio da quella varietà di talenti coi quali la natura ha caratterizzato i suoi simili. Tra gli uomini, invece, gli ingegni più dissimili sono vicendevolmente utili; i differenti prodotti dei loro rispettivi talenti, per la generale disposizione a trafficare, barattare e scambiare formano, per così dire, un fondo comune, dove ognuno può all'occorrenza acquistare parte del prodotto dei talenti altrui.

### CAPITOLO III

## LA DIVISIONE DEL LAVORO È LIMITATA DALL'ESTENSIONE DEL MERCATO

La divisione del lavoro è limitata dalla capacità di scambio.

Poiché è la capacità di scambiare che determina la divisione del lavoro, la misura di questa divisione è sempre necessariamente limitata dall'entità di questa capacità o, in altre parole, dall'estensione del mercato. Quando il mercato è assai ristretto, nessuno può essere invogliato a dedicarsi interamente a una occupazione stante l'impossibilità di scambiare tutta l'eccedenza del prodotto del proprio lavoro rispetto al proprio consumo contro parti del prodotto del lavoro altrui di cui abbisogna.

Alcune attività possono essere svolte soltanto nelle città.

Vi sono alcune attività, anche del genere più basso, che possono essere esercitate solo in una grande città. Un facchino, ad esempio, non può trovare impiego e sussistenza in nessun altro luogo. Per lui il villaggio è una sfera troppo ristretta; anche una comune città commerciale è raramente abbastanza grande da consentirgli un'occupazione costante. Nelle case solitarie e nei villaggi piccolissimi sparsi in zone così deserte come le montagne della Scozia ogni agricoltore deve essere il macellaio, il fornaio e il birraio della propria famiglia. In luoghi siffatti difficilmente si potrà trovare un fabbro, un falegname o un muratore a meno di 20 miglia da un altro dello stesso mestiere. Le famiglie sparse che vivono a otto o dieci miglia di distanza dal loro prossimo devono imparare a eseguire da sole una gran quantità di piccoli lavori per i quali, in paesi più popolosi, domanderebbero l'assistenza di altri operai. Gli operai di campagna

sono quasi ovunque costretti ad applicarsi a tutte le diverse branche di industria che abbiano abbastanza affinità tra loro da poter impiegare all'incirca la stessa specie di materiali. Il falegname di campagna si occupa di qualsiasi lavoro fatto col legno; un fabbro di campagna di qualsiasi specie di lavoro fatto col ferro. Il primo non è soltanto falegname, ma mobiliere, ebanista e anche intagliatore, come pure fabbricante di ruote, aratri, carri e carrozze. Le occupazioni del secondo sono anche più varie. È impossibile vi possa essere un mestiere come quello del chiodaiolo nelle parti remote e interne delle montagne scozzesi. Alla media di mille chiodi al giorno e trecento giornate lavorative l'anno un chiodaiolo farebbe trecentomila chiodi l'anno. Ma in tale luogo gli sarebbe impossibile venderne mille in un anno, cioè quanti ne fa in un giorno di lavoro.

Attraverso il trasporto per via d'acqua si apre a ogni sorta di industria un mercato più esteso di quanto possa consentire il solo trasporto via terra; è quindi per questo che l'industria di ogni tipo comincia naturalmente a diversificarsi e a progredire lungo la riva del mare e dei fiumi navigabili, e frequentemente non passa molto tempo prima che questi sviluppi si estendano nelle parti interne del paese. Un carro a ruota larga, guidato da due uomini e trainato da otto cavalli, in circa sei settimane porta tra Londra ed Edimburgo quasi quattro tonnellate di merci fra andata e ritorno. All'incirca nello stesso tempo una nave equipaggiata con sei o otto uomini, che va dal porto di Londra a quello di Leith, frequentemente porta tra andata e ritorno duecento tonnellate di merci. Quindi, per via d'acqua, sei o otto uomini, possono portare nelle due direzioni tra Londra e Edimburgo nello stesso tempo la stessa quantità di merci di cinquanta carri a ruota larga, condotti da cento uomini e trainati da quattrocento cavalli<sup>1</sup>. Su duecento tonnellate di merce, trasportate via terra nel modo meno costoso da Londra a Edimburgo, si deve dunque calcolare il mantenimento di cento uo-

Il trasporto per via d'acqua espande il mercato,

1. La superiorità del trasporto marittimo è qui notevolmente inferiore che nelle *Lectures*, pag. 172, ma è probabilmente ancora esagerata. W. PLAYFAIR, nell'ed. 1805, vol. I, pag. 29 della *Wealth of Nations*, dice che un carro del tipo descritto poteva portare otto tonnellate, ma naturalmente bisogna tenere un poco conto di trent'anni di miglioramenti stradali.

mini per tre settimane e inoltre, ciò che è all'incirca uguale al mantenimento, il deperimento dei quattrocento cavalli e dei cinquanta carri. Mentre, sulla stessa quantità di merce trasportata via acqua, si deve calcolare soltanto il mantenimento di sei o otto uomini e l'usura di una nave da 200 tonnellate di stazza, oltre al valore del maggior rischio o la differenza dell'assicurazione tra il trasporto via terra e via acqua. Se non vi fosse altra comunicazione tra quei due paesi all'infuori che via terra, e pertanto non si potesse trasportare nessuna merce dall'uno all'altro eccetto quelle il cui prezzo è molto elevato in rapporto al peso, essi potrebbero svolgere soltanto una piccola parte del commercio attualmente esistente<sup>2</sup> tra loro, e conseguentemente potrebbero esercitare soltanto un incentivo assai minore rispetto a quello che attualmente esercitano sulle loro rispettive industrie. Non potrebbe esserci che poco o nessun commercio di qualsiasi specie tra le parti del mondo distanti fra di loro. Quali merci potrebbero consentire il costo del trasporto via terra tra Londra e Calcutta<sup>3</sup>? O se ve ne fossero di talmente preziose da essere in grado di consentire questo costo, con quale sicurezza potrebbero essere trasportate attraverso i territori di tante nazioni barbare? Quelle due città, tuttavia, svolgono attualmente un considerevole commercio<sup>4</sup> e, consentendo un mercato l'una all'altra, esercitano un grande incentivo sulle loro rispettive industrie.

e così i primi progressi si verificano sulle coste o lungo i fiumi navigabili,

Poiché tali sono dunque i vantaggi del trasporto via acqua, è naturale che i primi progressi dell'arte e dell'industria si debbano avere dove questa possibilità apre l'intero mondo al mercato dei prodotti di ogni specie di lavoro e che essi si estendano solo tardi all'entroterra del paese. Le parti dell'entroterra di un paese possono rimanere per lungo tempo senz'altro mercato per la maggior parte delle loro merci all'infuori del paese che li circonda e li separa dalla costa del mare e dai grandi fiumi navigabili. L'estensione del loro mercato è dunque per lungo tempo necessariamente in proporzione alla ricchezza

2. Nella 1<sup>a</sup> ed., « che è attualmente esercitato ».

3. PLAYFAIR, *op. cit.*, pag. 30, dice che considerando i viaggi interni ed esterni le merci venivano trasportate da Londra a Calcutta via mare allo stesso prezzo (12 s. per cwt.) che da Londra a Leeds via terra.

4. Nella 1<sup>a</sup> ed., « svolgono insieme un commercio assai considerevole ».

e alla densità demografica di quel paese, e conseguentemente il loro progresso deve sempre essere secondo al progresso di quel paese. Nelle nostre colonie del Nordamerica le piantagioni hanno costantemente seguito o la costa del mare o le sponde dei fiumi navigabili e raramente si sono spinte a molta distanza dall'una o dalle altre.

I popoli che, secondo la storia più autentica, sembra siano stati i primi a incivilirsi, furono quelli attorno alle coste del Mediterraneo. Quel mare, di gran lunga il più grande mare interno del mondo conosciuto, non avendo maree e conseguentemente non avendo onde all'infuori di quelle causate dal vento <sup>5</sup>, era, per la calma della superficie come pure per la quantità delle sue isole e la prossimità delle spiagge circostanti, estremamente favorevole alla navigazione nascente del mondo; quando, ignorando la bussola, gli uomini temevano di abbandonare la vista della costa, e l'imperfezione dell'arte nautica li tratteneva dall'affrontare le impetuose onde dell'oceano. Passare oltre le colonne d'Ercole, cioè navigare fuori dallo stretto di Gibilterra, fu, nel mondo antico, considerata per lungo tempo una prodigiosa e pericolosissima impresa. Persino i fenici e i cartaginesi, i navigatori e costruttori di navi più abili di quei tempi antichi, lo tentarono soltanto molto tardi, ed essi furono per molto i soli a tentarlo.

per esempio fra gli antichi popoli sulle coste del Mediterraneo.

Di tutti i paesi della costa del Mar Mediterraneo, l'Egitto sembra sia stato il primo in cui l'agricoltura o le manifatture fossero coltivate e progredite in grado considerevole. In nessun punto l'Alto Egitto si estende oltre poche miglia dal Nilo e nel Basso Egitto quel grande fiume si dirama in molti differenti canali <sup>6</sup> che, con pochi adattamenti, sembra abbiano consentito la comunicazione via acqua non soltanto tra tutte le grandi città, ma tra tutti i villaggi di una certa importanza e persino a molte fattorie del paese; quasi allo stesso modo del Reno e della Mosa in Olanda attualmente. L'estensione e la fa-

I primi progressi si ebbero in Egitto,

5. Questo mostra una curiosa credenza nella capacità delle maree di produrre onde.

6. Soltanto negli anni recenti questa parola è diventata applicabile specialmente ai canali artificiali; vedi MURRAY, *Oxford English Dictionary*, sotto questa voce.

cilità di questa navigazione interna fu probabilmente una delle cause principali del precoce sviluppo dell'Egitto.

Bengala e Cina;

Analogamente, sembra che il progresso dell'agricoltura e delle manifatture risalga a tempi molto antichi nelle province del Bengala nelle Indie orientali e in talune province orientali della Cina; la maggior parte di questa antichità non è però autenticata da nessuna storia della cui autorità, in questa parte del mondo, si possa avere completa certezza. Nel Bengala il Gange e diversi altri grandi fiumi formano un gran numero di canali navigabili <sup>7</sup> allo stesso modo del Nilo in Egitto. Nelle province orientali della Cina diversi grandi fiumi, con i loro differenti rami, formano pure una moltitudine di canali, che comunicando gli uni con gli altri consentono una navigazione interna molto più estesa sia di quella del Nilo che di quella del Gange o addirittura di quella di entrambi insieme. È interessante notare che né gli antichi egizi, né gli indiani, né i cinesi incoraggiarono il commercio estero, e tuttavia sembra che tutti abbiano tratto la loro grande opulenza da questa navigazione interna.

mentre l'Africa, la Tartaria e la Siberia come pure la Baviera, l'Austria e l'Ungheria sono arretrate.

Tutte le parti dell'entroterra africano, e tutta la parte dell'Asia situata molto al nord dei mari Eusino e Caspio, l'antica Scizia, la moderna Tartaria e Siberia, sembra siano state in tutti gli evi nello stesso stato barbaro e incivile in cui si trovano attualmente. Il Mare della Tartaria è l'oceano ghiacciato che non consente navigazione, e sebbene alcuni dei massimi fiumi del mondo attraversino quel paese <sup>8</sup>, essi si trovano a troppo grande distanza l'uno dall'altro per consentire il commercio e le comunicazioni attraverso la maggior parte di esso. In Africa non vi sono grandi mari interni come il Baltico e l'Adriatico in Europa, il Mediterraneo e l'Eusino sia in Europa che in Asia e i golfi Arabico, Persico, Indiano, del Bengala e del Siam in Asia, che possano portare il commercio marittimo all'interno di quel grande continente: e i grandi fiumi dell'Africa sono a distanza troppo grande gli uni dagli altri per dar luogo a qualsiasi considerevole navigazione interna. Inoltre il commercio che una

7. Nella 1<sup>a</sup> ed., « si dividono in molti canali ».

8. La reale difficoltà è che le foci dei fiumi sono nel Mare Artico, in modo ch'essi sono separati fra loro. Uno degli scopi della ferrovia siberiana è quello di congiungerli.



nazione può esercitare per mezzo di un fiume che non si divide in un grande numero di rami o canali, e che scorre in un altro territorio prima di raggiungere il mare, non può mai essere molto cospicuo; perché è sempre nell'arbitrio delle nazioni che posseggono l'altro territorio di ostruire la comunicazione tra il paese situato a monte e il mare. La navigazione del Danubio è di scarsissima utilità per i differenti stati della Baviera, Austria e Ungheria, in confronto a ciò che potrebbe essere se qualcuno di essi possedesse l'intero suo corso sino al Mar Nero <sup>9</sup>.

9. Il passo corrispondente a questo capitolo è compreso in un paragrafo delle *Lectures*, pag. 172.

## CAPITOLO IV

### ORIGINE E USO DELLA MONETA

Affermata la divisione del lavoro, ognuno vive di scambio.

Quando la divisione del lavoro si è affermata in modo generale, solo una piccolissima parte dei bisogni individuali può essere soddisfatta col prodotto del proprio lavoro. L'uomo soddisfa la maggior parte dei suoi bisogni scambiando l'eccedenza del prodotto del proprio lavoro rispetto alle esigenze del proprio consumo contro parti del prodotto del lavoro altrui di cui ha bisogno. Così ognuno vive scambiando, cioè diventa in certa misura mercante, e la società stessa si trasforma in quel che essenzialmente è una società commerciale.

Le difficoltà del baratto hanno portato alla scelta di una merce come moneta,

Ma quando la divisione del lavoro cominciava ad affermarsi, questa capacità di scambio doveva essere frequentemente assai ostacolata e impacciata nel suo funzionamento. Supponiamo che un uomo posseda di una certa merce più di quanto gli sia necessario, mentre un altro ne abbia di meno. Il primo sarebbe conseguentemente lieto di vendere e il secondo di acquistare una parte di questa eccedenza. Ma se quest'ultimo non avesse nulla di cui il primo ha bisogno, non si potrebbe avere nessuno scambio. Il macellaio ha in negozio più carne di quanto egli stesso consumi, e il birraio e il panettiere sarebbero entrambi disposti ad acquistarne una parte. Ma essi non hanno nulla da offrire in cambio, eccetto i differenti prodotti dei loro rispettivi mestieri e il macellaio è già provvisto del pane e della birra di cui ha immediato bisogno. In questo caso, tra loro non può avvenire nessuno scambio. Egli non può essere il loro fornitore, né essi i suoi clienti; ed essi tutti non possono trarre alcuna

utilità l'uno dall'altro. Per evitare gli inconvenienti di siffatte situazioni, in tutti i periodi della società ogni uomo prudente dacché la divisione del lavoro ha incominciato ad affermarsi deve naturalmente aver cercato di amministrare i suoi interessi in maniera tale da avere sempre presso di sé, oltre al prodotto particolare della sua industria, una certa quantità di qualche altra merce o di quant'altro egli ritenesse che poche persone potessero rifiutare in cambio del prodotto della loro industria<sup>1</sup>.

È probabile che molte differenti merci siano state ritenute idonee e impiegate a questo scopo. Si dice che nelle età più remote il bestiame sia stato lo strumento comune di commercio, e, sebbene con gravi inconvenienti, troviamo tuttavia che nei tempi antichi le cose erano frequentemente valutate secondo il numero di capi bestiame dati in cambio per esse. L'armatura di Diomede, dice Omero, costava soltanto nove buoi; ma quella di Glauco ne costava cento<sup>2</sup>. Si dice che il sale sia lo strumento comune di commercio e di scambio in Abissinia<sup>3</sup>; una specie di conchiglie in alcune parti della costa dell'India; merluzzo secco a Terranova; tabacco in Virginia<sup>4</sup>; lo zucchero in alcune delle nostre colonie delle Indie occidentali; cuoio o pelli conciate in taluni altri paesi; vi è tuttora un villaggio in Scozia dove non è raro, mi si dice, che un operaio paghi il pane o la birra con chiodi invece che in moneta<sup>5</sup>.

In tutti i paesi, tuttavia, per questo impiego sembra che gli uomini si siano in definitiva determinati per ragioni irresistibili a

per esempio, bestiame, sale, conchiglie, merluzzo, tabacco, zucchero, cuoio e chiodi.

Infine furono preferiti i metalli perché durevoli e divisibili.

1. Il paragrafo ha una stretta somiglianza con HARRIS, *Money and Coins*, parte I, §§ 19, 20.

2. *Iliade*, VI, 236; citata allo stesso scopo in PLINIO, *Hist. Nat.*, lib. XXXIII, cap. I; PUFENDORP, *De jure naturae et gentium*, lib. V, cap. V, § 1; MARTIN-LEAKE, *Historical Account of English Money*, 2<sup>a</sup> ed., 1745, pag. 4 e altrove.

3. MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, lib. XXII, cap. I, nota.

4. W. DOUGLASS, *A Summary Historical and Political of the First Planting, Progressive Improvements and Present State of the British Settlements in North America*, 1760, vol. II, pag. 364. Certi onorari degli ufficiali giudiziari a Washington erano ancora calcolati in tabacco nel 1888. J. J. LALOR, *Cyclopaedia of Political Science*, 1888, voce « Money », pag. 879.

5. Nell'ed. 1805 della *Wealth of Nations*, vol. I, pag. 36, Playfair dice che ciò si spiega nel senso che i fattori forniscono i chiodaioli di materiali e fanno loro credito per il periodo in cui lavorano di pane, formaggio e candele, che essi pagano in chiodi quando sono pronti. Il fatto che i chiodi siano metallo è dimenticato all'inizio del successivo paragrafo del testo.

dar la preferenza ai metalli rispetto a tutte le altre merci <sup>6</sup>. I metalli non soltanto possono essere mantenuti con altrettanta piccola perdita quanto ogni altra merce, infatti vi sono poche cose meno deperibili dei metalli, ma possono anche, senza perdita alcuna, essere divisi in qualsiasi numero di parti, e fondendole queste parti possono nuovamente riunirsi; qualità che nessun'altra merce altrettanto durevole possiede, e che più di ogni altra li rende idoneo strumento di commercio e di circolazione. Colui che voleva comprare sale, ad esempio, e non aveva altro che bestiame da dare in cambio, era necessariamente costretto ad acquistare ogni volta sale per il valore di un intero bue o di una intera pecora. Raramente egli poteva acquistarne meno, perché ciò che egli offriva in cambio poteva raramente essere diviso senza perdita; e se aveva intenzione di acquistarne di più, per le stesse ragioni era costretto ad acquistarne una quantità doppia o tripla, cioè il valore di due o tre buoi o di due o tre pecore. Se, al contrario, invece di pecore o buoi, egli aveva metallo da offrire in cambio, poteva facilmente proporzionare la quantità del metallo alla precisa quantità della merce di cui aveva immediato bisogno.

Ferro, rame,  
oro e argento,

Differenti metalli sono stati usati da differenti nazioni a questo scopo. Il ferro era lo strumento comune di commercio tra gli antichi spartani; il rame tra gli antichi romani; l'oro e l'argento tra tutte le nazioni ricche e commerciali.

furono dapprima usati in barre non imprresse

Sembra che originariamente questi metalli fossero usati a questo scopo in barre grezze, senza alcuna impronta o conio. Così sappiamo da Plinio <sup>7</sup>, sull'autorità di Timeo, antico storico, che, fino ai tempi di Servio Tullio i romani non avevano

6. Per precedenti teorie riguardo a queste ragioni, vedi GROTIUS, *De jure belli et pacis*, lib. II, cap. XII, § 17; PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*, lib. V, cap. I, § 13; LOCKE, *Some Considerations*, 2<sup>a</sup> ed., 1696, pag. 31; LAW, *Money and Trade*, 1705, cap. I; HUTCHESON, *System of Moral Philosophy*, 1755, vol. II, pagg. 55, 56; MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, lib. XXII, cap. II; CANTILLON, *Essai sur la Nature du Commerce en général*, 1755, pagg. 153, 355-357; HARRIS, *Money and Coins*, parte I, §§ 22-27, e cfr. *Lectures*, pagg. 182-185.

7. PLINIO, *Hist. Nat.*, libr 33, cap. 3.

« Servius rex primus signavit aes. Antea rudi usus Romae Timaeus tradit ». La prima ed. dice « l'autorità di un Remeus, un autore antico », Remeus essendo la lezione nell'edizione di Plinio nella biblioteca di Smith, cfr. *Catalogue of the Library of Adam Smith*, 1894, pag. 87, di BONAR. La 1<sup>a</sup> ed., non contiene la nota.

moneta coniatata, ma facevano uso di barre di rame senza impronta per acquistare ciò di cui avevano bisogno. Queste barre grezze, quindi, assolvevano allora la funzione di moneta.

L'uso dei metalli in questa forma primitiva era soggetto a due grandissimi inconvenienti: primo, il disagio della pesatura; e, secondo, quello<sup>8</sup> di saggiarli. Nei metalli preziosi, dove una piccola differenza di quantità comporta una grande differenza di valore, anche la pesatura, fatta con esattezza, richiede almeno accuratissimi pesi e bilance. La pesatura dell'oro in particolare è operazione alquanto delicata. Nei metalli non pregiati, invero, dove un piccolo errore è di scarsa rilevanza, sarebbe indubbiamente necessaria minor accuratezza. Tuttavia troveremmo eccessivamente fastidioso se ogniqualvolta un poveretto avesse bisogno di acquistare o di vendere un soldo di merce fosse costretto a pesare il soldo. L'operazione di saggiare il metallo è anche più difficile, più tediosa e, a meno che una parte del metallo venga completamente fusa nel crogiuolo con adeguati solventi, qualsiasi conclusione che se ne possa trarre è estremamente incerta. Tuttavia prima dell'istituzione della moneta coniatata, a meno che si sobbarcasse a questa tediosa e difficile operazione, la gente doveva sempre essere esposta alle frodi e alle imposizioni più grossolane e invece di una libbra di argento puro o rame puro poteva ricevere in cambio delle sue merci un composto adulterato dei metalli più volgari e vili, resi tuttavia somiglianti, nell'aspetto esteriore, ai metalli preziosi. Per evitare tali abusi, per facilitare gli scambi e quindi incoraggiare tutte le forme di industria e di commercio, si è ritenuto necessario, in tutti i paesi discretamente progrediti, imprimere un marchio pubblico su certe quantità di quei metalli particolari comunemente usati per acquistare merci. Di qui l'origine della moneta coniatata e di quei pubblici uffici detti zecche<sup>9</sup>; istituzioni esattamente della stessa natura di quelle dei misuratori e dei marcatori dei tessuti di lana e di lino<sup>10</sup>. Essi tutti

e in seguito  
marcati perché  
portassero im-  
pressa la quan-  
tità e finezza  
del metallo;

8. Nella 1ª ed., « il disagio ».

9. ARISTOTELE, *Politica*, 1257a, 38-41; citato da PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*, lib. V, cap. I, § 12.

10. Il misuratore misurava i tessuti di lana in Inghilterra sotto 25 Ed. III, st. 4, c. I. Vedi JOHN SMITH, *Chronicon Rusticum-Commerciale or Memoirs of Wool*, 1747, vol. I, pag. 37. I marcatori di stoffe di lino nei distretti linieri della Scozia furono

hanno lo scopo di certificare, a mezzo di un'impronta pubblica, la quantità e l'uniforme bontà di queste differenti merci quando vengono portate sul mercato.

prima fu introdotta la marcatura per certificare la finezza,

Sembra che in molti casi le prime impronte pubbliche di questa specie impresse sui metalli d'uso corrente avessero lo scopo di certificare, ciò che era sia difficilissimo che importantissimo certificare, la bontà o finezza del metallo, e che assomigliassero al marchio che viene attualmente impresso sugli oggetti e sulle barre d'argento per certificarne la purezza, o al marchio spagnolo talvolta impresso sui lingotti d'oro, e che essendo impresso su un solo lato del pezzo senza coprire l'intera superficie certifica la finezza ma non il peso del metallo. Abramo pesa a Efron i quattrocento sicli d'argento che ha pattuito di pagare per il campo di Macpela<sup>11</sup>. Si ritiene tuttavia che questi fossero la moneta corrente del mercante, eppure erano accettati a peso e non a numero, allo stesso modo in cui vengono ricevuti attualmente i lingotti d'oro e le barre d'argento. Si dice che le entrate degli antichi re sassoni d'Inghilterra non fossero pagate in moneta ma in natura, cioè in viveri e provviste d'ogni sorta. Guglielmo il Conquistatore introdusse l'abitudine di pagarle in moneta<sup>12</sup>. Questa moneta, tuttavia, fu per lungo tempo accettata dallo scacchiere a peso e non a numero<sup>13</sup>.

e in seguito la coniazione per certificare il peso.

L'inconveniente e la difficoltà di pesare con esattezza questi metalli dette origine all'istituzione della moneta coniatata, la cui impronta, coprendo interamente entrambe le facce del pezzo e talvolta anche gli orli, intendeva accertare non solo la finezza ma anche il peso del metallo. Tali conii, quindi, erano ricevuti a numero come attualmente, senza il disturbo di pesarli.

istituiti sotto 10 Ann., c. 21, per impedire « diversi abusi e frodi » che « negli anni recenti sono stati attuati nelle manifatture dei tessuti di lino... relativamente alla lunghezza, altezza e assortimento del filato, ciò che porta a un grande svilimento e deprezzamento della detta stoffa di lino tanto all'interno che all'estero ». *Statutes of the Realm*, vol. IX, pag. 682.

11. *Genesis* XXIII, 16.

12. « Il re Guglielmo I, per migliorare la paga dei suoi guerrieri, stabilì che le contribuzioni (*firmes*) che sino allora erano state per lo più soddisfatte in viveri, fossero convertite in *pecuniam numeratam* ». *LOWNDES, Report containing an Essay for the Amendment of the Silver Coin*, 1695, pag. 4. *HUME*, che spesso Adam Smith segue, non fa questa assurda affermazione, *History*, ed. del 1773, vol. I, pagg. 225, 226.

13. *LOWNDES, Essay*, pag. 4.

Pare che inizialmente le denominazioni delle monete esprimessero il peso o la quantità di metallo in esse contenuto. Ai tempi di Servio Tullio, che per primo conì monete a Roma <sup>14</sup>, l'asse romano o pondo conteneva una libbra romana di buon rame. Esso era diviso, allo stesso modo della nostra libbra troy, in dodici once, ognuna delle quali conteneva un'oncia reale di buon rame. La lira sterlina inglese ai tempi di Edoardo I conteneva una libbra, peso della Torre, di argento di finezza riconosciuta. La libbra della Torre sembra fosse qualcosa di più della libbra romana, e qualcosa di meno della libbra troy. Quest'ultima fu introdotta nella zecca inglese solo nel 18° anno di regno di Enrico VIII. La lira francese ai tempi di Carlomagno conteneva una libbra, peso troy, d'argento di finezza riconosciuta. La fiera di Troyes in Champagne era a quel tempo frequentata da tutte le nazioni europee, e i pesi e le misure di un mercato così famoso erano generalmente riconosciuti e apprezzati. La lira scozzese conteneva, dai tempi di Alessandro I a quelli di Robert Bruce, una libbra d'argento dello stesso peso e finezza della lira sterlina inglese. Anche i denari inglesi, francesi e scozzesi contenevano tutti all'origine un reale denaro di peso d'argento, la ventesima parte di un'oncia, e la duecento-quarantesima parte di una libbra. Anche lo scellino sembra fosse originariamente la denominazione di un peso. *Quando il grano è a dodici scellini il quarter*, dice un vecchio statuto di Enrico III, *allora un soldo del miglior pane peserà undici scellini e quattro denari* <sup>15</sup>. Tuttavia il rapporto tra lo scellino e il denaro da un lato o la sterlina dall'altro sembra non sia stato altrettanto costante e uniforme come quello tra il denaro e la sterlina. Durante la prima dinastia dei re di Francia pare che il soldo francese o scellino in differenti occasioni contenesse cin-

Inizialmente la denominazione delle monete ne esprimeva il peso.

14. Sopra, pag. 104.

15. Il calmier del pane e della birra, 51 Hen. III, contiene una scala elaborata, che comincia: « Quando un quarter di frumento è venduto per XII d. allora un soldo del miglior pane deve pesare VI l. e XVI s. » e continua con le cifre citate nel testo sopra. Lo statuto è citato di seconda mano dalla *Table of English Silver Coins*, di MARTIN FOLKES allo stesso scopo da HARRIS, *Essay upon Money and Coins*, parte I, § 29, ma Harris non si spinge tanto nella scala da introdurvi il denaro come peso. Quanto a questa scala, vedi sotto, pagg. 290, 295.

que, dodici, venti e quaranta denari<sup>16</sup>. Tra gli antichi sassoni sembra che uno scellino una volta contenesse soltanto cinque denari<sup>17</sup> e non è improbabile che presso di essi possa essere andato soggetto a variazioni come tra gli antichi franchi loro vicini. Dal tempo di Carlomagno presso i francesi<sup>18</sup> e da quello di Enrico il Conquistatore presso gli inglesi<sup>19</sup>, il rapporto tra sterlina, scellino e denaro sembra sia stato costantemente come quello attuale, sebbene il valore di ognuno sia stato assai diverso. Ritengo infatti che in ogni paese del mondo l'avarizia e l'ingiustizia dei sovrani e degli stati sovrani, abusando della fiducia dei loro sudditi, abbiano gradualmente diminuito la quantità reale del metallo originariamente contenuto nei loro conii. L'asse romano, negli ultimi tempi della repubblica, era ridotto alla ventiquattresima parte del suo valore originario e, invece di pesare una libbra, pesava soltanto mezza oncia<sup>20</sup>. La sterlina e il denaro inglese ne contengono attualmente circa un terzo soltanto; la sterlina e il denaro scozzese circa un trentaseiesimo; e la lira e il denaro francese circa la sessantaseiesima parte del loro valore originario<sup>21</sup>. A mezzo di queste operazioni i sovrani e gli stati sovrani che le hanno attuate erano in grado, apparentemente, di pagare i loro debiti e di assolvere i loro impegni con una minore quantità di argento di quanto sarebbe stata diversamente necessaria. In verità soltanto in apparenza, perché i loro creditori venivano realmente defraudati di una parte di quanto era loro dovuto. Anche tutti gli altri debitori dello stato godevano lo stesso privilegio e potevano pagare con lo stesso ammontare nominale di nuovi conii sviliti ciò che avevano preso a prestito coi vecchi. Tali operazioni sono quindi

16. Nella 1<sup>a</sup> ed. si legge «venti, quaranta e quarantotto denari». GARNIER, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, par Adam Smith*, 1802, tomo V, pag. 55, in una nota su questo passo dice che il soldo era sempre dodici denari.

17. HUME, *History of England*, ed. del 1773, I, pag. 226. FLEETWOOD, *Chronicon Preciosum*, 1707, pag. 30. Queste autorità dicono che la lira sterlina conteneva 48 scellini, cosicché 240 denari farebbero sempre £ 1.

18. HARRIS, *Money and Coins*, parte I, § 29.

19. « Si ritiene che subito dopo la Conquista una lira sterlina fosse divisa in venti scellini ». HUME, *History of England*, ed. del 1773, vol. I, pag. 227.

20. PLINIO, *Hist. Nat.*, lib. XXXIII, cap. III; vedi sotto, pagg. 1123, 1124.

21. HARRIS, *Money and Coins*, parte I, § 30, nota, fa ammontare la lira francese a una settantesima parte circa del suo valore originario.



sempre risultate favorevoli al debitore e rovinose per il creditore, e hanno talvolta prodotto nelle fortune dei privati uno sconvolgimento maggiore e più generale di quello che poteva essere provocato da una grandissima calamità pubblica<sup>22</sup>.

È in questo modo che la moneta è diventata in tutte le nazioni civili l'universale strumento di commercio, con il cui intervento sono acquistati e venduti o scambiati tra di loro beni di tutti i tipi<sup>23</sup>.

Esaminerò ora quali sono le regole che gli uomini osservano naturalmente nello scambiare merci contro moneta o merci contro merci. Queste regole determinano ciò che si può chiamare il valore relativo o di scambio dei beni.

Si può osservare che la parola *valore* ha due differenti significati: talvolta esprime l'utilità di qualche particolare oggetto e talaltra il potere di acquistare altri beni che il possesso di questo oggetto conferisce. L'uno può essere detto « valore d'uso »; l'altro « valore di scambio ». Le cose che hanno il massimo valore d'uso spesso hanno scarso o nessun valore di scambio; e, al contrario, quelle che hanno il massimo valore di scambio hanno frequentemente scarso o nessun valore d'uso. Nulla è più utile dell'acqua; ma con essa non si potrà acquistare quasi nulla e difficilmente si potrà ottenere qualcosa in cambio di essa. Un diamante, al contrario, non ha quasi nessun valore d'uso; ma con esso si può spesso ottenere in cambio una grandissima quantità di altri beni<sup>24</sup>.

La prossima indagine riguarda le regole che determinano il valore di scambio.

Con valore si può intendere valore d'uso o valore di scambio.

22. L'argomento della coniazione svilita e deprezzata si presenta ancora sotto, pagg. 116, 117, 308, 694-700, 1121-1125. Una delle ragioni per cui l'oro e l'argento divennero le forme più usuali di moneta è trattata sotto, pagg. 282, 283. Vedi « Conii e Moneta » nell'indice.

23. Nelle *Lectures*, pagg. 182-190, dove si trova molto di questo capitolo, la moneta è considerata « primo come misura di valore e poi come mezzo di permuta o di scambio ». Si dice che la moneta abbia avuto origine dal fatto che gli uomini hanno adottato naturalmente una merce con la quale confrontare il valore di tutte le altre. Una volta scelta, questa merce divenne mezzo di scambio. In questo capitolo la moneta viene in uso dapprima come mezzo di scambio, e il suo uso come misura di valore non è menzionato. Il prossimo capitolo spiega ch'essa è volgarmente usata come misura di valore perché usata come strumento di commercio o mezzo di scambio.

24. *Lectures*, pag. 157. LAW, *Money and Trade*, 1705, cap. I (seguito da HARRIS, *Money and Coins*, parte I, § 3), mette a confronto il valore dell'acqua con quello dei diamanti. Il basso costo dell'acqua è richiamato da PLATONE, *Eutidemo*, 304 B, citato da PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*, lib. V, cap. I, § 6; cfr. la nota di BARBEYRAC sul § 4.

Tre questioni:

Al fine di indagare i principî che regolano il valore di scambio delle merci, cercherò di mostrare:

1) in che cosa consiste il prezzo reale delle merci,

2) quali sono le diverse parti di questo prezzo,

3) perché talvolta il prezzo di mercato differisce da questo prezzo,

Primo, quale è la misura reale di questo valore di scambio; ossia, in che cosa consiste il prezzo reale di tutte le merci.

Secondo, quali sono le differenti parti di cui è composto e formato questo prezzo reale.

E, infine, quali sono le differenti circostanze che talvolta fanno salire alcune o tutte queste differenti parti del prezzo al di sopra e talvolta scendere al di sotto del loro livello naturale o ordinario; ossia quali sono le cause che talvolta impediscono che il prezzo di mercato, cioè il prezzo effettivo delle merci, coincida esattamente con quello che può essere definito loro prezzo naturale.

troveranno risposta nei prossimi tre capitoli.

Cercherò di spiegare, nel modo più esauriente e chiaro possibile, questi tre argomenti nei tre prossimi capitoli, per cui devo seriamente impegnare la pazienza e l'attenzione del lettore: la sua pazienza, per esaminare un dettaglio che forse potrà in qualche luogo apparire inutilmente tedioso; e la sua attenzione, per comprendere ciò che forse, anche dopo la più completa spiegazione che sono in grado di darne, potrà apparire ancora in qualche misura oscuro. Sono sempre disposto a correre il rischio di essere tedioso all'intento di riuscire chiaro; e nonostante tutti gli sforzi in questo senso potrebbe ancora rimanere qualche oscurità su un argomento<sup>25</sup> per sua natura estremamente astratto.

25. Nella 1<sup>a</sup> ed., « argomento che è ».

*Biblioteca Universale*

Ferdinand Tönnies

# Comunità e società

a cura di Maurizio Ricciardi



*Editori Laterza*

# Libro primo. Determinazione generale dei concetti principali

Deus ordinem saeculorum tanquam  
pulcherrimum carmen ex quibusdam  
quasi antithesis honestavit.

Agostino, *De civitate Dei*, XI, 18

# Introduzione: il tema

## 1. *Relazioni tra volontà umane. Comunità e società nella lingua*

Le volontà umane si trovano tra loro in relazioni molteplici; e ognuna di tali relazioni costituisce un'azione reciproca che, in quanto compiuta o data da una parte, viene subita o ricevuta dall'altra. Queste azioni sono però di natura tale che tendono alla conservazione o alla distruzione dell'altra volontà o dell'altro corpo – cioè sono affermative o negative. La presente teoria assumerà, quali oggetti della propria indagine, esclusivamente i rapporti di affermazione reciproca. Ognuno di tali rapporti rappresenta un'unità nella pluralità o una pluralità nell'unità. Esso consiste in incentivi, agevolazioni, prestazioni che si trasmettono da una parte e dall'altra, e che vengono considerati come espressioni delle volontà e delle loro forze. Il gruppo formato da questo rapporto positivo, concepito come essere o oggetto agente in maniera unitaria all'interno e all'esterno, può essere detto *associazione*. Il rapporto in sé, e quindi l'associazione, viene concepito o come vita reale e organica – e questa è l'essenza della *comunità* – o come formazione ideale e meccanica – e questo è il concetto della *società*.

Mediante il loro impiego risulterà chiaro che i termini prescelti hanno una base nell'uso sinonimico della lingua tedesca. Ma finora la terminologia scientifica li ha di solito usati indifferentemente, scambiandoli a capriccio. Non saranno perciò inutili alcune osservazioni preliminari per dimostrare che si tratta di un'antitesi fondata. Ogni convivenza confidenziale, intima, esclusiva (così scopriamo) viene intesa come vita in comunità; la società è invece il pubblico, è il mondo. In comunità con i suoi una persona si trova dalla nascita, legata a essi nel bene e nel male, mentre si va in società come in terra straniera. Il giovane viene messo in guardia

contro la cattiva società; ma parlare di «cattiva comunità» è contrario al senso della lingua. I giuristi possono bensì parlare della società domestica, se conoscono soltanto il concetto sociale di un'associazione; ma la *comunità* domestica, con i suoi infiniti effetti sull'anima umana, viene *sentita* da chiunque ne sia diventato partecipe. Così pure gli sposi sanno bene di entrare col matrimonio in una completa comunità di vita (*communio totius vitae*); una società di vita sarebbe una contraddizione in termini. Si sta insieme in società; ma nessuno può *tenere* comunità a un altro. Si viene ammessi nella comunità religiosa; le *società* religiose – così come le altre unioni che perseguono uno scopo qualsiasi – esistono soltanto per lo stato e per la teoria, che stanno al di fuori di esse. Comunità di lingua, di costume, di fede – ma società di profitto, di viaggio, delle scienze. Così sono importanti in modo particolare le società commerciali; anche se tra i soggetti può esistere una confidenza e una comunità, si può a stento parlare di una comunità commerciale – e addirittura ripugnante sarebbe formare l'espressione «comunità per azioni». Esiste invece una comunità di possesso – dei campi, del bosco, del pascolo. La comunità dei beni tra coniugi non potrà essere denominata società dei beni. Ne risultano così alcune differenze. Nel senso più generale, si parlerà di una comunità *comprendente* l'intera umanità, come vuole essere la Chiesa. Ma la società umana viene intesa come un puro coesistere di persone indipendenti l'una dall'altra. Quando perciò si parla, in tempi recenti, impiegandolo come concetto scientifico, di società nell'ambito di un paese, in antitesi allo stato, si propone un concetto che potrà essere accolto, ma che troverà la sua illustrazione soltanto nella più profonda contraddizione con le comunità del popolo. La comunità è antica, mentre la società è nuova, come cosa e come nome. Ciò è stato riconosciuto da un autore che per altro ha insegnato le discipline politiche sotto tutti gli aspetti, senza penetrarle in profondità. «L'intero concetto della società in senso sociale e politico – afferma Bluntschli<sup>6</sup> – trova un fondamento naturale nei costumi e nelle intuizioni del *terzo stato*. Esso non è propriamente un concetto del popolo, ma pur sempre soltanto un concetto del terzo stato [...] La sua società è divenuta una fonte, e al tempo stesso l'espressione di giudizi e tendenze comuni [...]: ovunque la civiltà cittadina fiorisce e prospera, là compare anche la società quale suo organo indispensabile. La campagna non la conosce che in piccola misura». Invece tutte le lodi della vita di campagna hanno sempre messo in evidenza che qui la comunità tra gli uomini è più forte e più viva: la comunità è la

convivenza durevole e genuina, la società è soltanto una convivenza passeggera e apparente. È quindi coerente che la comunità debba essere intesa come un organismo vivente, e la società, invece, come un aggregato e prodotto meccanico.

## 2. Formazioni organiche e formazioni meccaniche

Tutto il reale è organico, in quanto può essere pensato solamente in connessione con l'intera realtà che determina la sua natura e i suoi movimenti. Così l'attrazione, nelle sue molteplici manifestazioni, fa dell'universo accessibile alla nostra conoscenza un tutto, la cui azione si esprime nei movimenti mediante i quali due corpi mutano la loro posizione reciproca. Ma per la percezione e per la considerazione *scientifica* fondata su di essa un tutto deve essere delimitato, per poter agire, e ognuna di queste totalità viene scoperta come composta di totalità più piccole, che hanno una certa direzione e una certa velocità di movimento in rapporto reciproco; mentre l'attrazione o rimane inesplicita (come azione a distanza), o viene pensata come azione meccanica (mediante contatto esterno), anche se procedente in maniera ignota. In questo senso – com'è noto – le masse corporee si suddividono in molecole omogenee, che si attraggono con energia maggiore o minore, e i cui *stati* di aggregazione sono i corpi; le molecole vengono divise in atomi (chimici) eterogenei, la cui disequaglianza dovrà essere spiegata da un'ulteriore analisi come dipendente da disposizioni diverse di parti atomiche eguali. Tuttavia la meccanica pura pone soltanto centri di forza senza dimensioni come soggetti delle azioni e reazioni reali – il cui concetto è assai vicino a quello degli atomi metafisici. Viene così esclusa ogni perturbazione del calcolo derivante dai movimenti o dalle tendenze di movimento delle parti. Ma per l'applicazione le molecole fisiche, in rapporto allo stesso corpo – come loro sistema – servono in maniera altrettanto appropriata quali portatrici di forza, cioè come materia senz'altro, dato che esse vengono considerate di grandezza eguale e indipendentemente dalla loro possibile divisione. Tutte le masse reali sono comparabili come pesi, e vengono espresse come quantità di una stessa materia determinata, in quanto le loro parti sono concepite come poste in uno stato di aggregazione assolutamente stabile. In ogni caso l'unità che viene rappresentata come soggetto di un movimento o come parte integrante di un tutto (cioè di un'unità superiore) è il prodotto di una finzione scientificamente necessaria. In senso rigoroso soltanto le unità ultime, gli atomi metafisici, possono essere considerate come suoi rappresentanti adeguati – qualcosa che è un nulla, o un nulla che è qualcosa;



e non si deve tuttavia dimenticare il significato puramente relativo di tutte le rappresentazioni di grandezza. In verità, però, al di fuori di queste particelle componibili e componentisi di una materia concepita come morta, esistono – anche se come un’anomalia per la considerazione meccanica – corpi che con la loro intera esistenza appaiono come totalità naturali e che, in quanto totalità, hanno movimento e azioni in relazione alle loro parti: essi sono i corpi organici. A questi apparteniamo noi stessi, esseri umani che ci cimentiamo nel conoscere; ognuno di noi ha, oltre alla conoscenza mediata di tutti i corpi possibili, una conoscenza immediata del proprio. Mediante deduzioni inevitabili noi apprendiamo che a *ogni* corpo vivente è congiunta una vita psichica, in virtù della quale esso esiste in sé e per sé, nello stesso modo che sappiamo essere vero di noi stessi. Ma l’osservazione oggettiva insegna in modo non meno chiaro che qui è dato un tutto che non è composto dalle parti ma che le fa dipendere da sé e le condiziona; e che quindi esso stesso come tutto, e di conseguenza come forma, è reale e sostanziale. La forza umana ha soltanto il potere di ricavare entità inorganiche da materie organiche, dividendole e ricongiungendole. In questo modo gli oggetti vengono anche composti a unità mediante operazioni scientifiche, e lo sono nei concetti. L’intuizione ingenua e la fantasia artistica, la fede popolare e la poesia ispirata danno forma vivente ai fenomeni; l’attività artificiale, cioè l’immaginare, è comune alla scienza. Ma essa trasforma anche il vivente in morto, per afferrare i suoi rapporti e le sue connessioni; essa traduce tutti gli stati e le forze in movimenti, rappresenta tutti i movimenti come quantità di lavoro eseguito, cioè di forza lavoro o energia erogata, allo scopo di comprendere tutti i processi come omogenei e commisurarli come scambiabili l’uno con l’altro nella stessa maniera. Ciò è vero nello stesso modo in cui sono vere le supposte unità, ed è illimitato il campo della possibilità del pensabile: viene così raggiunto lo scopo del comprendere, nonché gli altri scopi per i quali questo diventa utile. Ma le tendenze e le necessità del divenire e del trapassare organico non possono venir comprese con mezzi meccanici. Qui il concetto stesso è una realtà vivente, mutevole e in sviluppo, in quanto idea dell’essenza individuale. Quando qui interviene la scienza, essa muta la sua natura propria, trasformandosi da considerazione discorsiva e razionale in considerazione intuitiva e dialettica – e questo è il filosofare. Ma la presente trattazione non dovrà occuparsi di generi e specie, vale a dire – in riferimento agli esseri umani – di razza, popolo e stirpe come unità

*biologiche*. Ci sta piuttosto dinanzi agli occhi il senso *sociologico* secondo il quale i rapporti e le associazioni umane vengono concepiti come viventi o, al contrario, come puri prodotti artificiali, e questo senso trova corrispondenza e analogia nella teoria della volontà individuale. Il secondo libro di questo studio si proporrà quindi di prospettare in questo senso il problema psicologico.

<sup>6</sup> J.C. Bluntschli, *Deutsches Staats-Wörterbuch*, Stuttgart und Leipzig 1857, vol. IV, alla voce *Gesellschaft*.

# Capitolo primo. Teoria della comunità

## 1. *Forme embrionali*

La teoria della comunità muove – in conformità alle determinazioni poste in luce – dalla premessa della perfetta unità delle volontà umane come stato originario o naturale, che si è conservato nonostante e attraverso la separazione empirica, atteggiandosi in forme molteplici secondo la natura necessaria e data dei rapporti tra individui *diversamente condizionati*. La radice generale di questi rapporti è la connessione della vita vegetativa mediante la nascita – cioè il fatto che le volontà umane, in quanto corrispondenti ognuna a una costituzione corporea, sono e restano congiunte tra loro dalla *discendenza* e dal sesso, oppure lo diventano necessariamente. E questa congiunzione si presenta nel modo più energico come affermazione reciproca immediata in tre specie di rapporti: 1) nel rapporto tra madre e bambino; 2) nel rapporto tra uomo e donna come coniugi, prendendo questo concetto nel senso naturale o più generalmente animale; 3) tra coloro che si riconoscono come fratelli e sorelle, o almeno come figli della stessa madre. Se in ogni rapporto tra persone della stessa stirpe si può ravvisare l’embrione di una comunità o la tendenza e la forza – fondata sulle volontà – protesa verso di essa, questi tre rapporti sono in tal senso gli embrioni più forti o più capaci di sviluppo. Ognuno lo è però in modo particolare.

a) Il rapporto materno è quello più profondamente fondato sul puro istinto o *diletto* – e qui è poi quasi palpabile la transizione da una congiunzione anche fisica a una congiunzione puramente spirituale, la quale tanto più rinvia a quella quanto più è vicina alla sua origine. Questo rapporto implica una lunga durata, poiché alla madre spetta il compito del nutrimento, della protezione e della guida del nato fino a che egli non sia capace di nutrirsi, proteggersi e guidarsi da sé. Nello stesso tempo, però, in

questa progressione esso perde in necessità, e rende la separazione più probabile – anche se questa tendenza può venire soppressa o frenata da altre, vale a dire dall'*assuefazione* reciproca e dal *ricordo* delle gioie che i due termini si sono reciprocamente procurate, soprattutto dalla gratitudine del figlio per le cure e le premure materne. A queste relazioni reciproche immediate se ne aggiungono altre comuni e indirette con oggetti che stanno al di fuori: piacere, abitudine, ricordo di cose appartenenti all'ambiente originariamente piacevoli o divenute tali, e anche di persone conosciute, soccorrevoli, amabili – come può essere il padre, quando convive con la moglie, o i fratelli e le sorelle della madre o del figlio, ecc.

b) L'*istinto sessuale* non rende necessaria una qualsiasi convivenza durevole. Inoltre, all'inizio esso non conduce tanto facilmente a un rapporto reciproco, quanto piuttosto reca a un'unilaterale soggezione della donna che, più debole per natura, può essere ridotta a oggetto di un semplice possesso o alla schiavitù. Perciò il rapporto tra *coniugi* – quando viene considerato indipendentemente dalla parentela di stirpe e da tutte le forze sociali fondate su di essa – deve essere sorretto principalmente dall'*assuefazione* reciproca, per atteggiarsi come rapporto durevole e di affermazione reciproca. A ciò si aggiungono, com'è comprensibile, gli altri fattori di consolidamento già ricordati, specialmente il rapporto con i figli generati come possesso comune, e poi, più in generale, il rapporto con gli averi e l'economia comune.

c) Tra *fratelli e sorelle* non sussiste un diletto così originario e istintivo e una conoscenza reciproca così naturale come tra madre e figlio, o tra esseri imparentati di sesso diverso. È vero che quest'ultimo rapporto può *coincidere* con quello fraterno, e vi sono molti motivi di ritenere che questo caso si sia verificato frequentemente presso alcune tribù in un'epoca primitiva dell'umanità; anche se a questo proposito va ricordato che, laddove – e precisamente finché – la discendenza viene computata esclusivamente secondo la linea materna, il nome e il sentimento della fratellanza si trova esteso agli stessi gradi della parentela tra cugini, in modo così generale che il senso ristretto, al pari che in molti altri casi, appartiene soltanto a una concezione più tarda. Tuttavia uno sviluppo uniforme presso i principali gruppi di popoli conduce piuttosto alla decisa incompatibilità tra matrimonio e fratellanza, e, più tardi (nella pratica esogamica), se non tra matrimonio e parentela di sangue, certo tra matrimonio e parentela di *clan*. È così che l'amore fraterno può essere

assunto come la più umana relazione tra esseri umani, seppure ancora completamente fondata sulla parentela di sangue. Ciò è reso anche evidente – in confronto con le altre due specie di rapporti – dal fatto che qui, dove l'istinto è più debole, la *memoria* sembra cooperare nella misura più forte alla genesi, al mantenimento e al consolidamento del legame del cuore. Se infatti è un dato che (almeno) i figli della stessa madre convivono e rimangono insieme con la madre, e quindi tra loro – se si prescinde da tutte le cause di ostilità che frenano tali tendenze – necessariamente, nel ricordo dell'uno, a tutte le impressioni e le esperienze piacevoli si associa la figura e l'agire dell'altro. E ciò tanto prima e più fortemente, quanto più questo gruppo viene inteso come gruppo ristretto ed eventualmente anche esposto a pericoli esterni, con la conseguenza che tutte le circostanze spingono alla coesione e a una lotta in comune; donde poi deriva che, di nuovo, l'*abitudine* rende tale vita sempre più facile e cara. Nello stesso tempo, tra *fratelli* ci si può anche attendere, nel grado più elevato, un'*eguaglianza* di natura e di forze, mentre poi le differenze di intelligenza o di esperienza, come momenti puramente umani o mentali, possono emergere con evidenza ancora maggiore.

## 2. *La loro unità*

Alcune altre relazioni più lontane si riallacciano a queste forme più primitive e prossime. Esse trovano la loro unità e perfezione nel rapporto tra *padre* e figli. Simile al rapporto della prima specie sotto l'aspetto più significativo, cioè per la costituzione della base organica (che tiene qui l'essere ragionevole congiunto con i rampolli del proprio corpo), esso ne diverge per la natura molto più debole dell'istinto, per accostarsi a quello tra marito e moglie, venendo perciò anche più facilmente sentito come una pura potestà coercitiva su persone soggette. Mentre però l'inclinazione del marito, per la durata piuttosto che per l'intensità, è più tenue di quella materna, quella del padre si differenzia da questa piuttosto nel senso opposto. E perciò, quando è presente in un certo grado, essa è simile, per la sua natura mentale, all'amore fraterno; da questo rapporto essa si distacca tuttavia nettamente per la *diseguaglianza* della natura (specialmente dell'età) e delle forze – la quale qui abbraccia ancora completamente quella dello spirito. Così la paternità fonda nella forma più pura l'idea del *potere* nel senso comunitario – la quale significa non già uso e disposizione a vantaggio del detentore del potere, ma educazione e insegnamento come completamento della procreazione; comunicazione della pienezza della propria vita, che può essere corrisposta soltanto in misura gradualmente maggiore dai figli che crescono, fondando così un rapporto realmente reciproco. Qui il figlio primogenito ha la preferenza naturale. Egli è il più vicino al padre e s'inserisce nel posto che la vecchiaia rende libero. Già con la nascita, quindi, comincia a trasferirsi idealmente a lui la piena potestà del padre, e così attraverso una successione ininterrotta di padri e di figli si esprime l'idea di una fiamma vitale sempre rinnovata. Noi sappiamo che questa regola dell'eredità non è stata originaria; sembra infatti che il patriarcato sia stato preceduto dal potere materno e da quello del fratello da parte di madre. Ma poiché il potere dell'uomo si rivela nella lotta e nel lavoro come il più rispondente allo scopo, e poiché con il matrimonio la paternità si eleva alla certezza di un fatto naturale, il potere paterno diventa la forma generale dello stato di civiltà. E quando sulla primogenitura prevale, per età e rango, la successione collaterale (il sistema della *Tanistry*), questa indica soltanto l'azione continuata di una generazione

precedente: il fratello che succede non deriva il suo diritto dal fratello, ma dal padre comune.

### 3. *Godimento e lavoro*

Nell'ambito di ogni convivenza si trova o si sviluppa, in conformità alle condizioni generali, qualche differenza e divisione del godimento e del lavoro, e ne risulta una loro reciprocità. Essa è presente in modo più immediato nel primo dei tre rapporti originari sopra descritti; qui il lato del godimento predomina su quello della prestazione. Il figlio gode della protezione, del nutrimento e dell'ammaestramento; la madre gode della gioia del possesso, più tardi dell'obbedienza, e finalmente anche di un aiuto intelligentemente attivo. Un'analogia azione reciproca ha luogo in una certa misura anche tra l'uomo e la sua compagna, ma in questo caso essa è fondata in primo luogo sulla differenza del sesso e soltanto secondariamente su quella dell'età. Ma, in corrispondenza a quella, si afferma tanto maggiormente la differenza delle *forze* naturali nella divisione del lavoro. In riferimento a oggetti comuni, ciò avviene nella divisione del lavoro con finalità di tutela, nel senso che la custodia di ciò che è ritenuto un valore spetta alla donna, la difesa contro il nemico all'uomo; e per quanto riguarda il fine del nutrimento, all'uomo va il compito della caccia, alla donna quello della conservazione e della preparazione. Anche quando si richiede un altro genere di lavoro, e l'addestramento in esso dei più giovani e più deboli, ci si può attendere, e si constata, che la forza dell'uomo si rivolge all'esterno, con funzioni di lotta e di guida dei figli, mentre quella della donna rimane legata alla vita domestica e alla prole di sesso femminile. Tra *fratelli e sorelle* si può esprimere nella forma più pura la vera prestazione di soccorso, il sostegno e l'aiuto reciproco, poiché essi sono in massimo grado portati a un'attività comune ed eguale. Al di fuori della diversità di sesso emergerà però qui (come già si è detto) in particolare la differenza delle doti *mentali* e, corrispondentemente, a una parte toccherà piuttosto l'ideazione e l'attività spirituale o cerebrale, all'altra l'esecuzione e il lavoro muscolare. Ma, anche così, la prima specie di attività potrà essere intesa come un precedere e un guidare, la seconda come una forma di imitazione e di obbedienza. E si deve riconoscere che tutte queste differenziazioni si compiono sotto la guida della natura, per quanto queste tendenze normali possano essere spesso, come tutte le altre, interrotte, soppresse e sovvertite.



#### 4. *Preponderanza e compensazione*

Se questi rapporti appaiono complessivamente come un determinarsi e un servirsi reciproco delle volontà, cosicché ognuno di essi offre l'immagine di un equilibrio di forze, tutto ciò che conferisce una preponderanza a una volontà deve venir compensato da un'azione più forte dall'altra parte. Si può così pensare come caso ideale che a un maggiore godimento ricavato *dal* rapporto corrisponda un genere di lavoro più gravoso *per* il rapporto, cioè un lavoro che richieda forze maggiori o più rare; e, di conseguenza, che al godimento minore corrisponda il lavoro più facile. Infatti, anche se la fatica e la lotta costituiscono esse stesse un piacere e possono diventarlo, ogni tensione di forze rende tuttavia necessaria una successiva distensione: il dare esige il ricevere, e il movimento esige la quiete. L'eccedenza di godimento per i più forti è in parte il senso della superiorità, della forza e del comando, mentre, al contrario, il *venire* protetti e guidati e il *dover* obbedire – cioè il senso dell'inferiorità – è sempre sentito con qualche dispiacere, come una pressione e una coercizione – per quanto possa essere alleviato dall'amore, dall'abitudine e dalla gratitudine. Il rapporto delle *pressioni* con cui le volontà agiscono le une sulle altre è però reso ancor più chiaro dalla considerazione che a ogni superiorità è legato il pericolo dell'orgoglio e della crudeltà, e quindi di un trattamento ostile e costrittivo, quando parallelamente a essa non prevalga o non cresca anche la tendenza e l'inclinazione a far del bene all'essere che si ha alla propria mercé. E per natura avviene realmente così: una forza generale maggiore è anche una forza maggiore di soccorso. Se una volontà in questo senso esiste, essa è anche tanto maggiore e più decisa in virtù del sentimento della forza (poiché questa è essa stessa volontà). Così si riscontra, soprattutto nell'ambito di queste relazioni fisico-organiche, un'istintiva e ingenua *tenerenza* del forte verso i deboli, un piacere di aiutare e di proteggere, che è intimamente connesso con la gioia del possesso o con il godimento della propria forza.

## 5. *Triplice dignità*

Si può chiamare *dignità* o autorità una forza superiore che viene esercitata per il bene dell'inferiore o secondo la sua volontà, e viene perciò affermata da questa. Se ne possono così distinguere tre specie: la dignità dell'età, la dignità della forza e la dignità della saggezza o dello spirito. Tutte e tre si trovano unite nella dignità che compete al *padre*, che sta al di sopra dei suoi in posizione di tutela, di assistenza, di guida. Il lato pericoloso di questa potestà genera nei più deboli il *timore*, e questo di per sé significherebbe quasi soltanto negazione e rifiuto (a meno che a esso non sia frammista l'ammirazione); ma il lato benefico di essa e la benevolenza inducono la volontà all'*onore* – e in quanto questo predomina, dall'associazione nasce il senso della *reverenza*. Così la tenerezza e la reverenza, o (in gradi più deboli) la benevolenza e il rispetto si contrappongono come le due determinazioni-limite – nel caso di una decisa differenza di potestà – del *modo di sentire* che è a base della comunità. Cosicché, in virtù di tali motivi, diventa possibile e probabile una forma di rapporto comunitario anche tra *padrone e servo*, tanto più quando esso – come avviene di regola, e in analogia con i legami della parentela più stretta – è sorretto e promosso da una convivenza domestica prossima, durevole e chiusa.

## 6. *Comunità di sangue, di luogo, di spirito. La parentela, il vicinato, l'amicizia*

La comunità di *sangue* in quanto unità dell'essenza si sviluppa e si differenzia nella comunità di *luogo*, che ha la sua espressione immediata nella coabitazione; e questa, a sua volta, nella comunità di *spirito*, come semplice cooperare e disporre nella stessa direzione, nello stesso senso. La comunità di luogo può essere concepita come connessione della vita animale, mentre la comunità di spirito può essere intesa come connessione della vita mentale, e cioè – nel suo collegamento con le precedenti – come la forma propriamente *umana* e più elevata di comunità. Come alla prima forma è regolarmente legata una relazione e partecipazione comune – cioè la proprietà degli esseri umani stessi – così lo stesso avviene con l'altra forma di rapporto relativamente a luoghi considerati sacri o alle divinità onorate. Tutte e tre le specie di comunità sono inter-dipendenti nella misura più stretta, nello spazio come nel tempo, e perciò in tutti i singoli fenomeni di tal genere e nel loro sviluppo, come in generale nella civiltà umana e nella sua storia. Ovunque gli esseri umani sono legati reciprocamente in modo organico dalle loro volontà e si affermano l'uno di fronte all'altro, là esiste una comunità dell'una o dell'altra specie, in quanto la specie precedente implica quella successiva, oppure questa è pervenuta a una relativa indipendenza da quella. Si possono così considerare parallelamente come denominazioni affatto comprensibili di queste loro forme originarie: 1) la parentela, 2) il vicinato, 3) l'amicizia.

La *parentela ha la casa* come sua sede, e per così dire come suo corpo: essa rappresenta la coabitazione sotto *uno stesso* tetto che protegge, il comune possesso e il godimento delle buone cose, specialmente il nutrimento attinto alle stesse provviste, il sedere insieme allo stesso tavolo. Qui i morti vengono onorati quali spiriti invisibili, come se fossero ancora potenti e dominassero protettori sulla testa dei loro, cosicché il timore e l'onore comune rendono più sicura la convivenza e la cooperazione pacifica. La volontà e lo spirito di parentela non sono legati ai confini della casa e alla vicinanza spaziale; piuttosto, dove sono forti e vitali – e quindi nelle relazioni più prossime e strette – essi si possono alimentare da sé, in base al puro ricordo, a dispetto di qualsiasi distanza, con il sentimento e

l'immaginazione della vicinanza di un'attività comunitaria. Tuttavia essi *cercano* tanto maggiormente questa vicinanza fisica e se ne separano con difficoltà, poiché soltanto così ogni desiderio di *amore* può trovare il suo appagamento e il suo equilibrio. Per questo l'essere umano normale si trova sempre – alla lunga e nella grande maggioranza dei casi – meglio e più sereno quando è circondato dalla sua famiglia, dai suoi parenti. Egli è da sé (*chez soi*).

Il *vicinato* è il carattere generale della convivenza nel *villaggio*, dove la vicinanza delle abitazioni, il terreno comune o anche la semplice delimitazione dei campi danno luogo a numerosi contatti umani, all'assuefazione reciproca e a una conoscenza intima, rendendo necessari il lavoro, l'ordinamento e l'amministrazione in comune, e inducendo a implorare la grazia e i favori degli dèi e degli spiriti della terra e dell'acqua, che portano benedizioni e minacciano sciagure. Essenzialmente condizionata dalla coabitazione, questa forma di comunità può però anche mantenersi nella separazione, seppure più difficilmente della prima forma, e deve allora tanto maggiormente cercare il suo sostegno in determinate abitudini di riunione e in usanze ritenute sacre.

L'*amicizia* diventa indipendente dalla parentela e dal vicinato come condizione ed effetto di un lavoro e di un modo di pensare concorde; perciò essa è prodotta nel modo più spontaneo dall'identità e dalle somiglianze della professione o dell'arte. Tale legame deve però sempre essere stretto e mantenuto da riunioni facili e frequenti, le quali sono più probabili nell'ambito di una *città*; e la *divinità* così fondata e festeggiata da uno spirito comune ha qui un significato assai immediato per il mantenimento del legame, poiché essa soltanto – o principalmente – gli conferisce una forma viva e durevole. Questo spirito *buono* non è perciò legato a un luogo, ma dimora nella coscienza dei suoi adoratori, accompagnando le loro peregrinazioni in terre straniere. Così coloro che si riconoscono compagni d'arte e di ceti, e che sono anche in verità compagni di fede, si sentono ovunque congiunti da un legame spirituale e cooperanti a una stessa opera. Perciò, se la coabitazione urbana può essere anche compresa nel concetto di vicinato – al pari della convivenza domestica, in quanto vi partecipino non-parenti o membri servitori – l'amicizia spirituale, invece, costituisce una specie di località invisibile, una città e un'assemblea mistica, la quale è viva quasi in virtù di un'intuizione artistica e di una volontà creatrice. I rapporti tra gli uomini in quanto amici e compagni rivestono qui in misura minima

un carattere organico e intrinsecamente necessario: essi sono i meno istintivi, e sono condizionati dall'abitudine meno che i rapporti di vicinato. Essi sono di natura mentale e appaiono perciò, in confronto ai primi, fondati sul caso e sulla libera scelta. Ma una gradazione analoga era già stata messa in evidenza nell'ambito della pura parentela, e conduce all'enunciazione dei principi seguenti.

## 7. *Funzioni giudiziarie. Funzioni ducali. Funzioni sacerdotali*

Il vicinato sta alla parentela come il rapporto tra coniugi – e quindi più in generale l'affinità – sta al rapporto tra madre e figlio. Ciò che il piacere reciproco crea qui da sé, deve essere là sorretto da un'assuefazione reciproca. E come il rapporto fraterno – e quindi tutti i rapporti tra cugini e, più in generale, tra gradi relativamente eguali – sta agli altri organicamente condizionati, così l'amicizia sta al vicinato e alla parentela.

Il ricordo agisce come gratitudine e fedeltà; e nella confidenza e nella fede reciproca si deve rivelare la particolare verità di tali relazioni. Siccome però il fondamento di essa non è più così naturale e comprensibile di per sé, e gli individui conoscono e affermano reciprocamente con maggiore decisione il loro volere e il loro potere, questi rapporti sono i più difficili da mantenere e sopportano di meno le perturbazioni che, come i litigi e le lotte, devono necessariamente verificarsi in ogni convivenza. Infatti la costante vicinanza e frequenza dei contatti non significa soltanto incentivo e affermazione reciproca, ma anche impedimento e negazione reciproca, in quanto possibilità reali e probabilità di un certo grado; e soltanto finché prevalgono i fenomeni del primo tipo, un rapporto può venire qualificato come veramente comunitario. Ciò spiega come specialmente quelle *confraternite* puramente spirituali – secondo ogni esperienza – possono tollerare soltanto fino a un certo limite di frequenza e di strettezza la vicinanza fisica della convivenza vera e propria: esse devono piuttosto avere il loro contrappeso in una misura elevata di libertà individuale. Ma, come nell'ambito della parentela ogni dignità naturale si riassume in quella *paterna*, così questa rimane importante come dignità del *principe* anche dove il vicinato costituisce il fondamento essenziale della coesione. Sotto questa forma, essa è condizionata più dalla potenza e dalla forma che non dall'età e dalla procreazione, e si presenta nel modo più immediato nell'influenza di un signore sulla sua gente, del signore fondiario sui suoi sottoposti, del patrono sui suoi clienti. Finalmente, nell'ambito dell'amicizia – in quanto questa viene a configurarsi come dedizione comunitaria alla stessa professione, alla stessa arte – tale dignità si esprime come dignità del *maestro* verso discepoli, allievi, apprendisti.

Alla dignità dell'*età* conviene di preferenza l'attività *giudiziaria* e il carattere della *giustizia*. Infatti dal calore, dalla collera e dalle passioni di ogni genere, proprie della gioventù, scaturiscono la violenza, la vendetta e la discordia. Il vecchio sta al di sopra di tutto questo come calmo osservatore, ed è il meno incline a favorire l'uno contro l'altro per predilezione o per odio: egli cercherà invece di riconoscere da quale parte è stato cominciato il male e se il motivo che lo ha determinato era sufficientemente forte per un uomo moderato, o con quale comportamento attivo o passivo sia possibile compensare un'appropriazione eccessiva. La dignità della *forza* deve distinguersi nella lotta, dando prova di sé con il coraggio e la bravura. Perciò essa trova la sua perfezione nella dignità *ducale*, alla quale conviene il compito di raccogliere e di ordinare le forze di combattimento, di guidare la marcia contro il nemico, e di apprestare tutto ciò che può essere utile per l'azione comune, compresa la difesa contro possibili pregiudizi. Ma se, nella maggior parte delle decisioni e delle misure da prendere, ciò che è giusto e salutare è piuttosto dato da indovinare e da intuire all'esperto, e non da vedere con certezza a chiunque, e se il futuro sta dinanzi a noi celato, spesso minaccioso e terribile, allora sembra chiaro che tra tutte le arti la preminenza debba spettare a quella che sa riconoscere, interpretare o muovere la volontà dell'invisibile. Così la dignità della *saggezza* si eleva su tutte le altre come dignità *sacerdotale*, nella quale si crede che la figura stessa del dio vaghi tra i mortali, e l'eterno-immortale si riveli e si comunichi a coloro che sono circondati da pericoli e angosce mortali.

Queste diverse attività e virtù dominanti, ossia direttive, si richiamano e s'integrano a vicenda; e le dignità indicate possono, per il loro carattere, essere pensate come congiunte in ogni posizione superiore, in quanto questa venga derivata dall'unità di una comunità. Ma ciò vale nel senso che la dignità giudiziaria, in quanto originaria, è naturale allo stato del padre di famiglia, quella ducale corrisponde allo stato del patriarca, mentre la più conveniente allo stato del maestro sembra la dignità sacerdotale. Tuttavia la dignità «ducale» spetta per natura anche al padre di famiglia, tanto più quando l'unità contro il nemico richiede subordinazione al capo supremo di un *clan* (come capo del più antico tra vari casati tra loro apparentati), e nella forma più elementare al capo di una tribù non ancora organizzata, il quale rappresenta il mitico antenato comune. E questa dignità ducale, a sua volta, si eleva a dignità divino-sacerdotale. Infatti gli antenati sono o diventano

dèi, e gli dèi vengono creduti antenati o amici paterni; vi sono così dèi della casa, della schiatta, della tribù e della comunità popolare. In essi risiede in modo eminente la forza di tale comunità: essi sono capaci di compiere l'impossibile; effetti meravigliosi sono opera loro. Perciò, se nutriti e onorati in pia umiltà, essi aiutano; se dimenticati e disprezzati, danneggiano e puniscono. Essi stessi, come padri e giudici, come signori e condottieri, educatori e maestri, sono portatori originari e modelli di queste dignità umane. E tra queste anche la dignità ducale ha bisogno del giudice, poiché la lotta comune rende tanto più necessaria l'eliminazione della discordia interna mediante una decisione vincolante. E l'ufficio sacerdotale è adatto a consacrare questa decisione come inviolabilmente sacra; gli dèi stessi vengono onorati come fonti del diritto e di sentenze giudiziarie.



## 8. *Dignità e servizio. La diseguaglianza e i suoi limiti*

Ogni dignità, in quanto libertà e onore particolare e *accresciuto* – e quindi in quanto sfera determinata di volontà – deve venire derivata dalla sfera di volontà generale ed eguale della comunità: a essa corrisponde così il *servizio*, in quanto libertà e onore particolare e *diminuito*. Ogni dignità può essere considerata come un servizio e ogni servizio come una dignità, purché si tenga conto della loro *particolarità*. La sfera di volontà, e quindi anche la sfera di volontà comunitaria, è una massa determinata di forza, potenza o diritto; e questo è un insieme di volere e potere (capacità o licenza), e volere come essere-costretto o dover-essere. Questi elementi costituiscono così l'essenza e il contenuto di tutte le sfere di volontà derivate, nelle quali perciò diritti e doveri rappresentano i due lati corrispondenti dello stesso fenomeno, cioè nient'altro che le modalità soggettive della stessa sostanza oggettiva di diritto e di forza. Così, in conseguenza di doveri e diritti sia accresciuti sia diminuiti, nell'ambito della comunità sussistono e sorgono, *in virtù della* sua volontà, *diseguaglianze* reali. Tuttavia esse non possono estendersi oltre un certo limite, perché al di là di esso viene soppressa l'essenza della comunità in quanto unità del differente; e ciò da una parte (verso l'alto) perché la forza del diritto proprio diventa troppo grande, e quindi la connessione con la forza del diritto generale diventa indifferente e priva di valore, dall'altra (verso il basso) perché la forza propria diviene troppo piccola e la connessione *irreale* e priva di valore. Quanto meno gli uomini che sono o vengono in contatto reciproco, sono legati tra loro in relazione alla stessa comunità, tanto più essi stanno l'uno di fronte all'altro come liberi soggetti del loro volere e potere. E questa libertà è tanto maggiore quanto meno essa è o viene sentita come dipendente dalla loro propria volontà pre-determinata, e perciò quanto meno quest'ultima è o viene sentita come dipendente da una qualsiasi volontà comunitaria. Infatti, per la costituzione e per la formazione di ogni abitudine e disposizione d'animo individuale il fattore più importante è sempre, accanto alle forze e agli stimoli ereditari, qualche fattore comunitario in quanto volontà *educativa* e direttiva – in particolare lo spirito familiare, ma anche ogni spirito che sia simile e operi analogamente a esso.

## 9. *Volontà comunitaria. La comprensione. Il diritto naturale. La lingua. La lingua materna. La concordia*

Ciò che si deve intendere per *comprensione* (*consensus*) è un modo di sentire comune e reciproco, associativo, che costituisce la volontà propria di una comunità. Essa rappresenta la particolare forza e simpatia sociale che tiene insieme gli uomini come membri di un tutto. E siccome ogni stimolo nell'uomo è congiunto con la ragione, e presuppone la disposizione della lingua, essa può venire concepita anche come il senso e la ragione di tale rapporto. Tra genitore e figlio, ad esempio, essa è presente soltanto nella misura in cui il figlio viene concepito come dotato di lingua e di volontà ragionevole. Ciò si può anche esprimere dicendo che tutto ciò che è conforme al *senso* di un rapporto comunitario, che *ha un senso* in esso e per esso, è il suo *diritto*; esso viene cioè osservato come la volontà vera e propria ed essenziale dei vari associati. Di conseguenza, in quanto risponde alla loro vera natura e alle loro forze che godimento e lavoro siano diversi, e specialmente che a una parte spetti la prestazione e all'altra l'obbedienza, ciò costituisce un *diritto naturale*, come ordinamento della convivenza che assegna a ogni volontà il suo campo o la sua funzione, un insieme di doveri e di diritti. La comprensione riposa quindi su un'intima *conoscenza* reciproca, in quanto questa è condizionata – e a sua volta la stimola – dalla partecipazione immediata di un essere alla vita dell'altro, dall'inclinazione alla simpatia nella gioia e nel dolore. Essa è perciò tanto più probabile quanto maggiore è la somiglianza di costituzione e di esperienza, o quanto più la disposizione naturale, il carattere, il modo di pensare sono eguali o concordanti. Il vero organo della comprensione, in cui essa sviluppa e forma la propria essenza, è la lingua stessa – espressione comunicativa e recettiva, in gesti e suoni, di dolore e di piacere, di timore e di desiderio, e di tutti gli altri sentimenti e emozioni. La lingua non è stata – come tutti sanno – inventata e quasi convenuta come un mezzo o strumento per *farsi capire*, ma è essa stessa comprensione vivente, e al tempo stesso contenuto e forma della comprensione. Similmente a tutti gli altri moti espressivi consapevoli, la *sua* espressione è la conseguenza spontanea di sentimenti profondi e di pensieri predominanti; e non serve l'*intenzione* di farsi

comprendere, quasi che essa fosse un mezzo artificiale alla cui base vi sia un'incomprensione naturale – per quanto anche tra coloro che si comprendono la lingua possa pur essere usata come un semplice sistema di segni, al pari di altri segni convenuti. Senza dubbio, tutte queste espressioni possono presentarsi come manifestazioni di sensazioni tanto ostili quanto amichevoli. Ciò è tanto vero da indurre ad affermare, come principio generale, che stati d'animo e passioni amichevoli e ostili sottostanno a condizioni eguali o molto simili. Qui però l'ostilità derivante da una rottura o da un allentamento di legami naturali ed esistenti deve essere distinta esplicitamente da quella fondata sull'estraneità, sull'incomprensione e sulla sfiducia. Entrambe sono istintive, ma quella è essenzialmente collera, odio, dispetto, mentre questa è essenzialmente timore, avversione, riluttanza; quella è acuta, questa cronica. certo che la lingua, come altre forme di comunicazione tra le anime, non è *scaturita* né dall'una né dall'altra specie di ostilità – che rappresenta soltanto lo stato eccezionale e patologico – ma è sorta invece dalla confidenza, dall'intimità, dall'amore; e specialmente dalla profonda comprensione tra madre e figlio deve svilupparsi nel modo più facile e vivo la *lingua materna*. Al contrario, nel caso di quell'ostilità aperta e profonda si può sempre pensare che essa nasconda qualche amicizia e unità. In realtà proprio nella prossimità e mescolanza di sangue si presenta nel modo più immediato l'unità, e di conseguenza la possibilità di una comunità tra volontà umane; poi ciò avviene inoltre nella vicinanza spaziale, e finalmente – per gli esseri umani – anche nella vicinanza spirituale. In questa gradazione si debbono perciò ricercare le radici di tutte le forme di comprensione. Pertanto, possiamo così formulare le leggi fondamentali della comunità:

- 1) parenti e coniugi si amano o si assuefanno facilmente l'uno all'altro: parlano e pensano spesso e volentieri gli uni con gli altri e gli uni agli altri – e qualcosa di simile vale per i vicini e per gli altri amici;
- 2) tra coloro che si amano – e così via – esiste comprensione;
- 3) coloro che amano e si comprendono rimangono e vivono insieme, e ordinano la loro vita comune.

Si può chiamare *concordia* o spirito di famiglia (*concordia*, in quanto associazione e unità di *cuore*) una forma complessiva della volontà comunitaria determinante che è diventata così naturale come la lingua stessa, e che quindi riunisce in sé una molteplicità di comprensioni e ne fornisce la misura mediante *proprie* norme. Comprensione e concordia sono

dunque una medesima cosa – cioè volontà comunitaria nelle sue forme elementari, considerata come comprensione nelle sue relazioni e nei suoi effetti *singoli*, come concordia nella sua forza e natura *complessiva*.

## 10. *L'articolazione delle unità naturali*

La comprensione è dunque l'espressione più semplice dell'essenza interna e della verità di ogni genuina convivenza, coabitazione e cooperazione, e quindi – nel suo primo e più generale significato – della vita domestica. E siccome il nucleo di questa è rappresentato dall'associazione e dall'unità di uomo e donna per la procreazione ed educazione di discendenti, specialmente il matrimonio come rapporto durevole ha questo senso naturale. L'accordo tacito – come possiamo anche chiamarlo – sui doveri e sui diritti, sul bene e sul male, può ben essere *paragonato* a una convenzione, a un contratto, ma soltanto per farne risaltare tanto più energicamente il contrasto. Infatti si può anche dire che il senso delle parole è eguale a quello di segni convenuti e arbitrari; tuttavia esso è il contrario. Convenzione e contratto rappresentano un'azione che viene costruita e conclusa, una promessa scambiata che perciò presuppone la lingua, una concezione e accettazione reciproca di azioni future offerte, che devono venire espresse in concetti chiari. Questa unione può anche venir sottintesa *come se* si fosse avuta, quando l'effetto è di tale natura; può dunque essere tacita *per accidens*. Ma la comprensione è per sua essenza tacita, perché il suo contenuto è inesprimibile, infinito, incomprensibile. Come la lingua non può essere convenuta, anche se *mediante* la lingua possono esserlo numerosi sistemi di concetti, così la concordia non può venire costruita, per quanto possano esserlo numerose specie di unioni. La comprensione e la concordia crescono e fioriscono da germi dati, quando le loro condizioni sono favorevoli. Come pianta da piante, così una casa (in quanto famiglia) discende dall'altra, e il matrimonio scaturisce dalla concordia e dal costume. Sempre li precedono, condizionandoli e producendoli, non soltanto elementi loro eguali, ma anche un elemento più generale contenuto in essi, e la forma della loro manifestazione. Così questa unità della volontà è anche presente in gruppi più grandi come espressione psicologica del legame della parentela di sangue, sia pure in modo più oscuro, e sia pure comunicandosi agli individui soltanto in un ordine organico. Come la generalità di una lingua comune, quale reale possibilità di comprensione del discorso, avvicina e lega gli animi umani, così anche un senso comune, e più ancora le sue forme di manifestazione superiori – uso comune e fede

comune – penetrano le membra di un *popolo*, esprimendo l’unità e la pace della sua vita, anche senza garantirle affatto. E nel medesimo tempo riempiono in esso e da esso, con intensità crescente, i rami e le fronde di una stirpe – e nel modo più compiuto i casati apparentati in quella formazione primitiva e importante di vita organicamente associata, il *clan* o la schiatta, che costituisce la famiglia *prima della* famiglia, e dove esso ha una realtà simile alla sua. Da questi gruppi, e al di sopra di essi, emergono come loro modificazioni i complessi determinati dal suolo, che si possono distinguere – in una scala generale – nel modo seguente: a) il *paese*; b) la *provincia* o la *marca*; c) il *villaggio* – che costituisce la formazione più intima di questa specie. In parte dal villaggio, e in parte accanto a esso si sviluppa poi la *città*, tenuta insieme – nel suo pieno sviluppo – non tanto da oggetti naturali comuni quanto da uno spirito comune. Nella sua esistenza esteriore essa non è nient’altro che un grande villaggio, una pluralità di villaggi vicini o un villaggio circondato da mura; ma in seguito essa domina come un tutto sul territorio circostante, e in associazione con questo rappresenta una nuova organizzazione della provincia e, in un ambito più ampio, della regione – cioè la trasformazione o la formazione *ex novo* di una tribù, di un popolo. *Nell’ambito della città* compaiono poi di nuovo, come suoi prodotti o frutti caratteristici, da un lato l’associazione di lavoro, la gilda o *corporazione*, e dall’altro l’associazione di culto, la confraternita, la *comunità* religiosa – questa a un tempo come ultima e suprema espressione di cui sia capace l’idea della comunità. Nello stesso modo anche l’intera città, e così pure un villaggio, un popolo, una tribù, una schiatta e finalmente una famiglia possono però presentarsi o venir concepiti come una specie particolare di gilda o di comunità religiosa. E, viceversa, nell’idea di famiglia, come espressione più generale della realtà della comunità, sono contenute tutte queste molteplici formazioni, e da essa derivano.

## 11. *Possesso e godimento. Il campo e la casa*

La vita comunitaria è possesso e godimento *reciproco*, ed è possesso e godimento di beni *comuni*. La volontà del possesso e del godimento è la volontà della protezione e della difesa. Beni comuni – mali comuni; comuni amici – comuni nemici. Mali e nemici non sono oggetto di possesso e di godimento; essi sono oggetto non di volontà positiva, ma negativa, di dispetto e di odio, e quindi di una comune volontà di distruzione. Gli oggetti del desiderio e della brama non sono qualcosa di ostile, ma si trovano nel possesso e godimento immaginato, anche se il conseguimento di questo possa essere condizionato da un'attività ostile. Il possesso è esso stesso godimento, cioè soddisfazione e appagamento della volontà, come l'ispirazione dell'aria atmosferica. Tale è il possesso e la partecipazione che gli uomini hanno *gli uni rispetto agli altri*. Nella misura in cui il godimento si distingue dal possesso, mediante atti particolari di *uso*, esso può però naturalmente comportare una distruzione – come quando un animale viene ucciso a scopo di consumo. Il cacciatore e il pescatore non vogliono tanto possedere le loro prede quanto goderne, benché una parte del loro godimento possa presentarsi a sua volta come durevole e quindi in forma di possesso – come l'uso di pelli e di qualsiasi riserva accumulata. Ma la caccia, in quanto attività che si ripete, è essa stessa condizionata dal possesso sia pure indeterminato di una *riserva*, e può venir concepita come godimento di questa. L'essere ragionevole deve desiderare di conservare, o addirittura di accrescere la costituzione generale e il contenuto di questa, come sostanza di cui la singola preda rappresenta la modalità e il prodotto. Tale è la sostanza dell'albero di cui viene raccolto il frutto, o del suolo che produce messi utilizzabili. La medesima qualità acquista lo stesso animale addomesticato, nutrito e curato, sia quando viene usato come servitore e aiutante, sia quando offre al godimento parti vive e rinnovabili del suo corpo. In questo senso gli animali vengono *allevati*, e viene a configurarsi di conseguenza il rapporto tra la specie o il gregge – come bene durevole e acquisito, e quindi veramente posseduto – e il singolo esemplare di cui si gode, anche mediante la sua distruzione. E il mantenimento di *greggi* significa, di nuovo, una particolare relazione con la terra, cioè col pascolo che dà nutrimento al bestiame. Ma i terreni di caccia e pascolo in territorio

libero possono venire cambiati, una volta esauriti, quando gli uomini con tutti i loro averi – e quindi anche con gli animali – abbandonano le loro sedi per procurarsene altre migliori. Soltanto il campo coltivato, nel quale l'uomo racchiude col proprio lavoro i semi di piante future e il frutto di quelle passate, lega il suo piede, diventa possesso di generazioni successive, e si configura – in associazione con le stesse sempre giovani forze umane – come un tesoro inesauribile, anche se viene elevato a tale dignità soltanto progressivamente, con il crescere dell'esperienza e con il trattamento, il riguardo e la cura intelligenti che ne derivano. E con il campo viene fissata la casa: da mobile, come gli uomini, gli animali e le cose, essa diventa immobile come il suolo. L'uomo si lega in un duplice modo: con il campo coltivato e con la casa abitata, cioè con le sue proprie opere.



## 12. *La tendenza generale. Schema dello sviluppo*

La vita comunitaria si sviluppa in una relazione durevole con il campo e con la casa. Essa trova la sua spiegazione soltanto in se stessa, poiché il suo germe – e quindi, in qualche misura, la sua realtà – è la natura delle cose. Una comunità in generale esiste tra tutti gli esseri organici, mentre una comunità umana ragionevole esiste tra esseri umani. Si distingue tra animali che vivono e animali che non vivono assieme, tra animali socievoli e animali non socievoli; e questo sta bene. Ma si trascura di considerare che si tratta soltanto di gradi e forme diverse di convivenza, così come quella degli uccelli migratori è diversa da quella degli animali da preda. E si dimentica che la coesione è il dato di natura; l'onere della prova, per dire così, è a carico di chi afferma la separazione. Ciò significa che cause *particolari* provocano prima o poi la separazione, la rottura di gruppi più grandi in più piccoli; ma il gruppo più grande viene *prima* del più piccolo, come la crescita viene prima della procreazione (che è concepita come una crescita super-individuale). E ciascun gruppo ha una tendenza e una possibilità di permanere, nonostante la loro separazione, nei frammenti divisi come nelle loro membra, e di esercitare ancora effetti, presentandosi in membri rappresentativi. Se quindi elaboriamo uno schema di sviluppo sotto forma di un centro dal quale emanano linee in varie direzioni, il centro significa l'unità del tutto, e in quanto il tutto come volontà si riferisce a se stesso, tale volontà deve essere presente in quel centro in modo eminente. Ma lungo i raggi si sviluppano punti che diventano nuovi centri; e quanto più hanno bisogno di energia per espandersi verso la loro periferia e al tempo stesso per mantenersi, tanto più ne sottraggono dal centro primitivo, che ora diventa necessariamente, se non è in grado di riferirsi in modo analogo a un centro originario, più debole e meno capace di esercitare effetti in altre direzioni. Tuttavia si può supporre che l'unità e il collegamento si mantenga e conservi la forza e la tendenza a esprimersi come un'entità e una totalità nelle relazioni del centro principale con i centri secondari da esso immediatamente derivanti. Ogni centro può venir rappresentato da un io che viene detto *capo* in relazione alle sue membra. Ma in quanto capo, esso non è il tutto; diventa simile a questo quando raccoglie intorno a sé i centri a esso subordinati nella forma dei *loro* capi.

Essi sono idealmente *sempre* presenti nel centro dal quale derivano; e perciò adempiono la loro missione naturale se si avvicinano fisicamente a esso radunandosi in un luogo. E ciò è necessario quando le circostanze esigono un'azione reciprocamente soccorrevole e comune, sia all'interno che all'esterno. Qui risiede dunque una forza e un'autorità che, comunque mediata, si estende alla vita di *tutti*. Nello stesso modo il possesso di tutti i beni è in prima linea nel tutto e nel suo centro, in quanto questo viene concepito come il tutto. Da esso i centri inferiori derivano il loro possesso, affermandolo in modo positivo con l'uso e il godimento; e lo stesso avviene con i centri via via subordinati. Questa considerazione ci conduce fino all'ultima unità della famiglia, della casa, e al loro possesso, uso e godimento comunitario. Qui finalmente l'autorità esercitata tocca immediatamente gli individui nella loro singolarità, i quali soltanto possono ancora, come unità ultime, derivarne per sé libertà e proprietà. Ogni totalità più grande è come una casa divisa; e se anche questa era meno che perfetta, tuttavia in essa debbono venir pensate come presenti le disposizioni a tutti gli organi a tutte le funzioni contenuti in quella perfetta. Lo studio della casa è lo studio della comunità, così come lo studio della cellula organica è lo studio della vita.

### 13. *La vita domestica. I tre strati*

Alcuni aspetti essenziali della vita domestica sono già stati descritti, e risulteranno qui in rapporto con altri nuovi. La casa consta di tre strati o sfere, che si muovono come intorno allo stesso centro. La sfera più interna è nello stesso tempo la più antica – il padrone e la donna, o le donne, quando coesistono con pari dignità. Seguono i discendenti; e questi possono, anche se partecipi essi stessi del matrimonio, rimanere tuttavia in questa sfera. La cerchia più esterna è costituita dagli elementi addetti al servizio – servi e serve; questi costituiscono uno strato più recente, e sono accrescimenti di sostanza più o meno connessa, che appartengono alla comunità, in modo diverso dagli oggetti posseduti per coercizione, soltanto nella misura in cui vengono assimilati dallo spirito e dalla volontà comune, adattandosi ad esso con le loro volontà ed essendone contenti. Simile è il rapporto tra le donne portate nella casa dall'esterno e i loro mariti: e dal momento che tra questi vengono a porsi i figli da loro generati, i figli costituiscono – nella loro qualità di discendenti e di dipendenti – una mediazione e uno stadio intermedio tra potere e servitù. Di questi elementi costitutivi l'ultimo è il meno indispensabile; ma è anche la forma necessaria alla quale nemici ed estranei devono accedere per partecipare alla vita di una casa. A meno che gli estranei non vengano, quali ospiti, degnati di una partecipazione al godimento, che per sua natura non è durevole, ma che alla lunga si avvicina tanto più a una partecipazione al potere, quanto più l'ospite viene ricevuto con reverenza e amore; mentre si avvicina tanto più alla servitù, quanto meno l'ospite è tenuto in considerazione. Lo stesso stato di servo può diventare simile a quello di figlio, come può d'altra parte trasformarsi fino al concetto di schiavo, quando il trattamento viola la dignità dell'uomo. Un pregiudizio tanto radicato quanto insensato ritiene la servitù una condizione in sé e per sé indegna, perché contrastante con l'eguaglianza inerente alla qualità di uomo. In realtà, con un comportamento da schiavo – dovuto al timore, all'abitudine, alla superstizione, oppure a un freddo calcolo e al riconoscimento del proprio interesse – un uomo si può abbassare dinanzi a un altro, nei rapporti più vari, tanto profondamente quanto la prepotenza e le ferocia di un signore tirannico o avido si fa lecito di opprimere e tormentare le persone a lui soggette – anche se sotto forma di un libero

rapporto contrattuale. Entrambe queste situazioni non hanno un legame necessario con lo stato di servo, sebbene questo sia spesso probabile. Se la persona costantemente maltrattata e il piaggiatore sono schiavi per la loro natura morale, il servo che divide gioie e dolori della famiglia, che tributa al suo padrone la reverenza di un figlio maturo e gode della fiducia propria di un assistente o addirittura di un consigliere è invece, per la sua costituzione morale, un uomo libero, anche se non ne possiede lo stato giuridico. Ma lo stato giuridico di schiavo è per la sua essenza un'ingiustizia, perché il diritto vuole e deve essere qualcosa di ragionevole, e quindi esige la distinzione tra persona e cosa, cioè il riconoscimento dell'essere ragionevole come persona.

## Capitolo secondo. Teoria della società

### 19. *Il fondamento negativo. L'eguaglianza di valore. Il giudizio oggettivo*

La teoria della società muove dalla costruzione di una cerchia di uomini che, come nella comunità, vivono e abitano pacificamente l'uno accanto all'altro, ma che sono non già essenzialmente legati, bensì essenzialmente separati, rimanendo separati nonostante tutti i legami, mentre là rimangono legati nonostante tutte le separazioni. Di conseguenza, qui non si svolgono attività che possano venire derivate da un'unità *a priori* esistente necessariamente, e che quindi esprimano anche la volontà e lo spirito di questa unità nell'individuo, in quanto compiute per mezzo suo, realizzandosi tanto *per* gli associati con l'individuo quanto per l'individuo stesso. Piuttosto, in questo ambito ognuno sta per conto proprio e in uno stato di tensione contro tutti gli altri. I campi di attività e di potenza sono nettamente delimitati tra loro, cosicché ognuno rifiuta all'altro contatti e ammissioni, che sono considerati quasi come atti di ostilità. Tale atteggiamento *negativo* è il rapporto normale tra questi «soggetti di potenza», e designa la società nello stato di quiete. Nessuno farà qualcosa per l'altro, nessuno vorrà concedere e dare qualcosa all'altro, se non in cambio di una prestazione o di una donazione reciproca che egli ritenga almeno *pari* alla *sua*. È anzi necessario che essa gli sia più gradita di ciò che avrebbe potuto tenere per sé, poiché soltanto l'ottenimento di un oggetto che appare migliore lo indurrà a privarsi di un bene. Ma se ognuno è partecipe di questa volontà, è evidente che la cosa *a* può *essere* per il soggetto B migliore della cosa *b*, ed egualmente la cosa *b* migliore della *a* per il soggetto A; ma *senza* queste relazioni *non* può contemporaneamente *a* essere migliore di *b* e *b* migliore di *a*. Si pone a questo punto il problema di

stabilire in quale senso si possa parlare di bontà *oppure* di valore delle cose, indipendentemente da tali relazioni.

Tale problema può venir risolto, rispondendo che nella concezione qui proposta tutti i beni vengono presupposti come separati, così come i loro soggetti – ciò che uno possiede e gode, è posseduto e goduto con *esclusione* di tutti gli altri; non esiste in realtà alcun bene che sia tale per tutti. Un tale bene *può* esistere in virtù di una *finzione* dei soggetti; ma questa a sua volta non è possibile altrimenti che  *fingendo* o costruendo un soggetto comune e la sua volontà, a cui questo *valore* comune deve venir riferito. Ma tali finzioni non vengono inventate senza un motivo sufficiente. Un motivo sufficiente è già presente nel semplice atto della consegna e dell'accettazione di un oggetto, in quanto ciò dà luogo a un contatto e alla costituzione di un *terreno comune* che viene voluto da entrambi i soggetti e che permane per tutta la durata della «transazione». Questa durata può essere immaginata come brevissima o eguale a zero, oppure anche estesa a piacimento. In questo periodo l'oggetto che si sta staccando dalla sfera di A, diciamo, ha cessato di essere in tutto e per tutto sottoposto a questa volontà o a questo potere, e non ha ancora cominciato a essere sottoposto in tutto e per tutto alla volontà e al potere di B: esso sta *ancora* sotto un potere *parziale* di A e già sotto un potere *parziale* di B. Esso dipende cioè da entrambi i soggetti, nella misura in cui le loro volontà possono essere dirette nello stesso senso in rapporto a esso, come avviene finché dura la volontà di dare e di ricevere; esso è un bene comune, un *valore sociale*. La volontà associata e comune indirizzata verso di esso *può* essere *pensata* come una volontà *unitaria* che, fino al momento dell'esecuzione del duplice atto, ne *esige* da ciascuno il compimento. Essa *deve* venir pensata come un'unità in quanto viene concepita come soggetto e le viene attribuito un soggetto: infatti pensare alcunché come esistente o come cosa e pensarlo come unità è tutt'uno. Qui tuttavia occorre distinguere con cura se e per quanto tempo tale *ens fictivum* esista *soltanto* per la teoria, e quindi nel *pensiero scientifico*, oppure esista, e quando, anche nel pensiero dei suoi propri soggetti, e sia da essi posto per un determinato scopo – il che presuppone che essi siano già comunque capaci di un volere e di un agire comune. E infatti si ha di nuovo una situazione diversa se essi vengono rappresentati soltanto come *partecipanti* alla creazione di ciò che è oggettivo in senso scientifico – in quanto esso è ciò che in date condizioni «tutti» *devono* pensare. E si deve naturalmente comprendere che ogni atto di dare e di

ricevere, nel modo indicato, comporta *implicitamente* una volontà sociale. D'altra parte un'azione siffatta non è concepibile senza un motivo o uno scopo, costituito dalla contro-prestazione accettata; e di conseguenza, dato che *questa azione è parimenti condizionata*, nessuna delle due può precedere l'altra: esse devono coincidere nel tempo. In altri termini, l'accettazione *equivale* alla dazione di un surrogato accettato; perciò lo *scambio*, come atto unificato e unico, è il *contenuto* della volontà sociale fittizia. In riferimento a questa stessa volontà, i beni o valori scambiati sono *eguali*. L'eguaglianza è il suo giudizio, e questo è *valido* per entrambi i soggetti, in quanto essi l'hanno posto nella loro unione; e quindi è valido anche soltanto per la durata dello scambio, e in riferimento al momento dello scambio. Per diventare oggettivo o universalmente valido, anche con questa limitazione, esso deve apparire come giudizio dato da «tutti». Perciò tutti devono avere quest'unica volontà. La volontà di scambio si generalizza; tutti prendono parte al singolo atto e lo confermano, cosicché esso diviene assolutamente pubblico. Al contrario, la generalità può negare questo atto singolo e dichiarare:  $a$  non è  $= b$ , ma  $a > b$  o  $a < b$  – vale a dire che gli oggetti non sono scambiati secondo il loro vero valore. Il vero valore è il valore che è tale in riferimento a tutti, pensato come bene sociale comune. Esso viene constatato quando *nessuno* stima uno degli oggetti più alto o più basso in termini dell'altro. Ma soltanto in ciò che è ragionevole, giusto, vero tutti concordano non accidentalmente, bensì necessariamente, in modo tale da essere in questo rispetto uniti e da poter essere concepiti come idealmente concentrati nella persona del giudice che, misurando, ponderando e conoscendo, pronuncia il giudizio *oggettivo*. Quest'ultimo *deve* essere riconosciuto da tutti e tutti vi si devono conformare, in quanto essi stessi sono dotati di ragione o di un pensiero oggettivo, e quindi usano lo stesso criterio e pesano con la stessa bilancia.

## 20. *Il valore come qualità oggettiva. Le quantità di lavoro necessario*

Che cos'è che viene immaginato come criterio o come bilancia, in questa comparazione concettuale? Noi conosciamo la «qualità», la cui quantità deve essere espressa nei termini di questo metro costante, e la chiamiamo «valore». Ma questa qualità non può più essere intesa, in questa sede, come «bontà», in quanto la bontà è qualcosa che viene sentito da un soggetto reale: infatti la *diversità* di tale sensazione relativamente allo stesso oggetto è il presupposto dello scambio ragionevole. Invece noi andiamo in cerca dell'*eguaglianza* del valore – nel giudizio oggettivo – di oggetti *diversi*. La valutazione naturale compara oggetti che appartengono allo stesso genere, e qui il rapporto è affermazione o negazione, più forte o più debole, a seconda che essi appaiono conformi o contrari all'*idea* di una certa cosa. In questo senso si può anche formulare la categoria generale di cose utilizzabili (utili), per definirne alcune come necessarie e altre come superflue, per metterne in risalto alcune come molto utili e rifiutarne altre come molto dannose. Sotto questo profilo l'umanità dovrebbe però essere concepita come un tutto, o almeno come una comunità di uomini che, come l'individuo, viva, avendo perciò dei bisogni, e che sia unanime nella sua volontà, condividendo quindi utilità e danno (giacché il giudizio viene immaginato nello stesso tempo come soggettivo). Ma quando si afferma l'eguaglianza di valore di due oggetti scambiati, ciò non vuol dire affatto che essi siano egualmente utili o necessari per una collettività. Per questo si dovrebbe supporre anche la possibilità che qualcuno acquisti cose assolutamente *dannose*, ma ciò sarebbe mostruoso e utopistico. Si può invece fondatamente asserire che il giudizio, quale è determinato dal desiderio, sia errato, e che quindi più d'uno acquisti mediante scambio una cosa *per sé* dannosa. Ma è evidente che l'acquavite, se nuoce al lavoratore, è senz'altro utile al proprietario della distilleria, non in quanto egli la beve, ma in quanto la vende. Affinché una cosa possa essere considerata in generale come valore sociale si richiede soltanto che da un lato essa sia posseduta in via esclusiva rispetto ad altri, e che dall'altro venga desiderata da qualche esemplare del genere umano: ogni altra sua caratteristica è senz'altro indifferente. Che essa posseda una certa quantità di valore non



significa quindi mai che sia dotata di altrettanta utilità. Il valore è una qualità oggettiva: come la lunghezza per la vista e il tatto, o il peso per il tatto e il senso muscolare, tale è il valore per l'intelletto che considera e comprende i fatti sociali. Ciò che quest'ultimo guarda e saggia delle cose è se esse possano venir prodotte rapidamente oppure richiedano molto tempo, se si possano procurare facilmente o costino dura fatica – misurandone la realtà in base alla loro possibilità e stabilendo la loro probabilità. Questo è l'unico criterio del valore, soggettivo per il contraente ragionevole dello scambio e assoluto per la società di scambio. Affermare ciò non vuol dire nient'altro che ogni essere ragionevole di fronte agli oggetti posti in vendita concepisce (e deve concepire) il pensiero che essi, per la loro natura, *costano* qualcosa – in generale per esistere, e particolarmente per esistere in questo luogo e in questo momento; e che questo costo può essere rappresentato da altri oggetti con i quali i primi sono stati scambiati, oppure dal lavoro, o infine da entrambe le cose. Ma la società umana, questo *ens fictivum*, non scambia *nulla, a meno che* essa venga concepita come persona particolare (il che qui è ancora del tutto estraneo alla discussione). Infatti, dato che lo scambio avviene soltanto tra uomini, non esiste alcun essere che le si possa *contrapporre*. Per essa, quindi, gli oggetti costano *soltanto* fatica e lavoro, e precisamente – dato che il furto e lo scambio già presuppongono l'esistenza degli oggetti – costano un lavoro di produzione, di cura e di allevamento, di creazione e di modellamento delle materie, che è la causa dell'esistenza delle cose in un determinato *tempo*; e a questo lavoro interno si può ancora aggiungere quello esterno del movimento nello spazio, che è la causa della loro esistenza in un determinato *luogo*. Per la società, perciò, le cose sono tutte eguali e ognuna, o ogni quantità, significa soltanto una certa *quantità* di lavoro *per essa necessario*. Quindi, se un lavoro è più rapido dell'altro, se è più redditizio (produttivo), cioè se esso produce le medesime cose con fatica minore (grazie a una maggiore abilità o a strumenti migliori), tutte queste differenze si risolvono in essa, e mediante essa, in quantità dello stesso *tempo di lavoro* medio. In altri termini, questo processo avviene quanto più lo scambio di *merci* diventa generale o sociale, ossia quanto più ognuno pone in vendita la sua merce per tutti, e tutti sono capaci di produrre la stessa merce, ma ognuno si limita, a proprio giudizio e arbitrio, a quella per lui più facile; di modo che un lavoro per sua natura comunitario non *viene* diviso o non *si* divide in quanto si formano, si ereditano e si insegnano arti particolari – ma piuttosto i soggetti assumono

un lavoro che corrisponda il più possibile al prezzo che la società gli attribuisce, e che quindi richieda la quantità minima di tempo di lavoro *eccedente*. Così la società può venir pensata come se consistesse veramente di *individui* separati che agiscono in complesso per la società generale mentre sembrano agire per sé, e che agiscono per sé mentre sembrano agire per la società. Attraverso una divisione e una scelta sempre rinnovata l'individuo perverrebbe così alla fine a un lavoro effettivamente eguale e semplice o elementare – come a un atomo che egli offrisse come contributo al complessivo lavoro sociale e del quale questo fosse composto. Con lo scambio, ognuno si libera in seguito del valore per lui non utilizzabile, per appropriarsi di un valore eguale per lui utilizzabile. Quale sia il rapporto tra la struttura reale della società e questo concetto, verrà chiarito nel corso e alla fine della presente analisi.

## 21. *La merce come valore. Il valore come merce. Il denaro e il denaro cartaceo*

Anche se in forma continuativa avvenisse soltanto lo scambio di merce contro merce, ogni produttore di merci si troverebbe con ciò in un completo stato di condizionamento e di dipendenza da tutti gli altri produttori, poiché il suo contributo sarebbe destinato a procurargli una *partecipazione* a tutte le altre merci *suscettibili di godimento*, oltre al ricambio necessario dei mezzi di lavoro – rispetto a cui si presuppone che tutti abbiano un bisogno non eguale ma differente. Questa è la dipendenza dalla società; essa implica tuttavia anche un elemento di superiorità e di disposizione nei riguardi della società. Perciò questo stato si esprime alternativamente come uno stato di istanza e uno di comando – il primo definito dall’offerta della merce come valore, e il secondo definito dall’offerta del valore come merce. Infatti, quando esiste una merce generale che viene contrassegnata come tale dal riconoscimento unanime, cioè dalla volontà della società, essa comporta, in quanto è desiderata per eccellenza, un potere su qualsiasi altra che essa, o meglio il suo proprietario, tenti di ottenere in cambio. Essa rappresenta il concetto astratto di valore. Ciò non *esclude* che tale merce abbia essa stessa un valore, purché lo rappresenti in una forma maneggevole, suddivisibile in parti eguali, facile da constatare, e con le altre note qualità proprie soprattutto dei cosiddetti metalli pregiati – le quali sono tanto necessarie per misurare i *valori* e fissare i loro rapporti reciproci come prezzi unitari, quanto lo è una massa in virtù della quale vengono espressi i pesi e i pesi specifici dei corpi. La società alla quale appartengono l’oro e l’argento – infatti essi non sono di nessuno, in quanto sono il denaro: *l’argent n’a pas de maître* – determina in loro quantità i prezzi di mercato delle merci rispetto a cui l’arbitrio individuale del venditore e del compratore, con il loro mercanteggiare, può muoversi in più o in meno soltanto entro limiti ristretti. Tuttavia il *concetto di denaro* è rappresentato, in forma più pura che non da qualche «moneta», da una merce in sé *priva di valore*, quale può essere una carta provvista di segni, che quindi *riceve* non soltanto il suo significato ma anche il suo valore *unicamente* dalla società, e non è destinata a nessun altro impiego che non sia questo *uso di scambio sociale*. Perciò nessuno vuole avere questo denaro per averlo, e ognuno lo vuole per

liberarsene. Mentre tutte le altre cose concrete sono buone finché, e nella misura in cui esprimono la loro idea con effetti utili o piacevoli sul possessore, questa cosa astratta è invece buona soltanto finché, e nella misura in cui riesce a esercitare uno stimolo sul non-possessore mediante la prospettiva che egli, a sua volta, eserciterà con ciò lo stesso effetto su altri. D'altra parte ogni cosa, in quanto *merce*, *partecipa* a questa mancanza di qualità e di valore del denaro; ogni merce è in un certo grado denaro, ed è tanto migliore quanto più è denaro (cioè quanto più è corrente). La società produce il proprio concetto nella forma del *denaro cartaceo*, e lo mette in circolazione dandogli corso. Ciò vale in quanto il concetto di valore inerisce al concetto di società come contenuto necessario della sua volontà. Infatti la società non è altro che la ragione astratta – di cui ogni essere ragionevole è partecipe nel suo concetto – in quanto è concepita come in grado di volere e di agire. La ragione astratta costituisce, in una specifica considerazione, la ragione scientifica, e il suo soggetto è l'uomo che riconosce relazioni oggettive, cioè che pensa per concetti. Di conseguenza i concetti scientifici – che per la loro origine consueta e le loro caratteristiche oggettive rappresentano giudizi mediante i quali vengono dati *nomi* a complessi di sensazioni – costituiscono nella scienza ciò che le merci sono nell'ambito della società. Essi confluiscono nel sistema come merci sul mercato. Il concetto scientifico supremo, che non contiene più il nome di qualcosa di reale, è simile al denaro: tale è ad esempio il concetto di atomo o di energia.

## 22. *Il contratto. Debito e credito. La divisione della proprietà*

La volontà concorde presente in ogni scambio – in quanto questo venga concepito come atto sociale – si chiama *contratto*. Esso è la risultante di due volontà individuali divergenti che si intersecano in un *punto*. Esso dura fino al completamento dello scambio; vuole ed esige i due atti di cui questo si compone: ma ogni atto può suddividersi in una serie di atti parziali. In quanto si riferisce sempre ad azioni possibili, esso diventa privo di contenuto e cessa quando tali azioni si realizzano o appaiono impossibili: nel primo caso si ha l'adempimento, nel secondo la rottura del contratto. La volontà individuale che entra nel contratto si riferisce o alla sua azione presente e reale – come nella consegna di merce o di denaro – o alla sua azione futura e possibile. E quest'ultima, a sua volta, può apparire come una *parte* residua dell'azione concepita come presente nella sua totalità, e quindi come avente per contenuto la consegna del *resto* della merce o del denaro; oppure può venir concepita in tutto e per tutto, e con il suo inizio in un momento lontano nel tempo (il termine); cosicché viene data e accettata, per la parte o per il tutto, la *pura volontà*. La pura volontà può diventare evidente anche in altro modo, ma è propriamente percepibile soltanto quando è stata tradotta in una *parola* e quindi espressa. La parola viene data in luogo della cosa: essa ha per chi la riceve il valore della cosa, nella misura in cui il legame tra parola e cosa è necessario, e quindi il conseguimento appare sicuro. La parola non ha alcun valore come «pegno», poiché non può essere oggetto di godimento né venir venduta come cosa per sé. Tuttavia essa equivale alla consegna ideale della cosa stessa. Chi ha avuto la parola ha acquistato il pieno *diritto* sulla cosa, il solo diritto che possa avere in virtù della volontà propria – la cui potestà attuale costituirebbe il fondamento naturale della proprietà *reale* – e ciò in forza della volontà generale, cioè sociale. Infatti la società, incapace di esaminare ogni caso, *presume* a favore della consegna, in quanto condizionata dallo scambio, e a favore dello scambio di oggetti equivalenti. Ciò non significa se non che nella società correttamente intesa non soltanto la situazione attuale di ogni individuo, ma anche ogni scambio e quindi ogni promessa sono concepiti come *validi* in conformità alla volontà di tutti, ossia come

legali, e perciò vincolanti. Tuttavia la promessa richiede in primo luogo il consenso del destinatario, poiché soltanto con la sua volontà una cosa che gli appartiene (sul fondamento dello scambio, quale unico fondamento concepibile) può rimanere nelle mani dell'altro. Il suo consenso può venir interpretato come una promessa da parte sua di non sottrarre la cosa, ma di lasciarla fino al termine stabilito. Ma se in generale ogni promessa viene concepita come relativa alla consegna *futura* di un oggetto di scambio, essa equivale piuttosto a una consegna attuale a tempo determinato, in una proprietà che, condizionata soltanto dalla volontà contrattuale, rappresenta – come «debito» del detentore nei riguardi del suo «creditore» – una proprietà negativa, cioè la *necessità* di cedere il dovuto a un termine fissato. Invece la proprietà *positiva*, nel senso sociale, è piuttosto la *libertà* assoluta (non vincolata) di disporre della cosa propria fino a tempo indeterminato e nei confronti di ognuno. Anche il debito è vera proprietà nei riguardi di ogni terzo, anche dopo la scadenza del termine – e su ciò riposa la tutela astratta della *possessio* nei sistemi sociali di diritto – e anzi anche nei riguardi del creditore, *fino* a questo termine. Perciò essa è limitata, cioè negata, soltanto in riferimento a quest'ultimo e soltanto in forza di questa necessità del «pagamento». Analogamente, però, la proprietà del creditore sulla *stessa* cosa – che, a partire dal termine, è assoluta verso tutti – è negata fino ad allora, con tutte le conseguenze, dalla cessione al debitore. Con questa sua limitazione essa viene chiamata «credito» in rapporto al debitore – in quanto libertà o diritto di *costringere* questi alla consegna, dal momento della scadenza del termine. In questo frattempo essa è dunque una proprietà comune e *divisa*, poiché la piena proprietà appartiene al creditore, a eccezione della disponibilità provvisoria che appartiene al debitore.

## 23. *Il credito. Il surrogato monetario. Il denaro privato. L'obbligazione. Il paradosso della società*

In un siffatto contratto *particolare*, dunque, il consegnatario che «dà il credito» è altrettanto attivo quanto il promittente che «prende» il credito. Tuttavia il caso normale, quale risulta dallo scambio di merce contro merce e dal suo sviluppo come vendita di merce contro denaro, è la vendita di merce a credito (dato). Attraverso la forma del credito questo negozio viene a coincidere con il *prestito*, che nella sua manifestazione sviluppata è vendita di *denaro* a credito. Ma qui il credito diventa il pagamento differito, e spesso *eliminato* – con grande agevolazione del traffico di scambio – mediante un contropotesa: la promessa adempie, provvisoriamente o in assoluto, la funzione del denaro. Essa è un surrogato del denaro, e quindi è tanto più perfetta quanto più è sicura in virtù della solvibilità o delle contropotesa del debitore; e perciò potrà tanto maggiormente servire come mezzo d'acquisto e di pagamento in modo analogo al denaro liquido, anche da parte del destinatario. La promessa possiede il valore del denaro, nel cui nome viene accettata, per chi la fa e per chi la riceve: essa corrisponde in maniera sufficiente al concetto del denaro grazie a tale valore fittizio o immaginario, fondato unicamente su un arbitrio convenuto. Ma, mentre il denaro cartaceo assoluto sarebbe quello che ognuno accetta per qualsiasi merce allo stesso valore (poiché è sicuro di riceverne di nuovo in cambio un pari valore di qualsiasi merce), una «cambiale» o un altro titolo di credito valgono, al contrario, soltanto perché e nella misura in cui l'accettante è sicuro di poterlo trasferire ad altri *oppure* di renderlo all'emittente per il valore di una merce *determinata*, ad esempio l'oro. Si tratta di *denaro privato* di cui la società si rende garante, in quanto appoggia la costrizione (esecuzione) del debitore o dei suoi «mallevadori». Il denaro cartaceo empirico, emesso da una persona che in un determinato territorio rappresenta la società stessa – quale lo stato o la *sua* «banca» – occupa un rango intermedio tra quel denaro cartaceo e il denaro assolutamente pubblico che viene qui supposto, per il quale nessuno sarebbe responsabile, perché tutti lo desidererebbero e lo cercherebbero, come avviene in realtà per il denaro quale mezzo d'acquisto generale (comunque rappresentato). Ma dove viene venduto denaro a credito, là emerge nella maniera più chiara

la verità del traffico sociale, in quanto entrambe le parti vogliono soltanto denaro e non hanno nessun altro bisogno. Naturalmente l'«obbligazione» stessa, quando viene data in cambio di un prestito ricevuto, diventa una specie particolare di merce che può passare di mano in mano a prezzi variabili. Ma anche chi l'acquista per tenerla e goderne la dolcezza non vuole ricavarne altro che somme di denaro a scadenza periodica – gli «interessi» – a cui egli ha una pretesa giuridica, anche se la restituzione del «capitale» non è stata promessa per un dato termine. In tal caso la restituzione non rappresenta affatto il suo scopo, ed egli desidera piuttosto mantenere il suo credito irrealizzato, quale causa costante di prestazioni sempre rinnovate da parte del suo contraente. Null'altro che idea – rappresentata, come il denaro assoluto, da un pezzo di carta –, l'obbligazione è la merce assoluta, la perfezione della merce: non soggetta a usura e a invecchiamento come un apparecchio inerte o anche un'opera d'arte inutile, destinata all'«eternità», ma in realtà eternamente giovane e quasi causa vivente di quantità eguali regolarmente ripetute di godimento materializzato. Il filosofo antico ha tramandato il detto – per lungo tempo autorevole – che il denaro non genera. Il detto è giusto: il denaro è potenza, ma mai potenza della sua propria riproduzione immediata. Qualsiasi cosa se ne ottenga in cambio, esso deve abbandonare il suo possessore per acquistare qualcosa. Il denaro non dà un diritto a nessuno: di fronte al denaro ognuno è libero e svincolato. Al contrario, l'obbligazione è in tutto e per tutto una potenza *giuridica*. Nel mondo dei fatti non è possibile avere in mano la prestazione futura di un altro: ciò è possibile soltanto nel diritto. Lo scambio di denaro contro merce è semplicemente un processo di fatto complessivo, anche se comprensibile soltanto partendo dalla società. Ma ricevere pagamenti di denaro sulla base della proprietà di una merce (qual è l'obbligazione), e senza consegnarla, è una situazione socialmente soprassensibile. Qui si crea infatti un legame durevole, in contrasto col concetto della società – un legame che non vincola le cose, ma le persone. Il rapporto, già momentaneo nel semplice contratto di scambio, viene qui concepito come illimitato nel tempo – là come equilibrio reciproco, qui come dipendenza unilaterale.



## 24. *L'attività nella promessa. Il diritto di ottenerne l'adempimento forzato. L'associazione. Il diritto naturale. La convenzione*

Ma in ogni scambio il posto di un oggetto percepibile può essere preso da un'attività. L'attività stessa viene data e accettata come prestazione. Essa deve essere utile o gradevole a chi la riceve al pari di una cosa: allora essa viene concepita come una merce, la cui produzione e il cui consumo coincidono nel tempo. Quando la prestazione non viene data, ma è soltanto promessa (in antitesi alla *cosa* non data, ma solamente promessa), l'effetto è però simile. Essa appartiene per diritto al destinatario; dopo il termine egli può legalmente *costringere* il promittente a eseguire la prestazione, così come può legalmente costringere il debitore e ogni terzo a consegnare una cosa, una volta scaduto il termine, o *prenderla* con la forza. Una prestazione dovuta può venir ottenuta *soltanto* mediante coercizione. Ma la promessa di una prestazione può essere tanto reciproca quanto unilaterale, e così pure, di conseguenza, il diritto *coercitivo* che ne deriva. In questo senso, quindi, più persone possono *associarsi* per un'attività *eguale* all'esterno, in modo che ognuno gode della prestazione reale dell'altro come di un aiuto per sé. Finalmente, più soggetti possono convenire di *pensare* questa loro *associazione* come un'entità esistente e indipendente di natura individuale eguale alla loro, e di attribuire a questa persona fittizia una volontà particolare e la capacità di agire, e quindi anche di concludere contratti e di obbligarsi. Ma questa capacità, al pari di ogni altro possibile contenuto di un contratto, deve essere pensata come oggettivamente reale solamente in quanto la società sembra cooperarvi, e quindi confermare la sua esistenza. Soltanto in tal modo essa è un soggetto tra gli altri dell'*ordinamento giuridico* sociale, e viene chiamata società, unione, associazione – o con altri nomi simili. Ma il contenuto naturale di tale ordinamento può essere riassunto nell'unica formula *pacta sunt observanda* – i contratti devono essere rispettati. Ciò implica il presupposto di sfere o campi di volontà separati, il cui ambito effettivo viene affermato o garantito in modo tale che una *modificazione* affermata, e quindi legale, di ciascuna sfera può soltanto avvenire o a favore e sfavore di campi situati *al di fuori* del sistema, oppure – *all'interno* del sistema – unicamente per mezzo di contratti, cioè col

consenso di tutti. Tale incontro delle volontà è per sua natura momentaneo, puntuale, in modo che la modificazione, in quanto divenire del nuovo stato, non deve avere durata. In tale maniera non si produce alcuna deviazione dalla regola suprema secondo la quale ognuno può con buon diritto fare ciò che vuole *all'interno* del suo campo, ma nulla al di là di esso. Di conseguenza, dove sorge invece un campo comune, come nell'obbligazione durevole e nella vita sociale, qui la libertà, come insieme dei diritti di disporre relativamente a essa, deve essere divisa, oppure si deve creare una nuova libertà artificiale e fittizia. La forma semplice della volontà sociale generale, in quanto pone questo *diritto naturale*, può venir chiamata *convenzione*. Si possono riconoscere come convenzionali disposizioni e regole positive di ogni genere, che per loro origine sono di stile completamente diverso, cosicché la convenzione viene spesso concepita come sinonimo di tradizione o di costume. Ma tutto ciò che sgorga dalla tradizione o dal costume è convenzionale solamente in quanto è voluto e mantenuto per l'utilità generale; e l'utilità generale è voluta e mantenuta da ognuno per la propria utilità. Esso non è più voluto quindi sul *fondamento* della tradizione, come sacro retaggio degli antenati. Di conseguenza i termini di tradizione o di costume non sono più appropriati.

## 25. *La società borghese. Ognuno è un commerciante.* *La concorrenza generale. La società in senso morale*

La società, aggregato unito dalla convenzione e dal diritto naturale, viene quindi concepita come una massa di individui naturali e artificiali, le cui volontà e i cui settori stanno in molteplici connessioni l'una rispetto all'altra e l'una con l'altra, e tuttavia rimangono tra loro indipendenti e senza influenze *interne*. Qui ci appare il quadro generale della «società borghese» o «società di scambio», di cui l'economia politica cerca di riconoscere la natura e i movimenti – una condizione in cui, secondo l'espressione di Adam Smith, «ognuno è un commerciante». Perciò, là dove si trovano di fronte individui, negozi, ditte e compagnie propriamente commerciali, sul mercato internazionale o nazionale e nella borsa, la natura della società si presenta come in sintesi o in uno specchio concavo. Infatti la generalità di questo stato non è affatto – come immaginava il famoso scozzese – conseguenza immediata o anche soltanto probabile dell'innovazione per cui il lavoro viene diviso e i prodotti vengono scambiati. Essa è piuttosto un fine lontano in rapporto al quale deve essere concepito lo *sviluppo* della società; e nella misura in cui esso si realizza, anche l'esistenza di una società, in un tempo determinato, è reale nel nostro senso. Si tratta pur sempre di un'entità in divenire, che deve essere qui concepita come soggetto della volontà generale o della ragione generale; e nello stesso tempo si tratta (come sappiamo) di un'entità fittizia e nominale. Essa è come sospesa nell'aria quale è uscita dalle teste dei suoi consapevoli portatori, i quali si tendono le mani desiderosi di scambio al di là di tutte le distanze, i confini e gli scrupoli, assumendo questa perfezione speculativa come l'unico paese, l'unica città, a cui tutti i cercatori di fortuna e gli avventurieri (*merchant adventurers*) hanno un interesse realmente comune. Così essa viene rappresentata – come la finzione del denaro per mezzo di un metallo e della carta – dall'intero globo terrestre, o da un territorio comunque delimitato. In questo concetto, infatti, si deve astrarre da ogni relazione originaria o naturale tra gli uomini. La possibilità di un rapporto sociale non presuppone altro che una pluralità di persone capaci di fornire qualche prestazione, e quindi anche di promettere qualcosa. La società,

intesa come totalità al di sopra della quale deve estendersi un sistema convenzionale di regole, è quindi, in linea ideale, illimitata; essa rompe costantemente i suoi confini reali e accidentali. Nel suo ambito ogni persona tende al proprio vantaggio, e afferma gli altri soggetti solamente in quanto e finché essi lo possono favorire. Così, prima e al di fuori della convenzione – e anche prima e al di fuori di ogni contratto particolare – il rapporto di tutti verso tutti può essere concepito come un rapporto di ostilità potenziale o come una guerra latente, contro cui tutti quegli accordi delle volontà spiccano poi come altrettanti trattati e conclusioni di pace. Questa è l'unica concezione che sia adeguata a spiegare tutti i fatti del traffico e del commercio, in cui i diritti e i doveri possono essere ricondotti a pure determinazioni patrimoniali e a valori: su di essa deve quindi fondarsi, anche inconsapevolmente, ogni teoria di un diritto privato o di un diritto naturale (socialmente inteso) puro. Compratore e venditore si trovano sempre, l'uno rispetto all'altro – pur nelle loro molteplici modificazioni – in posizione tale che ognuno desidera e tenta di ottenere, in cambio della quantità minima del proprio patrimonio, la quantità massima del patrimonio altrui. Tra i veri negozianti o commercianti si svolgono delle *corse* su numerose piste, e ognuno si sforza di giungere prima dell'altro, e possibilmente di arrivare primo alla meta, rappresentata dallo smercio del suo prodotto e di una quantità massima di prodotto. Perciò essi devono spesso sospingersi o cercare di farsi cadere reciprocamente; e il danno dell'uno è il vantaggio dell'altro, come avviene anche in ogni singolo *scambio*, quando i proprietari non scambiano valori *effettivamente* eguali. Questa è la *concorrenza* generale che ha luogo in molti altri campi, ma in nessuno in modo così chiaro e consapevole come in quello del commercio – al quale viene quindi limitato il concetto nell'uso comune – e che è già stata descritta da più di un pessimista sul modello di quella guerra di tutti contro tutti che un grande pensatore ha addirittura concepito come lo stato naturale della specie umana. Ma anche la concorrenza, come tutte le forme di questa guerra, reca in sé la possibilità della sua fine. Questi nemici – sia pure con difficoltà maggiori di tutti gli altri – riconoscono in certe circostanze il vantaggio di accordarsi, di lasciarsi in pace l'uno con l'altro, o anche di associarsi per uno scopo comune (ad esempio, e sarà la cosa più probabile, contro un *avversario* comune). In tal modo la concorrenza viene limitata e risolta dalla coalizione. In analogia con questo traffico fondato sullo scambio di valori materiali può anche essere compresa tutta la *socialità*

*convenzionale*, la cui regola suprema è la cortesia: essa consiste in uno scambio di parole e di compiacenze nel quale ognuno sembra essere a disposizione di tutti e tutti sembrano stimare gli altri come loro pari, ma nel quale in realtà ognuno pensa a se stesso ed è preoccupato di affermare la sua importanza e i suoi vantaggi in contrasto con tutti gli altri. Cosicché, per tutto ciò che di gradevole l'uno fa all'altro, si aspetta di ricevere in cambio almeno un equivalente, e anzi lo esige; e di conseguenza pesa esattamente i suoi servizi, le sue adulazioni, i suoi regali, e così via, in relazione all'effetto desiderato. Contratti non formali di questo significato vengono conclusi continuamente, e continuamente molti vengono soffocati, nella gara, dai pochi fortunati e potenti. Poiché tutti i rapporti sociali in genere riposano sulla *comparazione* di una prestazione possibile e offerta, diventa chiaro per quale motivo le relazioni con oggetti visibili e materiali hanno qui la precedenza, mentre le attività e le parole pure e semplici possono costituirne la base soltanto in maniera impropria. Al contrario, la *comunità*, come vincolo del «sangue», è in primo luogo un rapporto tra i corpi, che si esprime quindi in atti e in parole, mentre è di natura secondaria la relazione comune con oggetti che non vengono tanto scambiati quanto posseduti e goduti in comune. Inoltre la società, nel senso che possiamo chiamare *morale*, è interamente condizionata anche dalle connessioni con lo *stato*, che finora non è stato preso in esame perché la società *economica* deve essere concepita come il suo presupposto.

## 26. *Il progresso della società. Il mercato mondiale. Il capitale*

Se consideriamo quindi il progresso della società – che si realizza come l'espressione più alta di una vita comunitaria e popolare in via di sviluppo – limitandoci essenzialmente al campo economico, esso ci appare come trapasso da una generale economia domestica a una generale economia commerciale, e di conseguenza dal predominio dell'agricoltura al predominio dell'industria. Esso può venir concepito come se fosse guidato sistematicamente, in quanto, col crescente successo nell'ambito di ogni popolo, i commercianti – come capitalisti – e i capitalisti – come commercianti – si spingono alla testa e sembrano unirsi in un'intenzione comune. Questa intenzione è definita nel miglior modo con la parola «traffico». Infatti, mentre un capo di casa, un contadino o un borghese volgono lo sguardo all'interno e al centro del luogo, cioè della comunità a cui appartengono, la classe commerciale si volge invece all'esterno: le interessano soltanto le linee che collegano le località, cioè le strade principali e i mezzi di comunicazione. Questa classe risiede, per così dire, nel mezzo di ogni territorio, che essa tende a penetrare e a sovvertire con la sua determinazione. L'intero paese è per essa soltanto un mercato, di acquisto e di smercio; e ciò in quanto il commercio è commercio interno – nel qual caso quasi si alternano un assorbimento e una contrazione, come sistole, e un'espulsione e un'espansione, come diastole – e anche a scopo di commercio estero, dove questa mediazione permette la cessione di merci in eccesso contro merci in difetto. Ogni paese può svilupparsi diventando un territorio di commercio di questo genere; ma, quanto più vasto è il territorio, tanto più completo esso diventa come terra della società, e tanto più generale e libero diviene il traffico di scambio. Ed è anche più probabile che operino le pure leggi del traffico di scambio, mentre rimangono invece escluse le altre qualità che caratterizzano gli uomini e le cose nei loro rapporti reciproci. Così il campo del commercio si concentra alla fine in un unico *mercato principale*, e da ultimo nel *mercato mondiale*, da cui vengono a dipendere tutti gli altri mercati. Ma quanto più grande diventa il territorio, tanto più netta e pura risalta la verità che gli autori e i dirigenti di tale traffico fanno tutto ciò per il *proprio* guadagno. Essi si pongono al

centro di questa area e, dal loro punto di vista, la terra e il lavoro del paese – come di tutti i paesi con cui hanno rapporti – costituiscono oggetti reali o possibili per l’impiego e la circolazione dei loro capitali, e quindi per la moltiplicazione del loro denaro. Inoltre, quanto più i dirigenti del lavoro reale o della produzione reale, come proprietari della terra e degli altri fattori materiali, e anche come proprietari dei lavoratori o di forze lavoro acquistate, esercitano questa impresa solamente in vista di un profitto netto o di un incremento di valore, tanto più diventano essi stessi una semplice categoria di commercianti. E ciò avviene sia che questa categoria sembri agire al di sotto o al di sopra del commercio vero e proprio, oppure al suo stesso livello, concordandosi in molti interessi e opponendosi in altri. Entrambe queste classi funzionano da accumulatori di una ricchezza monetaria liquida e mobile che, incrementandosi incessantemente attraverso l’applicazione a scopi produttivi o commerciali, si chiama ricchezza di capitale. Ma il capitale esprime in primo luogo la sua essenza come posta e sacrificio messo in gioco dal commerciante, che acquista merci sul mercato meno caro e si sforza di collocarle sul mercato più caro. Ogni venditore che offra in vendita prodotti del proprio *lavoro* può essere *concepito* come un commerciante, in quanto agisce in modo simile, calcolando il rapporto tra il prezzo ottenuto e le sue spese. Però egli calcolerà la *differenza* come equivalente della sua *attività*, mediante la quale è stato in realtà prodotto un nuovo valore. Nella misura in cui tale equivalente può essere posto come effettivo e valido, egli non ricava dallo stesso mercato nulla di più di quanto vi ha messo. E se uno scambio reciproco avesse luogo soltanto tra venditori siffatti (come è stato sottinteso dal concetto della struttura *comunitaria* sviluppata), esso potrebbe senza dubbio configurarsi come traffico sociale, in quanto spingerebbe i suoi sforzi in un campo illimitato, per ottenere il prezzo più alto possibile. Tuttavia il risultato finale deve essere concepito come l’eliminazione di questo sforzo a opera di uno sforzo eguale e opposto, per quanto le manifestazioni empiriche possano rivelare il soverchiare di un venditore sull’altro – cosa che potrà verificarsi tanto più raramente quanto più ognuno è capace di agire come commerciante (in questo senso è stato detto che la società borghese presuppone in ognuno una conoscenza merceologica enciclopedica)<sup>11</sup>.



Max Weber

La scienza come professione

La politica come professione

Piccola Biblioteca Einaudi  
Scienze sociali





Infatti non è per nulla ovvio che qualcosa che è sottoposto a una legge siffatta possa avere in sé un senso e una ragione. Perché mai ci si dà da fare intorno a ciò che, nella realtà, non giunge e non può mai giungere alla fine? Ebbene, anzitutto per scopi puramente pratici, cioè per scopi tecnici nel senso più ampio della parola: per poter orientare il nostro agire pratico in base alle aspettative che l'esperienza scientifica ci indica. Bene. Ma questo significa qualcosa solo per l'uomo pratico. Qual è però la posizione interiore dell'uomo di scienza nei confronti della propria professione, ammesso che egli cerchi, in generale, di averne una? Egli afferma di esercitare la scienza «per amore della scienza» e non soltanto perché altri possano in tal modo conseguire successi di carattere economico o tecnico, perché possano nutrirsi, vestirsi, illuminare, governare meglio. Ma quale lavoro fornito di senso egli crede dunque di compiere con queste creazioni sempre destinate a invecchiare, lasciandosi incanalare in questa attività, divisa in settori, che procede all'infinito? Ciò richiede alcune considerazioni generali.

Il progresso scientifico è una frazione, e invero la frazione più importante, di quel processo di intellettualizzazione al quale sottostiamo da secoli e contro il quale oggi di solito si assume posizione in una maniera così straordinariamente negativa.

Rendiamoci conto, in primo luogo, di ciò che propriamente significa, dal punto di vista pratico, questa razionalizzazione intellettualistica a opera della scienza e della tecnica orientata scientificamente. Vuole forse significare che oggi noi altri, per esempio ogni persona presente in questa sala, abbiamo una conoscenza delle condizioni di vita nelle quali esistiamo maggiore di quella di un Indiano o di un Ottentotto? Ben difficilmente. Chiunque di noi viaggi in tram non ha la minima idea – a meno che non sia un fisico di professione – di come esso fa a mettersi in movimento; e neppure ha bisogno di saperlo. Gli basta di poter «fare assegnamento» sul modo di comportarsi della vettura tranviaria, ed egli orienta il suo comportamento in base a esso; ma non sa nulla di come si faccia per costruire un tram capace di mettersi in moto. Il selvaggio ha una conoscenza incomparabilmente migliore dei propri utensili. Se oggi spendiamo del denaro, scommetto che, perfino se vi sono colleghi economisti qui presenti, quasi ognuno avrà pronta una risposta diversa alla domanda: come il denaro fa sí che con esso si possa comperare qualcosa – ora molto, ora poco? Il selvaggio sa in quale modo riesca a procurarsi il suo

nutrimento quotidiano e quali istituzioni gli servano a tale scopo. La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo. Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale. Soprattutto questo è il significato dell'intellettualizzazione in quanto tale.

Ma questo processo di disincantamento, proseguito per millenni nella cultura occidentale, e in generale questo «progresso», del quale la scienza costituisce un elemento e una forza motrice, ha un qualche senso che vada al di là del piano puramente pratico e tecnico? Questa domanda la trovate formulata in termini fondamentali soprattutto nelle opere di Lev Tolstoj. Egli vi è pervenuto attraverso una via a lui peculiare. Il suo problema centrale si rivolgeva in misura crescente alla questione se la morte fosse un fenomeno dotato di senso oppure no. E la sua risposta è che per l'uomo civilizzato non lo è. E non lo è perché la vita individuale dell'uomo civilizzato, inserita nel «progresso», nell'infinito, non potrebbe avere, per il suo senso immanente, alcun termine. Infatti c'è sempre ancora un progresso ulteriore da compiere dinanzi a chi c'è dentro; nessuno, morendo, è arrivato al culmine, che è posto all'infinito. Abramo o un qualsiasi contadino dei tempi antichi moriva «vecchio e sazio della vita» poiché si trovava nel ciclo organico della vita, poiché la sua vita, anche per quanto riguarda il suo senso, gli aveva portato alla sera del suo giorno ciò che poteva offrirgli, poiché per lui non rimanevano enigmi che desiderasse risolvere ed egli poteva perciò averne «abbastanza». Ma un uomo civilizzato, il quale è inserito nel processo di progressivo arricchimento della civiltà in fatto di idee, di sapere, di problemi, può diventare sí «stanco della vita», ma non sazio della vita. Di ciò che la vita dello spirito continuamente produce egli coglie soltanto la minima parte, e sempre soltanto qualcosa di provvisorio, mai di definitivo: perciò la morte è per lui un accadimento privo di senso. E poiché la morte è priva di senso, lo è anche la vita della cultura in quanto tale, che proprio in virtù della sua «progressività» priva di senso imprime

alla morte un carattere di assurdità. Ovunque, nei suoi ultimi romanzi, quest'idea costituisce il motivo fondamentale dell'arte di Tolstoj.

Quale posizione possiamo assumere a questo proposito? Ha il «progresso» in quanto tale un senso riconoscibile che vada al di là del piano tecnico, in modo che porsi al suo servizio possa diventare una professione fornita di senso? La questione dev'essere posta. Ma non si tratta piú soltanto della questione della vocazione alla scienza, cioè del problema: che cosa significa la scienza come professione per colui che si dedica a essa? bensí anche di un altro problema: che cos'è la professione della scienza nella vita complessiva dell'umanità? e qual è il suo valore?

L'antitesi tra passato e presente è qui enorme. Vi ricorderete dell'immagine meravigliosa all'inizio del libro VII della *Repubblica* di Platone <sup>12</sup>: quegli uomini in una caverna incatenati, il cui viso è rivolto alla parete di roccia davanti, mentre alle loro spalle sta la sorgente di luce che non possono vedere, e perciò guardano soltanto le ombre che essa getta sulla parete e cercano di comprenderne la connessione. Finché a uno di loro riesce di spezzare le catene, ed egli si volta e vede: il sole. Abbagliato brancola all'intorno e farfuglia di quel che ha visto. Gli altri gli danno del pazzo. Ma gradualmente impara a vedere nella luce, e allora il suo compito diventa quello di scendere tra gli uomini delle caverne e di condurli alla luce. Egli è il filosofo, ma il sole è la verità della scienza, che sola non va in caccia di fantasmi e di ombre ma del vero essere.

Ebbene, chi si pone oggi in questo modo di fronte alla scienza? Oggi il modo di sentire soprattutto della gioventú è l'opposto: le costruzioni concettuali della scienza sono un mondo sotterraneo di astrazioni artificiali che cercano, con le loro mani esangui, di cogliere il sangue e la linfa della vita reale, senza però mai riuscirci. Qui nella vita, in ciò che per Platone costituiva il gioco d'ombre sulle pareti della caverna, pulsa la vera realtà: tutto il resto sono fantasmi tratti da essa e privi di vita, e nient'altro. Come si è compiuta una tale svolta? L'appassionato entusiasmo di Platone nella *Repubblica* si spiega, in ultima analisi, con il fatto che allora per la prima volta si era scoperto consapevolmente il senso di uno dei grandi strumenti di ogni conoscenza scientifica: il concetto. Esso è stato scoperto, in tutta la sua portata, da Socrate. Non da lui soltanto al mondo: in India potete trovare inizi analoghi di una logica come quella di Aristotele. Mai però con questa coscienza della sua importanza. Qui per la prima volta sembrò disponibile uno strumento con il quale si poteva costringere chiunque nella

morsa della logica, in modo da non lasciarlo uscire senza ammettere o di non saper nulla o che questa e non altra è la verità, l'eterna verità, che non può mai perire come invece passano l'agire e l'indaffararsi degli uomini ciechi. Fu questa la straordinaria esperienza che capitò ai discepoli di Socrate. E da ciò sembrava conseguire che, se solo si fosse trovato l'esatto concetto del bello, del buono, o anche del coraggio, dell'anima, e via dicendo, si potrebbe cogliere anche il suo vero essere, e ciò sembrava di nuovo aprire la via per sapere e per insegnare come agire correttamente nella vita, soprattutto come cittadino. A questa questione, infatti, tutto riportava la mentalità eminentemente politica dei Greci. Perciò si coltivava la scienza.

Accanto a questa scoperta dello spirito greco si presentava, come prodotto dell'età del Rinascimento, il secondo grande strumento del lavoro scientifico, l'esperimento razionale, come mezzo di un'esperienza controllata in maniera affidabile, senza il quale la scienza empirica moderna sarebbe impossibile. Anche in precedenza si era fatto ricorso all'esperimento: nella fisiologia, per esempio, in India, al servizio della tecnica ascetica yoga; nella matematica, tra gli antichi Greci, per scopi di tecnica bellica, e nel Medioevo a scopi estrattivi. Ma aver innalzato l'esperimento a principio della ricerca in quanto tale è un contributo proprio del Rinascimento. Gli aprirono la strada i grandi innovatori nel campo dell'arte: Leonardo e i suoi pari, e in modo caratteristico soprattutto gli sperimentatori nella musica del Cinquecento con i loro clavicembali sperimentali. Da questi l'esperimento passò nella scienza soprattutto a opera di Galilei, e nella teoria a opera di Bacon; in seguito lo adottarono le scienze esatte nelle università del continente, in primo luogo in Italia e in Olanda.

Che cosa significava la scienza per quegli uomini alla soglia dell'età moderna? Per gli sperimentatori nel campo dell'arte come Leonardo e per gli innovatori nella musica essa significava la via per giungere alla vera arte, il che voleva dire per loro alla vera natura. L'arte doveva essere elevata al rango di una scienza, e al tempo stesso, soprattutto, l'artista doveva essere elevato al rango di un dottore, sia socialmente sia per quanto riguarda il senso della sua vita. Questa è l'ambizione che sta alla base, per esempio, anche del *Trattato della pittura* di Leonardo <sup>13</sup>. E oggi? «La scienza come via per arrivare alla natura» – ciò suonerebbe come una bestemmia alle orecchie dei giovani. No, tutt'al contrario: liberazione dall'intellettualismo

della scienza, per fare ritorno alla propria natura e quindi alla natura in generale! Forse come via per arrivare all'arte? Non c'è neppure bisogno di una critica. – Ma all'epoca dell'origine delle scienze esatte della natura, ci si attendeva dalla scienza ancora di più. Se rammentate il detto di Swammerdam «vi reco qui la prova della provvidenza di Dio nell'anatomia di un pidocchio» <sup>14</sup>, potete vedere ciò che il lavoro scientifico, sotto l'influenza (indiretta) del Protestantesimo e del Puritanesimo, considerasse allora come proprio compito: la via per giungere a Dio. Questa via non la si trovava più nei filosofi, nei loro concetti e nelle loro deduzioni: che non si potesse trovare Dio per la via per la quale lo aveva cercato il Medioevo, ben lo sapeva tutta la teologia pietistica di quel tempo, Spener <sup>15</sup> soprattutto. Dio è nascosto, le sue vie non sono le nostre vie, i suoi pensieri non sono i nostri pensieri <sup>16</sup>. Ma nelle scienze esatte della natura, dove si poteva cogliere fisicamente la sua opera, là si sperava di rintracciare le sue intenzioni riguardo al mondo. E oggi? Chi crede oggi ancora – all'infuori di alcuni grandi fanciulli, quali si possono trovare proprio nelle scienze della natura – che le conoscenze dell'astronomia o della biologia o della fisica o della chimica possano insegnarci qualcosa sul senso del mondo, o anche soltanto sulla via per la quale si possa rintracciare un tale «senso», dato che ce ne sia uno? Esse sono semmai adatte a soffocare alla radice la fede che vi sia qualcosa come un «senso» del mondo! E, finalmente, la scienza come via per arrivare «a Dio»? Essa, la potenza specificamente estranea alla divinità? Che tale essa sia nessuno può oggi dubitarne nel suo intimo, che lo ammetta oppure no. La liberazione dal razionalismo e dall'intellettualismo della scienza costituisce il presupposto fondamentale della vita in comunione con il divino: questa, o qualcosa di significato identico, è una delle parole d'ordine che si ritrovano ovunque nel modo di sentire dei nostri giovani credenti o che aspirano a un'esperienza religiosa. E ciò vale non soltanto per l'esperienza religiosa, ma per l'esperienza vissuta in generale. Ma la via che viene imboccata è paradossale: si eleva ora alla coscienza e si sottopone alla sua lente proprio l'unica cosa che l'intellettualismo non aveva ancora toccato, cioè proprio le sfere dell'irrazionale. A ciò perviene infatti, in pratica, il moderno romanticismo intellettualistico dell'irrazionale. Questa via per liberarsi dall'intellettualismo produce il risultato esattamente opposto a quello che si prospettano come fine coloro i quali la percorrono. – Che infine, con ingenuo ottimismo, si sia celebrata la scienza, ossia la tecnica per il dominio della vita che ha il suo fondamento nella scienza,

come la via per giungere alla felicità, posso ben trascurarlo dopo la critica distruttiva di Nietzsche a quegli «ultimi uomini» i quali «hanno trovato la felicità» <sup>17</sup>. Chi ci crede più, all'infuori di alcuni grandi fanciulli sulle cattedre o nei comitati di redazione?

Ritorniamo al nostro discorso. Qual è, dati questi presupposti intrinseci, il senso della scienza come professione, dal momento che tutte queste illusioni precedenti – «la via al vero essere», «la via alla vera arte», «la via alla vera natura», «la via al vero Dio», «la via alla vera felicità» – sono naufragate? La risposta più semplice l'ha data Tolstoj con queste parole: «Essa è priva di senso perché non dà alcuna risposta alla sola domanda importante per noi: che cosa dobbiamo fare? come dobbiamo vivere?» Il fatto che essa non dia questa risposta è assolutamente incontestabile. La questione è solamente in quale senso non dia «nessuna» risposta, e se in luogo di questa non possa per caso dare un qualche aiuto a chi si ponga la questione in termini corretti. – Oggi si parla spesso di una scienza «senza presupposti» <sup>18</sup>. Ce n'è una? Dipende da ciò che s'intende. In ogni lavoro scientifico si presuppone sempre la validità delle regole della logica e della metodologia, di questi fondamenti generali del nostro orientamento nel mondo. Ma questi presupposti sono, per quanto riguarda la nostra particolare questione, per lo meno problematici. Si presuppone inoltre che il risultato del lavoro scientifico sia importante nel senso di essere «degnò di essere conosciuto». E qui hanno chiaramente la loro radice tutti i nostri problemi. Infatti questo presupposto non può essere a sua volta dimostrato con i mezzi della scienza. Può essere soltanto interpretato nel suo senso ultimo, che si dovrà poi respingere oppure accogliere a seconda della propria presa di posizione ultima di fronte alla vita.

Assai diverso è inoltre il tipo di relazione del lavoro scientifico con questi suoi presupposti, a seconda della loro struttura. Le scienze naturali come per esempio la fisica, la chimica, l'astronomia, presuppongono come ovvio il fatto che le leggi ultime dell'accadere cosmico – costruibili, fin dove arriva la scienza – siano degne di essere conosciute. Non soltanto perché con queste nozioni si possono raggiungere successi tecnici, ma – se esse devono costituire una «professione» – «per se stesse». Questo presupposto non è però assolutamente dimostrabile; e meno che mai si può dimostrare se il mondo che esse descrivono sia degno di esistere, se cioè abbia un «senso», e se abbia un senso esistere in esso. Questo esse non se lo chiedono. Oppure prendete un'arte pratica così sviluppata scientificamente



CULTURA  
E  
STORIA

OTTO BRUNNER

PER UNA  
NUOVA STORIA  
COSTITUZIONALE  
E SOCIALE

EDITRICE  
VITA E PENSIERO  
MILANO

A conclusioni analoghe conduce uno sguardo alle origini della moderna società industriale. Sotta in Inghilterra a partire dalla metà del XVIII secolo, essa presuppone le condizioni particolari della struttura interna di quel paese, e in primo luogo il suo dominio sui mari. Ma l'apparire delle macchine — produttrici di energia e utensili — ha come presupposto le moderne scienze naturali meccanico-matematiche, della cui genesi siamo ormai sufficientemente informati, almeno nei suoi tratti di fondo, grazie alle ricerche di Olschki, Cassirer ed altri. Producesse qui influsso certamente un elemento 'borgnese' che consisteva nella duttile, altamente specializzata tecnica dell'artigiano manifatturiero del medioevo. La sua teorizzazione e riduzione in termini matematici presuppone però a sua volta un conflitto culturale mediante il quale viene superato l'antico pensiero di cosmo, ricevuto in eredità dall'antichità e rielaborato nella recezione aristotelica: in tal modo si giunge ad una situazione storica, sociale e culturale che, ancora una volta, può essere compresa solo partendo dalla battaglia violenta fra Chiesa e ordine terreno che ha profondamente improntato di sé l'Europa nella sua stessa essenza.

Lo Stato dell'età moderna e la sua società 'dei cittadini dello Stato', insieme al processo di industrializzazione, hanno reso possibile quella storia sociale che ci è oggi familiare. Ma se si dimentica l'esatto momento storico dal quale essa è sorta, e la si proietta semplicemente sui secoli più antichi della storia europea; se si allarga l'ambito di applicazione dei suoi concetti ad altre culture, senza essere consapevoli del suo preciso punto di partenza, in tal caso si corre il rischio di perdere di vista proprio ciò che di più peculiare è presente nella struttura sociale europea. Ciò non appare in nessun modo più evidente come nel problema di 'feudalesimo' e 'borghesia'.

#### LA 'CASA COME COMPLESSO' E L'ANTICA 'ECONOMICA' EUROPEA

Le moderne scienze economiche hanno il loro punto centrale nell'economia nazionale, nell'economia politica, che ha sviluppato l'intero apparato concettuale con il quale esse operano. L'economia, come disciplina scientifica in sé conclusa, è una creazione della seconda metà del XVIII secolo<sup>1</sup>. Certo la sua preistoria risale all'antichità, e particolarmente ad Aristotele, e già nella tarda scolastica se ne rintracciano importanti contributi. In primo luogo però furono di grande importanza per quella scienza la prassi e la teoria del mercantilismo. E insieme allo Stato moderno che sorge anche quell'ambito economico nazionale, dal quale poi si svilupperanno l'economia e l'economia politica. Ma, come sistema in sé chiuso, come disciplina scientifica dotata di leggi autonome, quest'ultima riposa sulla scoperta del 'ciclo economico' di François Quesnay e sulle dottrine di Adam Smith. Il suo modello è costituito dalle leggi dell'economia di mercato. Essa è in sostanza una dottrina del commercio: ciò non nel senso che si disinteressa delle altre branche dell'attività economica, ma che i suoi concetti fondamentali sono costruiti appunto sul commercio, sul mercato, sullo scambio. La dottrina del valore e del prezzo ha per essa un'importanza centrale. Anche i teoremi fondamentali per l'economia agraria, come la dottrina della rendita fondiaria o la legge di Thünen, sono stati collegati alla dimensione di mercato dell'economia agraria stessa. Questa idea del mercato era ignota ai secoli antichi. Per primo è stato il mercantilismo a situare i commerci al centro del suo pensiero spiccatamente politico-economico, senza però da ciò trarre le conseguenze teoriche decisive, anzi rappresentando il più delle volte le sue nuove vedute nelle forme di pensiero tradizionali, allo stesso modo come la

<sup>1</sup> E. SALIN, *Geschichte der Volkswirtschaftslehre*, Bern 1951, 4ª edizione.



filosofia del XVII secolo cercava nuove strade nell'ambito del sistema metafisico tradizionale.

Chi non ha conoscenza delle dottrine economiche antiche potrebbe essere tentato di ricercarle negli scritti antichi e medievali che portano il titolo di 'economica' (*Ökonomie*). La tradizione di questi ultimi va da Senofonte e Aristotele, attraverso la Scolastica medievale, fino all'età moderna. Benché sia rimasta a lungo priva di sviluppo interno, l'economica portò avanti tuttavia, attraverso i secoli, i concetti fondamentali della dottrina della 'casa' (*Haus*). Nel XVII secolo essa si collega con la dottrina agraria, rinascente dal nuovo sulla base di fondamenti antichi. Ancora all'epoca del mercantilismo esisteva un'ampia pubblicistica economica in tal senso: la così detta 'letteratura del padre di casa' (*Hausväterliteratur*)<sup>2</sup>. Questi « bravi economi » che non vedevano nella loro scienza nient'altro che « una dottrina dei costumi per il padre e la madre di casa, per i figli e i servi »<sup>3</sup> — come l'ha definita giustamente, ma forse un po' drasticamente uno storico recente dell'economia — si occupano di fatto del padre e della madre di casa, dei figli e dei servi; essi offrono però anche una dottrina dell'economia domestica e dell'economia agricola, con questa inseparabilmente connessa. L'economica è, a grandi linee, dottrina dell'*oikos*, della casa nel suo significato più ampio, della « casa nel suo complesso » (*das ganze Haus*), per dirla con Wilhelm Heinrich Riehl, che ha descritto questo edificio sociale — oggi ancora esistente in parte solo nella vita contadina — nel momento della sua caduta o comunque del suo declino<sup>4</sup>. Il mercantilista Johann Joachim Becher<sup>5</sup>, che ha svolto le sue dottrine di economia politica, ancor oggi fondamentali, in un libro che reca il titolo di *Politische Discurs*, ha anche, in altre occasioni, tracciato il piano di una

<sup>2</sup> O. BRUNNER, *Adeliges Landleben und europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmbards von Hobbberg 1612-1688*, Salzburg 1949, e la letteratura ivi citata. Articolo *Hausväterliteratur*, nel *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, v. 1956, pp. 92 ss. Un ricco materiale su questo tema è offerto da J. HOFFMANN, *Die 'Hausväterliteratur' und die 'Predigten über den christlichen Hausstand. Ein Beitrag zur Geschichte der Lehre vom Hause und der Bildung für das häusliche Leben*, Weinheim 1959.

<sup>3</sup> E. SÄLIN, *op. cit.*, p. 62.

<sup>4</sup> W. H. RIEHL, *Naturgeschichte des deutschen Volkes*, herausgegeben von G. IPESEN, Leipzig 1935, pp. 197 ss. (apparso per la prima volta nel volume *Die Familie*, 1854).

<sup>5</sup> H. HASSINGER, *Johann Joachim Becher 1635-82. Ein Beitrag zur Geschichte des Merkantilismus*, Wien 1951, pp. 66 ss.

economica<sup>6</sup>, che fra l'altro contiene un libro di preghiere ed uno di cucina: cose che non si cercherebbero in un manuale moderno di scienza economica, ma che però rientrano nell'ambito complessivo dell'attività di casa. L'opera di Wolf Helbard von Hobbberg, *Georgica curiosas oder Adeliges Land und Feldeben* (1682), un capolavoro della letteratura del 'padre di casa', si divide in dodici libri. Di essi, il primo attiene al patrimonio terriero, alla costruzione della signoria terriera nobiliare. La trattazione delle attività economiche come i mulini, le fornaci, le cave di pietra, si allarga ad una descrizione della produzione primitiva — non rientrante nell'economia agraria — nelle saline, miniere e fonderie. Il secondo libro ha come oggetto l'azione del 'padre di casa', il suo rapporto con Dio, colla moglie, coi figli. Qui trova posto la trattazione detagliata dei problemi dell'educazione e della formazione nobiliare. Non meno a fondo vengono trattati i rapporti con i servi e i contadini sottoposti. Il libro termina con regole di comportamento in caso di guerra e di epidemia, con considerazioni di meteorologia e con un preciso calendario di lavoro che per ogni mese indica i lavori da compiere in casa, nel giardino e nei campi. Il terzo libro è dedicato alla 'madre di casa' (*Hausmutter*) e riguarda il complesso dei compiti della donna, l'educazione dei figli — e in primo luogo delle figlie —, la cucina, la cottura del pane, la conserva di carne, frutta e verdura, indicazioni per la formazione di una farmacia di casa, ed una descrizione accurata della medicina umana, come può essere esercitata in casa e senza aiuto del medico. Il quarto libro riguarda l'economia della vigna e della cantina, poi la coltivazione della frutta; il quinto e il sesto della coltivazione dei campi e delle attività accessorie, come la produzione della birra e del vino, la distillazione e la macinazione; l'ottavo si occupa dell'allevamento dei cavalli; il nono di quello dei buoi, dei maiali, delle pecore e degli uccelli. Negli ultimi due libri vengono esposte anche utili notizie di medicina veterinaria. Il decimo libro tratta dell'allevamento delle api e dei bacchi da seta; l'undicesimo, intitolato « Voglia d'acqua », delle sorgenti d'acqua, dei mulini, della piscicoltura e degli uccelli acquatici; il dodicesimo ed ultimo si occupa infine della caccia e della pesca.

<sup>6</sup> O. BRUNNER, *Johann Joachim Bechers Entwurf einer 'Oeconomia ruralis et domestica'*, in « Sitzungsberichte der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften », 226/3, Wien 1949.

In quest'opera è riunita una somma di conoscenze variegata e dispartata, se si fa riferimento alle distinzioni fra le scienze a cui si è oggi abituati. È però lo stesso Hohberg a dire nella prefazione: « Nulla enim professio amplior quam oeconomia ». Ma il principio organizzativo di questo materiale — precisamente di essere *oeconomia* — è chiaramente riconoscibile e viene indicato espressamente anche nell'introduzione.

L'economica come dottrina dell'*oikos* comprende infatti la totalità dei rapporti umani e delle attività nella casa, la relazione fra marito e moglie, genitori e figli, signore di casa e servi (schiavi) e l'adempimento dei compiti esistenti nell'economia domestica e agraria. In essa rientra anche l'introduzione al commercio, che è necessario e lectio nella misura in cui serve all'autarchia della casa; è dannoso allorquando diventa scopo finale, cioè quando mira semplicemente all'acquisto di denaro. All'economica si contrappone la *crematistica*? in quest'ultima, e non nell'economica, risiede la preistoria della scienza economica odierna. Essa è rimasta tanto povera di contenuto, per non avere dato luogo a nessuna teoria — ciò che sarebbe stato riprovevole —, e per essere stata trattata occasionalmente solo nell'etica e nella politica, esclusivamente per discutere i limiti della sua licità<sup>8</sup>.

Così restano le cose fino all'epoca del mercantilismo. Le discussioni tardo-scolastiche sopra moneta, rendita e censo, e giusto prezzo, a partire da Nicola d'Oresme, che contengono i passi più importanti lungo la strada della scienza economica, appartengono a questo contesto. *De contractibus licitis et illicitis* è il titolo caratteristico dell'ampio manuale tardo-scolastico di Konrad Summenhard, su questi problemi<sup>9</sup>.

Dovrebbe ormai essere chiaro che non possiamo farci un'idea corretta dell'economia limitandoci a confrontarla con la moderna dottrina economica: fin nel XVIII secolo si è inteso con 'economia' (*Wirtschaft*) qualcosa di diverso da quel che si è inteso in seguito. L'antica economia europea appare, dal punto di vista moderno, come un complesso di dottrine che appartengono all'etica, alla sociologia, alla pedagogia, alla

<sup>7</sup> J. BRAKE, *Wirtschaften und Charakter in der antiken Bildung*, Frankfurt 1935.

<sup>8</sup> M. SALOMON, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden 1937, pp. 145 ss.

<sup>9</sup> J. HÖFFNER, *Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert*, Jena 1941, pp. 85 ss.

medicina, alle differenti tecniche dell'economia domestica e agraria. Essa non è né economia politica né economia della produzione, e neppure semplice dottrina della conduzione della casa o del consumo. Che dietro essa stia l'intima unità della 'casa', nella totalità della sua essenza, non v'è bisogno di provarlo ulteriormente: così poteva accadere che tali economiche siano state prese per una specie di lessico da conversazione. Ma questa economica corrisponde manifestamente ad un sistema di pensiero antico, proprio ancor oggi, in parte, del mondo contadino. Quando il contadino parla della sua 'economia' egli si riferisce a tutto il complesso delle sue attività economiche, domestiche ed agricole, cioè all'*oikos*, che non è pensabile senza la gente che ci vive dentro: la donna di casa, i collaboratori che appartengono alla famiglia, i servi. A ciò si contrappone un concetto — in ogni caso appartenente al linguaggio extra-scientifico di ogni giorno — che comprende tutti i settori economici cittadini, manifatture ed industria, commercio e credito, ma esclude l'economia agraria. In questo caso chiaramente si contrappongono l'antico concetto di economia derivante dalla casa e quello moderno derivante dal mercato. A ciò corrisponde la nuova tendenza a sostituire progressivamente il termine commercio mediante economia, chiamando ad esempio le scuole di commercio, le camere di commercio, i ministeri del commercio, scuole di economia eccetera, intendendo con ciò dire che in esse non rientrano le faccende relative all'economia agraria.

Il mutamento di significato del termine economia si rispecchia chiaramente nella sua stessa storia<sup>10</sup>. *Wirtschaft* deriva da *Wirt*, che originariamente non indica solo « il produttore e utente sistematico di beni », ma significa anche « curatore » (*Pfleger*): termine questo che deriva da *dovere* (*Pflicht*), aver cura (*pflegen*), darsi da fare per qualcuno, ed indica colui che esercita la difesa, l'oculato titolare della casa, il signore di casa, il padrone di casa. Il signore di casa è, in quanto *Wirt*, anche proprietario della casa e della terra che appartiene a questa. L'attività, a ciò collegata, di amministratore e curatore dei beni materiali si rafforza gradualmente sempre più. Ma solo nel XVIII secolo nel termine *Wirt* viene riposto il significato della pianificazione intel-

<sup>10</sup> J. GRIMM-W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*. cfr. le voci *Wirt*, *Wirtschaft* ecc.; H. I. STOLTENBERG, *Zur Geschichte des Wortes Wirtschaft*, in « Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik », 148 (1938), pp. 556 ss.

ligente e dell'attività economica razionale. Del tutto analogo è l'andamento del termine *Wirtschaft* (economia). Anche qui appare dapprima la totalità dell'attività nella casa; nel XVIII secolo economia viene intesa come gestione della casa (*Haushaltung*), come organismo autonomo con particolare riferimento al lavoro pianificato, razionale, e da qui viene poi allargato ad ambiti più ampi, come ad esempio alla economia nazionale. Anche il termine 'economico' (*wirtschaftlich*) acquista solo nel XVIII secolo il significato di economico, risparmiatore (*haushalterisch, sparsam*); anche 'economicità' (*Wirtschaftlichkeit*) viene fuori in questo periodo, ma acquista solo all'inizio del XX secolo il significato di produttività (*Rentabilität*). Il mutamento di significato intervenuto nel corso del XVIII secolo non è una conseguenza della nascita della moderna economia politica: esso è infatti rintracciabile già nei primi cameralisti, come nel *Wörterbuch* di Zincke del 1744. Mutamento del significato del termine 'economia' nella lingua parlata, e origine delle scienze economiche sembrano discendere dalla medesima radice, ma non dipendere l'uno dall'altra. Entrambi i fenomeni presuppongono la nascita della economia nazionale nello Stato moderno.

L'antica economia europea era la dottrina dell'economia in senso contadino, della 'casa nel suo complesso'. Ciò che a partire dai Greci viene teoricamente elaborato nel pensiero europeo è una concezione molto ampia, che corrisponde alla forma fondamentale di ogni cultura contadina: la casa; l'economia è l'edificio sociale fondamentale di tutte le culture contadine e nobiliari-contadine. Il contadino ha costituito, dalla sua prima origine nel neolitico fino al XIX secolo, il fondamento della struttura sociale europea ed è stato pochissimo toccato nella sua sostanza, in tutti questi millenni, dai mutamenti di struttura delle forme politiche degli strati superiori.

Anche nella moderna, sviluppatissima, economia di traffico, l'economia contadina possiede, a differenza di tutte le altre forme economiche, la possibilità di sottrarsi sempre più ai vincoli di mercato, però non in modo completo e solo per un periodo limitato. E questa possibilità è stata sufficiente spesso per superare crisi economiche, che sono un fenomeno tipico della moderna economia di mercato. Ciò dipende dal fatto che il contadino non considera la sua 'economia' semplicemente come una fonte di profitto, che egli abbandona quando non rende più, ma anche come fonte di lavoro. Il contadino continua a lavorare anche quando il profitto del suo lavoro è inferiore alla remunera-

razione media del lavoro nella sua regione, ma in tal modo si procura un fondo di sussistenza per il futuro. Ancor oggi, seppure in misura maggiore o minore, l'economia contadina serve in primo luogo all'auto-mantenimento. Produzione e consumo si proporzionano l'un l'altro. Infine, l'economia contadina è economia familiare: essa si fonda in sostanza sul lavoro non remunerato dei membri della famiglia. In presenza di relazioni di mercato sfavorevoli, essa si restringe completamente a quest'ultima. In tal modo il contadino, in tempi di crisi, conserva il necessario per l'esistenza, riducendo il consumo ed aumentando la quantità di lavoro dei membri della famiglia, mediante cioè un sacrificio antieconomico dal punto di vista della produttività, sacrificio che, d'altra parte, può essere sopportato solo per un periodo determinato<sup>11</sup>. Questi principi dell'economia contadina, validi ancor oggi (ma che però di decennio in decennio perdono di significato), avevano un valore ancora maggiore nei secoli antichi, poiché era più ridotto il settore dell'economia contadina legato all'economia di mercato. Se si assume teoricamente l'economia contadina come chiusa (ciò che essa in realtà non è mai stata, anche se talora essa poté avvicinarsi alla 'economia di casa' nel senso della teoria delle fasi economiche di Bücher), in tal caso si dà, secondo la terminologia di Walter Eucken<sup>12</sup>, nella quale il dirigente dell'economia decide intorno alla produzione e al consumo e determina il piano economico. Ciò però presuppone che questo dirigente dell'economia sia qualcosa di più del dirigente di un'economia in senso moderno. Egli dev'essere *Wirt*, signore di casa,

<sup>11</sup> A. TSCHEJANOFF, *Die Lehre von der bäuerlichen Wirtschaft*, Berlin 1923; E. C. SEDLMAYR, *Die bäuerliche Landwirtschaft*, Berlin 1930; M. RUMPF, *Natürliche Selbstgenügsamkeit und Geld in der alten Bauernwirtschaft*, in *Schmollers Jahrbuch*, 51/2 (1935), e *Deutscher Bauernleben* (Das gemeine Volk, I), Stuttgart 1936. Cf. VON REICHENAU, *Die Bauern*, in « *Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik* », 153 (1943); J. WALLERTNER, *Der Knecht. Volkswirtschaft und Lebenskunde eines Berufsstandes im Oberpinzgau*, Salzburg 1947. Non va dimenticato che il carattere peculiare dell'economia contadina poté essere scoperto non partendo dall'antica economia ad essa corrispondente, bensì soltanto grazie ai concetti delle moderne scienze economiche, derivanti dalla società di scambio.

<sup>12</sup> W. EUCKEN, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, Göttingen 1950, 6<sup>a</sup> edizione; A. RÜSTOW, *Zu den Grundlagen der Wirtschaftswissenschaft*, in « *Revue de la Faculté de sciences économiques de l'Université d'Istanbul* », 2 (1941), pp. 136 s.

curatore nel significato antico; egli può disporre dei suoi uomini, dei mezzi di produzione, dei beni di consumo, e può contemporaneamente regolare produzione, forze di lavoro e consumo. L'economia contadina non sarebbe pensabile senza il lavoro non retribuito dei membri della famiglia, senza la 'signoria' del *Wirt*, del signore di casa, sulla famiglia: essa assume necessariamente la forma sociale della 'casa come somma di rapporti'. Essa fu insomma una economia nel significato antico che comprendeva anche le diverse relazioni umane all'interno della casa.

Nell'Europa occidentale questo carattere della casa acquista particolare evidenza. La casa è, nel medioevo e poi anche in seguito, un elemento di fondo della costituzione nel senso ampio del termine; essa costituisce un' 'autonomia', nella quale regna una particolare pace, la pace di casa <sup>13</sup>. La massima « *Domus sua pro munitione habetur* » non vale solo per l'abitante della città; anche il contadino nella sua casa « è altrettanto sicuro del conte nel suo castello », come recitano le leggi di villaggio (*Dortrechte*). In un mondo che conosce la presenza, in misura maggiore o minore, della forza individuale, dell'autodifesa, vi è bisogno di un potere di signoria del signore di casa, che difenda la gente che vive nella pace della casa e li garantisca. Perciò il signore di casa possiede — come mostrano le leggi di villaggio e cittadine — un ampio diritto di castigo sopra la sua gente, come anche sopra i servi. La capacità d'agire autonoma delle persone viventi nella casa era strettamente limitata all'ambito del diritto patrimoniale e familiare. Solo il signore di casa possedeva diritti politici. Nella comunità di villaggio o cittadina l'essere titolari di una casa era il presupposto per l'esercizio dei pieni diritti politici: questi ultimi potevano perciò essere posseduti solo da uomini e solo in rare eccezioni da vedove che possedevano una casa.

Teniamo presente che questa forma sociale dell'economia della 'casa nel suo complesso' poteva esistere in pratica solo in presenza di condizioni agrarie, dove anche la forma di esistenza nobiliare rappresentava solo una economia grande-contadina allargata. Anche dopo la costituzione del sistema cittadino nell'alto medioevo — eccezion fatta per pochissime regioni — dal 70 al 90 per cento della popolazione

<sup>13</sup> E. OSENBRÜGGEN, *Der Hausfrieden*, Erlangen 1857. Cf. F. KAUFMANN, *Alteutsche Genossenschaften*, in « *Wörter und Sachen* », 2 (1910), pp. 26 ss.

apparteneva al mondo rurale. Ma quest'ultimo incideva profondamente sulla città. Anche la popolazione dedita al commercio e alle industrie viveva, in buona parte, nella 'casa come complesso' e non conosceva nessuna distinzione fra economia domestica e commerciale. Infatti i lavoratori e i commessi vivono nel nucleo domestico del loro datore di lavoro esattamente come i servi contadini. In ciò neppure le prime forme economiche capitalistiche dei secoli antichi mutano nulla. Infatti esse si servono ampiamente del sistema esistente e si fondano sull'organizzazione dell' 'industria di casa', tanto nella città che in campagna, e quindi anche sulla dipendenza delle piccole industrie domestiche dal commerciante. La separazione fra gestione della casa e attività commerciale si è verificata, nella misura maggiore, in campo minerario: nelle città invece ciò accade solo dove si aveva a che fare con un gran numero di lavoratori sposati, che però in parte lavoravano nella loro propria casa. In complesso insomma solo una frazione ridottissima, sia in città che in campagna, deve aver conosciuto questa separazione fra gestione della casa ed attività commerciale. In tali circostanze è del tutto naturale che la categoria della 'casa nel suo complesso', della 'economia' dominasse il modo di pensare, e che la 'economica' costituisse la dottrina di tale economia.

Oggi la questione è del tutto diversa. Nell'economia cittadina si è affermata sempre più la separazione fra gestione domestica ed attività aziendale <sup>14</sup>, e la popolazione cittadina — che un tempo costituiva solo il 10 per cento della popolazione complessiva — ha raggiunto e superato ormai, nei paesi altamente industrializzati, l'80 per cento. L'economia agraria di zone molto ampie della terra è oggi determinata da altre forme sociali: il *kolchosnik*, il *farmer* di tipo americano. Ma anche là dove continua a sussistere una popolazione contadina di tipo antico, la progressiva meccanizzazione anche della media e piccola azienda ne muta l'essenza. È intervenuto un mutamento strutturale interno, che

<sup>14</sup> Per la situazione attuale, cfr. R. KÖNIG, *Soziologie der Familie*, in A. GEHLEN-H. SCHERLSKY, *Soziologie*, Düsseldorf 1955, pp. 119 ss., e la ricostruzione del ruolo della famiglia nella società industriale americana in P. DRUCKER, *Gesellschaft am Fließband*, Frankfurt 1952, pp. 27 ss.; H.-R. MÜLLER-SCHWEE, *Welt ohne Väter, Leben unter einem Dach. Die Familie damals und heute*, 1962; W. HAAS, *Gedanken eines Christen zur Krise der Autorität*, Hamburg Freiburg 1963; A. MITSCHERLICH, *Auf dem Weg zur verlorenen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, München 1963, 2ª edizione 1967; *Familie und Gesellschaft*, herausgegeben von F. OETTER, Tübingen 1966.

non può essere assolutamente ignorato nei suoi profondi effetti. La categoria della 'casa nel suo complesso' è venuta meno.

Il potere del signore di casa di tipo antico si era mantenuto con pochi mutamenti fino al XVIII secolo. Lo Stato assoluto — che centrò nelle sue mani la difesa della pace e la polizia — spiegò il suo intervento fino alla casa, che nella costituzione antica era il livello più basso di potere originario<sup>15</sup>. Il suo polo opposto, rappresentato dal moderno diritto naturale, tentò di salvare la casa di fronte all'ingerenza dello Stato, presentandola come un fenomeno pre-statale e quindi 'naturale' (S. Pufendorf). Alla fine, la pace di casa trovò accoglimento nei moderni diritti fondamentali, i 'diritti dell'uomo e del cittadino', dal momento che lo Stato e il suo potere di polizia possono entrare nella sua sfera solo dietro un ordine giudiziario. Ciò concerne la relazione della casa con l'esterno. Ma nelle codificazioni dell'assolutismo illuminato si verifica già un importante mutamento dell'impianto interno della casa.

Tanto che si poté dire della legislazione di Giuseppe II che essa aveva sostanzialmente ridotto « il potere patriarcale, maritale e signorile » (quest'ultimo sopra i servi) e che contribuiva « contemporaneamente alla libertà dell'individuo e all'ampliamento dei diritti di governo »<sup>16</sup>. In ciò risiede un punto di partenza importante del primo declino della 'casa come complesso'<sup>17</sup>. « Infatti — ci vien detto — si allentarono i poteri familiari, venne meno la rigida educazione nel timore di Dio dei tempi passati. Ciò che la casa era ancora in grado di costruire fu poi spesso distrutto dalla scuola. La moglie ebbe un potere di disposizione pressoché illimitato sopra il suo patrimonio. La legge riconobbe un potere patrio solo in base al nome di famiglia; il perso-

<sup>15</sup> Cfr. O. BRUNNER, *I diritti di libertà nell'antica società per ceti*, pp. 201 ss. della presente raccolta; H. CONRAD, *Individuum und Gemeinschaft in der Privatrechnung des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts*, Karlsruhe 1936, F. WEACKER, *Das Sozialmodell der klassischen Privatrechtsgesetzbücher und die Entstehung der modernen Gesellschaft*, Karlsruhe 1953.

<sup>16</sup> I. BEITNER, in « Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien », 7-8 (1854), pp. 45 ss.

<sup>17</sup> Per la Francia cfr. M. REINHARD, *Histoire de la population mondiale*, Paris 1949, pp. 64 ss., 131 ss. Sopra gli inizi della trasformazione del mondo contadino, a partire dal XVII secolo, cfr. G. L. C. SCHMIDT, *Der schweizerische Bauer im Zeitalter des Frühkapitalismus*, Zürich 1932. Cfr. anche C. GEBAUER, *Studien zur Geschichte der bürgerlichen Sittenreform des 18. Jahrhunderts. Die Reform der häuslichen Erziehung*, in « Archiv für Kulturgeschichte », 20 (1930).

nale di servizio fu situato giuridicamente al di fuori della famiglia». Così, intorno alla metà dell'800, un conservatore che per decenni — durante il Vormärz — aveva esercitato la funzione di giudice superiore, giudicava le conseguenze della legislazione della fine del XVIII secolo<sup>18</sup>. Esse erano già allora chiaramente visibili. Infatti negli stessi anni W. H. Riehl descriveva la 'casa nel suo complesso' come una costruzione compromessa; Adalbert Stifter si chiedeva nel suo *Nachsommer* perché il proprietario terriero e la gente che viveva nella sua casa non mangiassero più allo stesso tavolo; Gustav Freytag descriveva in *Soll und Haben* il tipo — considerato in via di spartizione — della casa del commerciante nella quale ancora abitavano i commessi non sposati.

Questo processo non è osservabile solo attraverso il mutamento di significato del termine 'economia', ma anche con riguardo alla penetrazione del termine 'famiglia' nella lingua parlata tedesca. E già abbastanza indicativo che la lingua tedesca non conosca una parola sua propria per una cosa tanto indiscutibile come la famiglia. Si parlava di casa: non altro, d'altronde, significava originariamente *familia*, derivata da *famulus*; ed ancora nel latino medievale, *familia* poteva indicare la totalità della gente dipendente da una casa, da un borgo, da un castello, da una corte principesca<sup>19</sup>. Solo nel XVIII secolo, il termine famiglia penetra nel linguaggio parlato tedesco ed acquista quella particolare tonalità sentimentale che oggi noi colleghiamo ad esso. Presupposto di ciò è manifestamente la fuoriuscita della piccola famiglia cittadina dalla totalità della casa. Nella 'casa nel suo complesso', ragione e sentimento si compensavano l'un l'altro, mediante reciproche tensioni, sicuramente spesso dolorose. Con la sua spaccatura in azienda e casa vera e propria, alla 'razionalità' dell'azienda si contrappose la 'sentimentalità' della famiglia. In ciò sono rintracciabili dei collegamenti con la storia del pensiero, che acquistano grandissima importanza, sopra tutto a partire dalla fine del XVIII secolo<sup>20</sup>. Correnti

<sup>18</sup> I. BEITNER, *Geschichte der österreichischen Staatsverwaltung*, 1, Innsbruck 1896, p. 396.

<sup>19</sup> Sulla scuola come 'casa' del maestro, cfr. H. LANGE, *Schulbau und Schulverfassung der frühen Neuzeit*, Weinheim 1967.

<sup>20</sup> M. WIESER, *Der sentimentale Mensch*, Gotha 1924. Cfr. H. H. MUCSONOW, *Jugend und Zeitalter*, Hamburg 1962 (il volume si occupa, principalmente, del periodo dal 1770 al 1813).

'razionali' e 'irrazionali' si contrappongono in modo fin qui sconosciuto. La storia dell'economia politica con la sua problematica di teoria e storia ne costituisce un esempio palmare: tradotto nella contrapposizione concettuale di comunità e società — che condiziona, a partire da Ferdinand Tönnies, tutta la sociologia tedesca — ciò significa che l'azienda è la società, la famiglia è la comunità, mentre l'economia contadina, la 'casa nel suo complesso' erano comunità e società insieme <sup>21</sup>.

Si è detto prima che casa ed economia contengono necessariamente un momento 'signorile'. Non fa perciò meraviglia che l'economica, da Senofonte e Aristotele fino alla letteratura del padre di casa, sia dottrina del signore di casa, del padre di casa <sup>22</sup>. La capacità di comandare in modo che i sottoposti ubbidiscano volentieri e spontaneamente costituisce, secondo l'*Oikonomikos* di Senofonte, la qualità più caratteristica del signore di casa: tale è ancora la posizione della moderna letteratura del padre di casa. Johann Coler dice, nella sua *Oeconomia ruralis et domestica* (1593), che « il capo di casa deve saper governare sua moglie, i figli e i servi con grande modestia », e Wolf Helmhart von Hohberg sostiene, nelle sue *Georgica curiosa* (1681), « che un padre di casa deve temere Dio, portarsi bene con sua moglie, educare i suoi figli, governare i suoi servitori e sudditi e sovrintendere di mese in mese alla sua economia ».

Aristotele fa rientrare nell'economica solo ciò che appartiene alla conoscenza del signore di casa e non cose — come l'arte di cucinare — che sono proprie degli schiavi e non dei signori. In Aristotele anche il momento signorile trova la sua maggiore accentuazione nella fondazione della schiavitù, sulla base dell'innata ineguaglianza degli uomini <sup>23</sup>: tale fondazione non a caso si trova proprio nelle parti della sua *Politi-*

<sup>21</sup> Il concetto di 'comunità' che, a partire da Adam Müller, condiziona la dottrina tedesca della società, fu coniato da FR. VON GENTZ nella sua traduzione delle *Reflections* di E. BURKE, nella quale corrispondeva, in forma romantica, al termine 'partnership'. Cfr. E. LERCH, 'Gesellschaft' und 'Gemeinschaft', in « Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte », 22 (1944), pp. 114 ss. F. Tönnies stesso ha denunciato, nella sua autobiografia, un influsso da parte di Adam Müller.

<sup>22</sup> Per la storia più antica dell'economica, cfr. ora esaurientemente S. KRÜGER, *Zum Verständnis der Oeconomia Kommod von Megenberg*, in « Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters », 20 (1964), pp. 475 ss.

<sup>23</sup> ARISTOTELE, *Politica*, 1253 b, 1254 a.

ica dedicate all'economica. Nella letteratura politica generale essa è stata contraddetta in via di principio solo nel *Contrat social* di Rousseau; mentre anche per i cristiani gli uomini erano si uguali davanti a Dio, ma non fra loro. La schiavitù rappresentava la più rigida delle relazioni di signoria esistenti: finché non fu eliminata, il principio della signoria rimase intatto nella vita sociale <sup>24</sup>. Aristotele però conosce un'altra forma di signoria nella casa: egli compie un parallelo fra le relazioni signorili nella casa e quelle nella *polis*. 'Dispoticamente' regna l'anima sul corpo, il signore di casa su animali e servi, 'praticamente' invece la ragione sulle passioni, l'uomo sulla donna, il principe sui liberi <sup>25</sup>. Tutti i rapporti di dipendenza all'interno della casa sono relativi al signore di casa che, in quanto capo direttivo, li sa ricondurre ad insieme unitario. Capace di ciò è solo l'uomo maschio che, secondo Aristotele, possiede tutte le virtù a ciò necessarie. La casa (*oikos*) è dunque un insieme che riposa sulla eterogeneità dei suoi membri, i quali vengono ridotti ad unità mediante lo spirito direttivo del signore. Qui appare il vero senso del termine 'padre di casa', che suona in modo così ingenuamente bonario, sopra tutto quando il discorso verte sulla tanto schernita letteratura del padre di casa. Il termine godeva di larghissima diffusione, nel XVI e XVII secolo, grazie alla traduzione, ad opera di Martin Lutero, della Bibbia, nella quale si trovano l'*oikodespotes* del greco neotestamentario, ed il *pater familias* della Vulgata <sup>26</sup>. Quando si parla di 'padre di casa', bisogna pensare all'*oikodespotes* ellenistico, al *pater familias* del diritto romano e al *Wirt* delle fonti giuridiche medievali e della prima età moderna, e non al concetto familiare, 'sentimentale', proprio del XVIII secolo. Inoltre, una recente ricerca ha stabilito <sup>27</sup> che padre originariamente era un concetto dell'ordinamento giuridico, per la definizione del quale non è sufficiente né l'aspetto biologico né quello sentimentale; il termine indica, nelle lingue indo-germaniche, il carattere del padre come signore e sovrano: un significato che viene minacciato solo dalla famiglia 'spiritualizzata', piena di caldi sentimenti, simile a un nido, a par-

<sup>24</sup> Sulla lunga permanenza della schiavitù in Europa, cfr. CH. VERLINDEN, *Histoire de l'esclavage en Europe médiévale*, I, Gant 1955.

<sup>25</sup> *Politica*, 1254 b.

<sup>26</sup> MARTINO, 20, 1.

<sup>27</sup> J. TRIER, *Väter. Versuch einer Eymologie*, in « Zeitschrift der Sawigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, germanistische Abteilung », 65 (1947), pp. 222 ss.

tire dalla metà del XVIII secolo, finché ai nostri giorni « uno Stato onnipotente, esteriormente per nulla paterno, si appresta a distruggere sia il padre terreno che quello celeste »<sup>28</sup>.

La storia dell'antica economia europea può portare solo un contributo modestissimo alla preistoria della moderna scienza economica. Non si tratta neanche di indicarla come la fase ingenua o precritica di quest'ultima<sup>29</sup>, poiché in tal modo non risulterebbe pienamente il suo significato storico. Infatti l'antica economia era propriamente una dottrina della 'casa nel suo complesso' e non solo dell'attività economica in senso moderno che si svolgeva in quella. Neppure essa può essere considerata isolatamente: costituisce infatti un settore del sistema complessivo della filosofia, nel senso antico, medievale, e della prima età moderna<sup>30</sup>. Quest'ultima si suddivide, com'è noto, in logica, metafisica ed etica. L'etica comprende l'intero campo delle scienze dell'uomo e della vita associata e si distingue nei tre settori dell'etica in senso stretto, come dottrina dell'uomo individuale — perciò chiamata, nella scolastica, anche monastica —, della economica, come dottrina della casa, ed infine della politica, come dottrina della *polis*. Nessuna di queste scienze greche ha un'esatta corrispondenza in una moderna disciplina scientifica. Esse appaiono — dal punto di vista contemporaneo — come un complesso di settori disparati di conoscenza, senza nessun'altra connessione interna all'infuori di quell'oggetto esterno che si cercherà qui di cogliere nei suoi differenti aspetti. Tale impressione ci si è già presentata a proposito dell'antica economia: come per essa, anche per le altre due discipline bisogna ricercare il principio organizzativo che riconduca ad unità interna le diverse dottrine. Anche nell'etica e nella politica compare il principio signorile che stabilisce l'unità dell'oggetto: signoria della ragione sugli istinti nella prima, signoria del sovrano (capo di Stato) nella *polis*. Diventa così comprensibile che nella politica greca, e ancora nei due millenni successivi, le forme di Stato siano identiche alle forme di governo, di signoria. Ancora Montesquieu le chiama « les trois gouvernements ». Monarchia, aristo-

<sup>28</sup> J. TRIER, *op. cit.*, pp. 259 s.

<sup>29</sup> A. VOIGT, *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Jena 1928, 4<sup>a</sup> edizione, pp. 832 ss.

<sup>30</sup> Sulla persistenza della tradizione dottrinale, cfr. L. BAUR, *Dominicus Gundissalinus, De divisione Philosophiae*, Münster 1903.

crazia e democrazia con le rispettive degenerazioni, ed infine il principio della costituzione mista, sono i principi di fondo in base ai quali per lungo tempo e in modo indiscusso si sono distinte le 'forme di Stato'. A noi oggi questi concetti non dicono più nulla. Aristocrazie non ce ne sono più, la monarchia è ormai una forma senza significato, e democrazia significa qualcosa di completamente diverso che in tutto il pensiero politico antico. La democrazia moderna vuole essere, secondo la sua natura (non viene qui in discussione la sua realtà), non 'signoria su uomini' ma 'amministrazione di cose'<sup>31</sup>. La democrazia antica invece è signoria del *demos*: perciò, secondo Aristotele, essa non è possibile come signoria di tutti su tutti, ma solo in una forma attenuata. Ma anche nella sua forma più radicale essa è signoria solo dei proprietari di schiavi, dei 'signori di casa', e comunque dei maschi. La donna non può avere, in tal campo, nessun diritto.

Questo principio della signoria non si limita, nel pensiero antico, al mondo umano, ma coinvolge anche il cosmo. L'anima (*psyche*), che è allo stesso tempo il principio vitale, dà al corpo la vita, e quindi l'unità interna. La dottrina aristotelico-scolastica dell' 'organismo' è fondamentalmente diversa dal concetto moderno di organismo. L'organismo (*corpus organicum*) in senso antico è certamente capace di vita ma non ancora vivo: perciò organico significa capace di vita, ma non vivo. Solo grazie all'anima esso riceve la vita, diventa ente di vita (*vivum*), organismo in senso odierno. La vita viene introdotta nel corpo mediante l'anima che lo governa: essa non è un principio immanente dotato di leggi interne sue proprie, come nel pensiero moderno<sup>32</sup>. Questa precisazione è importante nel nostro contesto, poiché il pensiero antico impiega spesso l'analogia con l'organismo. La *polis* ad esempio viene paragonata con il corpo vivente, ma il fondamento della comparazione è del tutto differente; ciò che è l'anima nel corpo, è il sovrano nello Stato, il padre di casa nella casa: cioè il principio organizzativo, che fonda l'unità.

<sup>31</sup> Cfr. S. LANDSHUT, in « Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik », 1 (1956), pp. 50 s.

<sup>32</sup> A. MITTNERER, *Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen nach dem Weltbild des heiligen Thomas von Aquino und dem der Gegenwart*, Wien 1947. Per l'origine del concetto moderno di organismo, cfr. E. VÖGELIN, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carnus*, Berlin 1933.

Il pensiero antico non conosce solo le anime degli uomini e degli animali, ma anche quelle delle piante e degli astri. Sopra il cosmo però sta il *noûs* come principio supremo, creatore di unità, come 'guida solitaria', *koïnanos*, come dice Aristotele, impiegando non a caso un termine omerico. Dio è l'origine necessaria del movimento, che ordina la materia, rendendola forma. Dio è la forma del mondo, la vivente entelechia dell'universo. L'identità dei principi costitutivi fondamentali rende possibile scorgere nell'uomo il microcosmo, l'immagine del macrocosmo.

Questo pensiero presuppone l'ontologia greca, nella quale « il generale si condensa nella sostanza formale e, in termini concettuali, costituisce la determinazione e la struttura interna delle cose »<sup>35</sup>. Perciò l'uomo, la casa, e lo Stato o il cosmo vengono presentati come complesso unitario e non sottoposti ad analisi, come nella scienza moderna. Perciò ancora, questo pensiero tende fermamente alla forma ideale e trascura le realizzazioni concrete: esso è 'teoria', è il « riflesso della vera esistenza ». Essere e dover essere non possono qui venire separati come nel pensiero moderno, ma sono strettamente connessi fra loro. L'etica, la 'filosofia pratica', è in sostanza una dottrina della virtù dell'uomo individuale, del signore di casa, dell'uomo di Stato. Dalla virtù dipende in che misura uomo, casa e Stato possono avvicinarsi alla loro essenza, al loro vero essere. Per questo pensiero dunque, vero essere e bene supremo sono la stessa cosa e rappresentano il concetto della divinità proprio della filosofia antica, il suo « monoteismo metafisico » (Dilthey).

È una concezione nobilitare che si presenta qui. Già in Omero appare l'identificazione di conoscenza ed intenzione. È la posizione di guida e di comando del signore, la sua lucida razionalità, ad avere presente tutto l'insieme della costruzione da lui dominata e a coglierlo nella sua essenza; è la sua posizione di signore che gli dà la possibilità di trasformare la sua conoscenza in azione; è una *areté* nobilitare che rende possibile la signoria dell'uomo sul suo stesso intimo, sulla casa e la *polis*; e perciò analogamente, nella teoria appare la struttura del cosmo dominato dal *noûs*, da Dio: struttura che determina anche la

<sup>33</sup> N. HARTMANN, *Neue Wege der Ontologie, Systematische Philosophie*, Stuttgart 1942, p. 204.

fisica e la metafisica ed il cui pensiero perciò, come per l'attività umana, è teologico.<sup>34</sup>

L'economia antica ha avuto durevoli influssi non solo nell'Europa occidentale, ma anche in Russia<sup>35</sup> e nei paesi islamici<sup>36</sup>.

Il problema che ora si presenta è dunque di stabilire come mai questo pensiero greco abbia potuto dominare i due millenni successivi, ed anche e sopra tutto i tempi cristiani. Non si tratta naturalmente soltanto del pensiero aristotelico che ha prodotto influssi solo tardi, a partire dal XII secolo, ma dell'intero monoteismo metafisico dell'antichità, che la filosofia cristiana ha ripreso a partire dalla patristica e che la scolastica ha portato innanzi. Con la ricezione di Aristotele viene acquisito, nel suo computo, svolgimento, il sistema della scienza greca. L'aristotelismo domina le università europee fino nel pieno dell'età moderna; la metafisica di Francisco Suárez ha conquistato, nel XVII secolo, non solo le università cattoliche ma anche quelle protestanti: solo verso il 1700 giunge al termine il predominio dell'aristotelismo. Accanto ad esso si mantiene durevolmente una corrente platonico-neoplatonica, di notevole efficacia sul piano della storia dello spirito, ma sorta dai medesimi fondamenti della concezione del mondo greca, come dimostra il neoplatonismo che era un platonismo 'convertito' e fortemente orientato in senso aristotelico. Ernst Hoffmann ha descritto tale eredità in questo modo<sup>37</sup>: « Questo dogma filosofico per cui l'assoluto, il divino è il principio incondizionatamente decisivo, secondo il quale noi dobbiamo orientare l'intera nostra concezione del mondo e la nostra vita, e per cui l'assoluto, pur rimanendo immobile, tuttavia comunica movimento, cioè crea, mediante generazione o esplicazione o emanazione, un ambito ancora conforme a Dio di prima dignità, e per cui, attraverso la mediazione di quest'ultimo, Dio abita

<sup>34</sup> Chr. E. TORITSCH, *Kosmos und Herrschaft*, in « Wort und Wahrheit » (1955), pp. 21 ss.

<sup>35</sup> Chr. M. E. DUCHESNE, *Le Domostroy*, Paris 1910. Su questo 'libro di casa' inteso come caratteristico di un sentimento tradizionale, antico-russo, cfr. anche il discorso che si trova all'inizio del racconto di Leone Tolstoj, *La sonata a Kreuzer*.

<sup>36</sup> M. PLESSNER, *Der Oikonomikos des Neupythagoräers Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*, Heidelberg 1928. L'*Oikonomikos* di Bryson è stato tradotto in Occidente in latino e in tedesco.

<sup>37</sup> E. HOFMANN, *Platonismus und Mysterik im Altertum*, in « Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse », 25 (1934-35), pp. 46 s.



nel mondo e nella multiformità delle forme esistenti in esso, ma sopra tutto in noi stessi, dal momento che il divino brilla come una scintilla nella ragione umana o agisce in noi come intima unità: questa intera dogmatica ha agito sul cristianesimo e la scolastica come lascito dell'antichità ed ha tramandato l'impalcatura della metafisica all'umanità occidentale, molto oltre il medioevo, fino ai sistemi del razionalismo dogmatico del XVII secolo». Tale eredità non è però decisiva solo per la metafisica, bensì anche per l'intero impianto scientifico della 'filosofia', che ne era completamente penetrato.

Nostro intento è di affrontare la questione del suo fondamento sociale e della sua durevole efficacia lungo due millenni, prendendo lo spunto sopra tutto dalla sua concezione dell'uomo, dalla sua etica che — come già abbiamo potuto stabilire — determina anche la sua fisica e metafisica. Il suo concetto centrale è, da Omero fin verso il 1700, quello della virtù (*areté*, *virtus*). Si è già visto in che misura etica, economica e politica affondassero le loro radici in una dottrina della virtù dell'uomo, del signore di casa e del capo di Stato. Werner Jäger, lo storico del concetto greco di educazione<sup>38</sup>, della *paideia*, ha intitolato il primo capitolo della sua opera omonima: « Nobiltà e virtù ». La virtù è, in Omero, forza eroica e bravura, ed il relativo aggettivo qualificativo, *agathós*, significa originariamente nobile, valoroso. Entrambi i termini hanno però un significato più generale: essi indicano il comportamento dell'uomo nobile. Già in Omero però al nobile superbo che guarda volentieri alla lunga serie della sua illustre ascendenza, si contrappone la consapevolezza che la preminenza di stato può essere conservata solo con la virtù, grazie alla quale essa è stata acquistata. In ciò consiste un tema di fondo la cui discussione è sempre presente, a partire dall'età antica, nella scolastica medievale, nella poesia della cultura cavalleresco-cortese, presso gli umanisti e nel barocco. Per poter intendere ciò più chiaramente, bisognerebbe fare una storia della *paideia* - *humanitas*, delle virtù cardinali e seguirne il cammino dalla *polis* greca, attraverso la nobiltà romana e la sua ricezione da parte del cristianesimo, fino alle concezioni nobiliari dell'uomo prodotte dalla cultura cavalleresco-cortese, dell'umanesimo e dei tipi nobiliari nazionali della prima età moderna. Lo stretto rapporto fra nobiltà

<sup>38</sup> W. JÄGER, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, I, Berlin 1936, 2ª edizione, II-III, Berlin 1944-1947.

e virtù (*areté*, *virtus*) ci si presenta in modo tale per cui solo l'uomo nobile possiede virtù, è nato ad essa, ma contemporaneamente reca in sé il dovere irrinunciabile di educarsi ad essa con ogni sforzo. « Infatti — come dice Enea Silvio Piccolomini nella sua lettera sull'educazione al re Ladislao Postumo — come la condizione naturale, senza educazione, è cieca, così l'educazione è insufficiente, senza il presupposto di una corrispondente condizione naturale. Entrambe hanno però scarso valore, se manca l'esercizio. Attraverso queste tre cose insieme si raggiunge la perfezione ».

Il pensiero si qualifica così, nei due millenni e più che vanno dai Greci fino all'Illuminismo, come pensiero di un 'mondo nobiliare', naturalmente intendendo ciò in senso molto ampio e facendo rientrare in esso anche le città-stato antiche e medievali. Questo mondo nobiliare si basa però su un fondamento contadino, e sul relativo *oikos*. Quel mondo si è frantumato a partire dal XVIII secolo. Ciò trova la sua manifestazione più lampante nella nascita di nuove scienze e nel completo mutamento del nostro linguaggio concettuale scientifico. Nella seconda metà del 700 giunge a compimento, producendo effetti dovunque, un processo che affonda le sue radici molto indietro nel tempo. Si tratta niente di meno che della rovina della concezione dell'uomo e del mondo elaborata dai Greci, che aveva dominato fino allora: della rovina dell'idea di cosmo, tanto nell'ambito del macrocosmo che del microcosmo, dell'« *urbs diis hominibusque communis* », la cui filosofia consisteva nella « *rerum divinarum humanarumque cognitio* ». Solo in tale contesto è comprensibile il pensare in termini di etica, economica e politica; solo così, di conseguenza, si può intendere la forza spirituale che esercitarono i concetti fondamentali dell'antica economia europea, nonostante il fatto che essa venisse, modestamente, dopo le altre due scienze. Edgar Salin ha definito « metaeconomico » il pensiero antico relativo alle questioni economiche<sup>39</sup> ed ha insistito, a proposito dell'antichità, sulla potenza della città e per l'epoca successiva su quella della Chiesa cristiana. Entrambe — *polis* ed *ecclesia* — insieme costituiscono però l'idea di cosmo, il monoteismo metafisico, la dottrina della virtù ed il pensiero su uomo e vita associata nel sistema della filosofia pratica divisa in etica, economica e politica.

<sup>39</sup> E. SALIN, *op. cit.*, p. 11.

Il primo presupposto storico per la nascita delle moderne scienze dell'economia risiede nel profondo mutamento strutturale verificatosi intorno alla metà del secolo XVIII. Si tratta di un processo che risale molto indietro e che conduce alla costruzione dello Stato moderno e della società industriale. Bisognerebbe descriverlo in tutte le sue implicazioni sociali e spirituali, per chiarire tali presupposti: ciò che non può essere fatto in questa sede. Sia però chiaro che non si tratta di un semplice 'riflesso' nel pensiero economico di una mutata struttura economica, ma di un processo molto più complesso. L'antica economia europea ha mantenuto il suo dominio per due millenni: anche in epoche nelle quali — a partire dall'affermarsi della *polis* greca, ma sopra tutto sotto il principato romano e poi di nuovo a partire dall'alto medioevo — non mancava un'economia di mercato altamente sviluppata, che avrebbe potuto fornire il materiale sperimentale per una scienza economica nel significato moderno, e che di fatto ha invece prodotto un pensiero orientato in modo completamente diverso. Altrettanto poco però la nascita della dottrina dell'economia politica può essere vista semplicemente come il riflesso del primo capitalismo, che vede la luce insieme ad essa, della rivoluzione industriale o del declino — a questa collegato — della 'casa nel suo complesso'. Infatti la scienza economica moderna sorse in un'epoca in cui questi fenomeni cominciarono solo ad affacciarsi e non erano ancora intuibili in tutte le loro conseguenze. Ciò accadde, in Inghilterra e dovunque altrove, solo nella seconda metà del XIX secolo<sup>40</sup>. Un uomo tanto importante per il mondo moderno, come Thomas Jefferson, poteva ancora affermare: « Those who labor in the earth are the chosen people of God ». La relazione degli *Husbandmen* con le altre classi di cittadini gli appariva come la relazione fra la parte sana e quella malata della popolazione. Egli sperava che gli Stati Uniti d'America rimanesse un paese agricolo, di cui l'Europa doveva essere il *workshop*<sup>41</sup>. Lo stesso Adam Smith era ancora convinto che una ricchezza acquistata nel commercio o nell'industria potesse durare solo se almeno in parte investita in terra e

<sup>40</sup> H. HERRKER, *Die wirtschaftlich-sozialen Bewegungen von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in « Propyläen-Weltgeschichte », 7 (1929), pp. 329 ss.

<sup>41</sup> S. K. RADOVER, *Democracy by Thomas Jefferson*, New York 1939, pp. 107 s.

campi<sup>42</sup>. In realtà, con la nascita dell'economia moderna, si ha a che fare con l'aspetto parziale di un processo molto più ampio e complesso.

Con la nascita della scienza dell'economia politica l'antica economia europea ha subito una flessione. Nei primi cameralisti, nel quadro complessivo della loro scienza camerale o dello Stato, accanto alla scienza delle finanze e alla 'polizia' — una dottrina generale dell'amministrazione, che comprendeva anche l'economia commerciale mercantistica — si trova anche l'economia in quanto « dottrina della gestione della casa », cioè dottrina dei « beni e degli affari sussistenziali delle persone private ». Ma con ciò sono già venute meno le relazioni interumane esistenti nella casa. L'economia agraria e la sua tecnica ricevono ancora ampia considerazione, ma ormai, nell'epoca degli economisti sperimentali, anche le scienze agrarie cominciano ad acquistare autonomia, a divenire cioè — dopo i *Grundsätzen der rationalen Landwirtschaft* di Albrecht Thaer (1809-1812) — una scienza specialistica della tecnica agraria. Per Thaer « l'economia agraria è un'attività che ha per scopo di procurare profitto o produrre denaro mediante la produzione di sostanze vegetali ». Anche l'economia agraria viene qui vista, come in Adam Smith, sotto il profilo del « Wealth of Nations », dell'economia nazionale: cioè come società di scambio. Per Thaer l'economia giunge ad indicare la dottrina dell'azienda dell'economia agraria<sup>43</sup>. Johann Heinrich von Thünen ha poi gettato le basi — sulle orme di Thaer e di Adam Smith — per la trattazione dell'economia agraria nella moderna scienza economica.

Di conseguenza l'economia si riduce ad una modesta dottrina dell'amministrazione della piccola famiglia cittadina e finisce per estinguersi. Solo nei popolari « consiglieri per la casa e la famiglia » può ancora sussistere qualcosa del vecchio tipo. Nel XIX secolo il concetto della 'casa nel suo complesso' va perduto anche nella considerazione storica. Esso si restringe nella storia economica — come vedremo ancora — alla chiusa economia domestica oppure cade a far parte delle

<sup>42</sup> A. SMITH, *Der Reichtum der Nationen*, herausgegeben von H. SCHMIDT, Leipzig 1924, p. 428. Analogamente L. B. ALBERTI, *Della famiglia*, scritto intorno al 1434 (tr. ted. *Vom Hauswesen*, eingeleitet von Fr. SCHALK, Zürich 1962, pp. 250 ss.).

<sup>43</sup> Per lo sviluppo più recente, cfr. L. DRESCHER, *Agrarökonomie und Agrarsoziologie*, Jena 1937; S. VON FRAUENDORFER, *Agrarwirtschaftliche Forschung und Agrarpolitik in Italien vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Berlin 1942.

raccolte di materiale metamente antiquario delle 'antichità di casa', senza più nessuna connessione interna<sup>44</sup>. La stessa scienza delle tradizioni popolari, dopo che W. H. Riehl nel 1854 in un libro dal titolo *Die Familie* aveva ancora una volta descritto la 'casa nel suo complesso'<sup>45</sup> — per la verità egli ne considerò sostanzialmente solo l'aspetto 'sentimentale' e la chiamò « una cosa a metà andata perduta » — non sembra essere più in grado di comprendere la casa come forma associativa umana ancora viva<sup>46</sup>, benché essa sia stata definita come la « scienza della vita negli ordinamenti tramandati dal passato »<sup>47</sup>.

Bisogna affrontare ancora la questione se l'antica economia non abbia continuato ad agire anche nella moderna scienza dell'economia. Come sappiamo, per i mercantilisti la 'scienza dei commerci' sta, come parte della politica, ancora accanto all'economia. Il più importante mercantilista tedesco, Johann Joachim Becher (1635-1682)<sup>48</sup>, prende le mosse dall'antica equiparazione di *respublica* e di *societas civilis*. Ma in un tempo in cui si è attestato lo Stato assoluto moderno, con il suo apparato militare e burocratico, la 'società civile' appare come una « comunità ricca e popolosa ». Proprio a partire dallo Stato comincia ad affermarsi un concetto 'civile' di società — in un senso solo ora possibile — orientato alla popolazione e all'economia: popolazione e commerci si trovano ormai al centro dell'interesse. La società civile è 'società economica'. Essa non si suddivide più nei ceti, propri del medioevo, di « gebure, ritter und phafen », accanto ai quali stava come quarto — secondo l'espressione di Freidank — il mondo, creato dal diavolo, dell'usura, cioè la sfera della crematistica; bensì essa si divide nei ceti dei contadini, artigiani e commercianti, che sono conformati in base alla loro funzione di mercato. Tuttavia Becher — come anche un altro mercantilista, Wilhelm von Schröder — nutrivà comprensione

<sup>44</sup> M. HEYNE, *Fünf Bücher deutscher Hausaltertümer*, Leipzig 1899-1903.

A. SCHULTZ, *Das häusliche Leben der europäischen Kulturvölker vom Mittelalter bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts*, München 1903. Schultz ritiene che la vita del passato sia divenuta completamente estranea al presente, e che ci si debba contentare dell'idea che si possono conoscere i tempi più antichi « solo nelle loro esteriorità ».

<sup>45</sup> Cfr. la nota 4.

<sup>46</sup> A. HABERLANDT, *Die deutsche Volkskunde. Eine Grundlegung nach Geschichte und Methode*, Halle 1935.

<sup>47</sup> I. SCHMIDT, *Volkskunde als Geisteswissenschaft*, Wien 1948, p. 13.

<sup>48</sup> Su Becher, cfr. le note 5 e 6.

per l'economia agraria e cercava di stimolarla anche per mezzo di proposte pratiche; per lui però si trattava in sostanza solo di una produzione agricola più ricca e meno cara, che avrebbe dovuto rendere possibile una diminuzione delle paghe e dei prezzi dei prodotti grezzi e quindi, di conseguenza, anche dei costi di produzione industriale. Per lui è decisivo il compito dei commercianti: il commercio, il traffico, che ha per scopo la distribuzione e in tal modo stabilisce il collegamento fra i tre ceti, costituendone l'anima. Quest'ultima viene però intesa ancora in senso tradizionale come principio vitale, organizzativo, dominante, nel senso della tradizione aristotelico-scolastica<sup>49</sup>. In questo stesso mondo rientra la concezione peculiare dei concetti di produzione e di consumo. Per Becher la prima equivale a produzione originaria, la seconda a distribuzione, a commercio. Tutto ciò può essere inteso ancora solo dal punto di vista della casa. Per Becher, nel concetto di contadino rientra tutta la produzione originaria: coltivazione dei campi, allevamento del bestiame, caccia e miniere. Ciò corrisponde all'idea di economia dominante da Aristotele fino alla letteratura del padre di casa. Ancora nella *Georgica curiosa* di Wolf Helnhard von Hohberg, all'attività mineraria e all'economia agraria viene attribuita un'area più ampia, mentre commercio e industria rimangono un po' in disparte. Dal punto di vista della casa, il commercio è legittimo nella misura in cui serve all'integrazione della casa stessa — che è fondata in via di principio sull'autocconservazione e quindi sul consumo: da ciò deriva l'equiparazione, così sorprendente per noi, di commercio e consumo. Appare qui chiaramente come sopravviva l'antica terminologia derivata dall'economia, benché essa ormai significhi qualcosa di differente e precisamente implichi il riferimento al mercato che costituisce il collegamento fra i diversi ceti. L'antica concezione permane e solo a fatica si tenta di iniziare, con il suo aiuto, un nuovo cammino, senza sottovalutare i pericoli e le difficoltà in ciò insiti. Quesnay e i fisiocratici hanno infine compiuto, con la scoperta della circolarità economica, il passo decisivo verso un sistema dottrinario chiuso, verso la scienza economica. Ma essi, com'è noto, attribuiscono il concetto di produttività solo alla produzione originaria: ciò si spiega non solo come reazione alla politica economica del mercantilismo, inte-

<sup>49</sup> Sarebbe interessante sapere fin dove risale questa dottrina del commercio come 'anima' della società. Essa è comunque sicuramente presente già in Calvino.

ressata in prima linea al commercio e alla manifattura, ma anche come un influxo ulteriore del pensiero economico di stile antico, per il quale tale equiparazione era rimasta indiscussa lungo due millenni<sup>50</sup>.

Non fa meraviglia che l'influenza dell'antica economia europea sugli inizi della moderna scienza economica sia limitata<sup>51</sup>. Piuttosto si potrebbe sospettare che ciò sia vero solo in sede di descrizione storica, prima di tutto nell'ambito della storia economica. Ed è infatti così, ma in una maniera particolare, che altera il problema specifico e che dipende dalla peculiarità della storia economica tradizionale.

La scienza economica ci si presenta fin dall'inizio in una duplice forma, come teoria e come storia: ciò già nelle obiezioni sollevate dall'abate Galliani nei confronti dei fisiocratici<sup>52</sup>. La controvertoria metodologica derivante da ciò, e viva fino ai nostri giorni, affonda le sue radici nella peculiare struttura dualistica delle moderne scienze dello spirito, per le quali razionalismo e storicismo costituiscono due poli che si attirano e si respingono scambievolmente, due forze vitali di altissimo potenziale: anche i tentativi di superare tale dicotomia con l'idea di evoluzione, e le corrispondenti dottrine delle 'fasi economiche' e degli 'stili economici', rientrano in questo contesto.

La storia economica<sup>53</sup> presuppone il concetto moderno di economia, ed il concetto di una società di scambio, liberatasi dallo Stato e ad esso contrapposta: dunque presuppone anche i concetti della moderna scienza economica. Adam Smith nel suo *Wealth of Nations* non ha solo fondato la teoria classica dell'economia politica; egli ha anche posto, nelle parti storiche del suo capolavoro, che occupano uno spazio non indifferente, le basi della storia economica. Infatti quest'ultima, secondo una formulazione puntuale di Carl Brinkmann, ha « per oggetto essenzialmente la sostituzione, i mutamenti e la eventuale scomposizione dell'economia di mercato »<sup>54</sup>. In questo senso certamente è

<sup>50</sup> E. SALIN, *op. cit.*, pp. 69 s.

<sup>51</sup> La dibattuta questione se la dottrina del valore del lavoro, dominante nella scuola classica e ancor oggi nel marxismo, possa venir intesa come una conseguenza del pensiero più antico, mi sembra aver bisogno ancora di ulteriore verifica.

<sup>52</sup> E. SALIN, *op. cit.*, p. 76.

<sup>53</sup> Per quel che segue, cfr. O. BRUNNER, *Zum Problem der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, in « Zeitschrift für Nationalökonomie und Statistik », 7 (1936), pp. 671 ss.

<sup>54</sup> C. BRINKMANN, in « Finanzarchiv », n.s., 1 (1933), p. 46. Cfr. a tal

possibile una storia economica per tutte le epoche. Così Fritz Heichelheim ha fatto, del denaro e del capitale a prestito, il motivo conduttore della sua *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (1938). Resta però il problema se in tal modo può essere compiuto l'approccio a problemi centrali di struttura sociale, come la storia economica ha, almeno talora, preteso. In via di fatto si può fare pura storia economica solo prendendo ad oggetto la moderna società economica nel mondo industriale. Anch'essa è certamente 'storia sociale ed economica' ed ha bisogno della descrizione degli edifici sociali, che agiscono economicamente. Ma proprio la categoria del 'sociale' corrisponde qui alla società moderna — che si contrappone allo Stato e alla sua scienza, la sociologia. Questa moderna società economica è appunto determinata in modo economico, nel significato moderno del termine. Perciò la storia economica generale diventa una preistoria della società industriale o del capitalismo.

Ciò appare chiaramente per libri come il *Moderner Kapitalismus* di Werner Sombart<sup>55</sup> o le *Wirtschaftsgeschichte* di Max Weber (1923) e di Heinrich Sieveking (1935). Al contrario, tutte le ricostruzioni dell'economia precapitalistica hanno bisogno di esaurienti introduzioni che spesso richiedono uno spazio rilevante e che si occupano, in modo caratteristico, di una quantità di dati di fatto extra-economici. Sono note le accuse frequenti secondo le quali tali libri descrivono più l'ordinamento giuridico e costituzionale dell'economia che non la vita economica stessa. Ma contemporaneamente viene riconosciuto che scrivere una storia agraria è impossibile senza una stretta connessione con la storia costituzionale<sup>56</sup>. Una storia dell'economia agraria non è possibile senza una rappresentazione della costituzione agraria: a tale fine deve essere tirata in ballo la storia giuridica e costituzionale. Ciò deriva dalla struttura stessa di un mondo che è determinato non da concetti come 'economia e società' in senso moderno, ma ad esempio da quelli

proposito Th. MAYER, *Haupttatsachen der wirtschaftsgeschichtlichen Entwicklung*, in « Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte », 22 (1929), pp. 360 ss., e E. SAVOY, *L'Agriculture à travers les âges. Histoire des faits, des institutions et des doctrines économiques et sociales*, Paris 1935.

<sup>55</sup> Chr. O. HINZTE, *Der moderne Kapitalismus als historisches Individuum. Ein kritischer Bericht über Sombarts Werk*, in *Soziologie und Geschichte* (Gesammelte Abhandlungen, 2), herausgegeben von G. OESTREICH, Göttingen 1964, pp. 374 ss.

<sup>56</sup> J. KULISCHER, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte*, 1, München 1928, p. v.

di 'signoria e comunità'. Allo stesso modo non si può scrivere storia agraria senza stretto collegamento con la storia degli insediamenti, la quale a sua volta va oltre l'ambito della storia economica in senso stretto<sup>57</sup>. Ora noi conosciamo però il concetto di 'casa nel suo complesso', di 'economia' in senso contadino. La sua struttura interna e la sua peculiare relazione con l'economia di mercato potrebbero essere individuate solo con l'aiuto dei concetti delle moderne scienze economiche. Proprio l'impiego di questi ultimi ha mostrato che in quel concetto è necessariamente presente un momento extra-economico — in senso moderno —, signorile, senza l'effetto del quale non era possibile il funzionamento dell'intero meccanismo. Non si può dire che questo problema sia finora stato visto nella storia economica tradizionale in tutta la sua importanza: ciò proprio per il fatto che l'economia è stata sempre intesa in senso moderno e perciò è stato possibile ricostruire una funzione parziale della 'casa nel suo complesso'.

Da ciò è derivata una presa di posizione falsa nei confronti tanto dell'economia fondata sulla proprietà che di quella di scambio dei secoli antichi. Infatti dal dato che l'economia di mercato non era in grado di determinare in modo fondamentale la struttura sociale dell'antico mondo europeo e che essa aveva nel pensiero economico dell'Europa antica solo un significato limitato, non si può concludere che essa sia stata priva di importanza o primitiva. È nota la lunga controversia sul carattere 'primitivo' o 'moderno' della vita economica antica, la controversia sul punto se l' 'economia di casa' del grande possessore terriero fosse essenzialmente orientata all'autarchia o allo sbocco sul mercato, se vi siano state forme industriali di produzione. La controversia è oggi in sostanza chiarita dal fatto che nell'antichità talora si ebbe a che fare con un'economia di traffico molto intensiva che però non fu in grado di mutare decisamente la struttura sociale e di influenzare in modo fondamentale il pensiero sociale<sup>58</sup>. La letteratura agraria più significativa dei Greci e dei Romani si occupa della *villa*, della grande azienda agraria, orientata prevalentemente a uno sbocco sul mercato, ed in parte tendente alla monocultura (vino ed olio), ma resta

<sup>57</sup> Così, la *Cambridge Economic History*, I: *The Agrarian Life of the Middle Ages*, Cambridge 1942, comincia con un saggio di R. KOEBNER, *The Settlement and Colonisation of Europe*.

<sup>58</sup> F. HEICHELHEIM, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, Leiden 1938.

solo dottrina della tecnica agraria e dell'economica<sup>59</sup>. Tuttavia anche nell'antichità è stato possibile rinvenire tracce di una contabilità razionale dei redditi e del capitale<sup>60</sup>.

Ancora più chiaramente ciò balza agli occhi con il progresso dell'economia di mercato, a partire dal medioevo maturo. In un'epoca alla quale si voleva attribuire proprio una « economia mondiale medievale »<sup>61</sup>, e più esattamente un commercio mondiale, in un'epoca in cui la filosofia morale della tarda scolastica si occupò con molta serietà dei problemi qui sollevati, l'economica non subì mutamenti.

Commercio, economia di scambio hanno di fatto avuto, nei tempi antichi, un'importanza molto maggiore di quanto in genere si sia disposti ad attribuire loro. Certo, essi sono divenuti un momento portante della struttura sociale solo nella società industriale, ma essi sono sempre esistiti come fattore più o meno incisivo. Se si assume, con Brinkmann, come tema centrale della storia economica, la « costituzione, i mutamenti e la scomposizione dell'economia di mercato », si è allora costretti a separare la moderna società industriale del presente, per la quale l'economia di mercato è elemento essenziale, da un'epoca pre-industriale, nella quale essa aveva un significato rilevante in grado diverso, ed è necessario costruire per quelle due epoche diverse configurazioni di storia economica. Per l'epoca pre-industriale la storia economica come storia del mercato avrà solo un'importanza limitata, che va determinata collocandola nell'ambito di una storia sociale più comprensiva, intendendo quest'ultima come rappresentazione della struttura interna complessiva e non semplicemente nel significato che le è proprio nella moderna società economica<sup>62</sup>.

Sotto questo profilo sembrerebbe allora possibile interpretare lo svolgimento di una storia generale dell'economia — nel senso di storia del mercato — come il cammino dall'economia naturale alla economia monetaria<sup>63</sup> — per usare termini tradizionali ma insuffi-

<sup>59</sup> G. CARL, *Die Agrarlehre Columellas*, in « Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte », 19 (1926), pp. 1 ss.

<sup>60</sup> G. MICKWITZ, *Zum Problem der Betriebsführung in der antiken Wirtschaft*, in « Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte », 32 (1939), p. 24.

<sup>61</sup> F. RÖRIG, *Mittelalterliche Weltwirtschaft. Blüte und Ende einer Wirtschaftskperiode*, Jena 1933.

<sup>62</sup> Cfr. *Il problema di una storia sociale europea*, sopra, pp. 21 ss.  
<sup>63</sup> A. DÖRSCH, *Naturwirtschaft und Geldwirtschaft in der Weltgeschichte*,

cienti —, oppure come successione delle fasi o degli stili economici che devono condurre dalla chiusa economia di casa all'economia cittadina ed infine, al di là dell'economia nazionale, all'economia mondiale.

L'applicabilità storica di questo schema è però limitata<sup>64</sup>. Esso non è in grado né di rappresentare realmente l'importanza dell'economia di mercato nell'epoca pre-industriale, né di descrivere la differenza di essenza esistente fra questa e la moderna società industriale. Così anche Hermann Schumacher ha descritto tutte le forme economiche antiche come « fasi preliminari all'economia politica » e le ha contrapposte a quest'ultima<sup>65</sup>. Ma in realtà le singole fasi economiche conservano una certa validità euristica, solo quando vengono svincolate dal processo storico e si rinuncia allo schema evolutivistico, per modo che esse vengono impiegate come modelli teorici del tipo della legge di Thünen. Se la coppia di concetti economia naturale - economia monetaria e lo schema delle fasi economiche non possono essere poste a fondamento dell'andamento reale della storia economica<sup>66</sup>, in tal caso esse riflettono chiaramente il contrasto esistente fra pensiero economico derivante dalla casa e quello derivante dal mercato, contrasto che si tenta di superare mediante il ricorso ad un processo storico pensato in termini di sviluppo.

Il concetto dell'*oikos*, che ha giocato un ruolo tanto importante nelle discussioni sulla natura dell'economia antica, a partire da Rodbertus e Bücher, l'« economia chiusa della casa », di Karl Bücher e dei suoi successori, si manifesta come una costruzione-modello di limitato

Wien 1930. Cfr. anche E. F. HECKSCHER, *Naturalwirtschaft und Geldwirtschaft in der Geschichte*, in « Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte », 23 (1930), pp. 445 ss.

<sup>64</sup> W. EUCKEN, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, Göttingen 1950, 6ª edizione. Anche se Eucken vuole sostituire alle fasi o agli stili economici la descrizione di concreti « ordinamenti economici », resta però sempre aperto, per l'età pre-industriale, il problema se sia utilizzabile il concetto di « ordinamento economico », che è pur sempre costruito sul concetto moderno di economia, oppure se si debba indagare, in modo ancor più radicale, intorno ai fattori costitutivi degli « ordinamenti » antichi, nei quali, fra l'altro, si faceva anche economia.

<sup>65</sup> H. SCHUMACHER, *Die Wirtschaft in Leben und Lehre*, Leipzig 1943, pp. 273 ss.

<sup>66</sup> Cfr. la critica di A. Rüstow all'impiego della dottrina delle fasi economiche — secondo la concezione di A. Spiethoff — compiuto da F. HIRSCHMANN nella sua *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, in « Revue de la Faculté des sciences économiques de l'Université d'Istanbul », 2 (1941), p. 150.

significato tecnico. Essa sta, come costruzione teoricamente autarchica, al culmine della successione di fasi economiche, nella quale si allarga continuamente l'ampiezza della sfera del mercato. Questa successione pseudo-storica di fasi (o di stili) è naturalmente costruita sulla base di un concetto moderno di economia orientato nel senso del mercato<sup>67</sup>. Perciò essa non può assolutamente — orientata com'è alla chiusura, all'autarchia della casa — porre in luce il problema del tutto diverso della relazione fra economia contadina e di mercato, nella storia antica e nella prima età moderna. Ma sopra tutto, l'*oikos* della teoria delle fasi economiche non rappresenta assolutamente l'intero *oikos* dell'antica economia europea, ma isola dalla sfera complessiva delle relazioni ed attività comprese in quest'ultimo solo il momento negativo della piú o meno ampia autarchia, senza addentrarsi nell'esame delle sue premesse di fondo, consistenti nella struttura interna della 'casa nel suo complesso'. L'economica e la dottrina agraria antica non hanno parlato piú di tanto di una economia di casa chiusa, nel senso impiegato da questa teoria delle fasi; hanno invece piú spesso opposto alla crematistica e al profitto derivante dal commercio e dal prestito di denaro — da esse rifiutato — lo sbocco sul mercato dei loro prodotti, considerato invece legittimo e talora molto importante. Un guadagno il piú alto possibile, mediante la valorizzazione dei prodotti agricoli sul mercato costituisce, già per Catone, lo scopo dell'economia romana<sup>68</sup>.

In modo analogo, Werner Sombart ha contrapposto l'« idea del sostentamento » dell'epoca pre-capitalistica alla razionale « azienda produttiva » del capitalismo. Senza dubbio l'idea del sostentamento domina — seppure entro certi limiti — nella sfera della 'casa come complesso' ed occupa perciò un posto di grande rilievo nel pensiero economico di stile antico; solo, ancora una volta, l'idea del sostentamento non può essere isolata di per sé, come spirito dell'economia intesa nel senso moderno, ma dev'essere vista nel contesto della 'casa come complesso' e delle sue specifiche premesse culturali. D'altra parte l'economica dell'Europa antica non ci dice nulla proprio intorno alla storia dell'economia come storia del mercato, dal momento che quest'ultima non appartiene alla sfera dell'economica, ma a quella della crematistica, ed altrettanto poco essa ci dice intorno alla sua impor-

<sup>67</sup> Cfr. sopra, pp. 21 ss.

<sup>68</sup> E. SALIN, *op. cit.*, pp. 29 ss.

tanza e ai principi che la dominano. Oggi ormai non si hanno più dubbi sul fatto che anche qui abbia dominato un vigoroso istinto produttivo, che pure certamente era molto diverso dall'istinto produttivo razionale del capitalismo moderno.

Ciò è stato provato sopra tutto da Max Weber<sup>69</sup>. Anche il pensiero di Weber però ruota intorno alla unicità e peculiarità storica del capitalismo moderno e del moderno Stato burocratico. Così anche per Weber — seppure entro certi limiti e in un certo senso — « la storia generale dell'economia è la storia del razionalismo economico, fondato sul calcolo, che è oggi vittorioso »<sup>70</sup>. Da quei fenomeni storici è derivato il concetto di razionale che gli è proprio, al quale egli contrappone quello del tradizionale. Quest'ultimo però appare come un riscontro puramente negativo al concetto-guida di tipo filosofico-culturale e sociologico rappresentato dal razionale. Esso acquista fra l'altro un concreto contenuto storico nell'ambito di una storia dell'economia, solo quando, per i secoli antichi, si prendono le mosse dal concetto della 'casa nel suo complesso' e non solo dal concetto moderno di economia, improntato al mercato.

Infine va citato il problema dell' 'economismo', al quale non solo vanno ricondotte determinate correnti del marxismo, ma che talora ha occupato un posto di grande rilievo anche nella scienza borghese, anche se non sempre con piena consapevolezza delle conseguenze. In libri come il *Grundriss* di Schmoller, la scienza economica si allarga ad una specie di scienza universale dell'uomo e della società. A ciò corrisponde il fatto che alla dottrina economica si attribuisce — nei decenni intorno al 1900 — una specie di posizione chiave fra le scienze dello spirito. Certamente, noi siamo debitori alla considerazione storica dell'economia di vedute della più alta importanza e di durevole validità; tuttavia ormai da lungo tempo è stato confutato l'economismo, nella misura in cui esso sollevava la pretesa della validità esclusiva dell'economia come fattore decisivo della realtà sociale. In tale contesto non mi sembra senza importanza il rimando all'antica economica

<sup>69</sup> M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1, Tübingen 1920, pp. 4 ss.

<sup>70</sup> M. WEBER, *Wirtschaftsgeschichte*, München 1923, p. 15. A questo proposito, cfr. O. BRUNNER, *Bemerkungen zu den Begriffen 'Herrschaft' und 'Legitimität'*, in *Neue Wege*, pp. 71 ss.

europea, all'economia nell'antico significato comprensivo, che era necessariamente — per usare un'espressione di Edgar Salin — « meta-economica ».

Dunque, in corrispondenza ai due significati del termine 'economia', è possibile contrapporre due concezioni della storia, fra loro fondamentalmente diverse, ma aventi entrambe la pretesa di essere definite economiche. Ciò che intende la concezione storica fondata sul concetto moderno di economia è chiaro, ed essa sola può essere definita in tal modo, se non si vuole compiere una confusione di concetti. Sarebbe tuttavia anche possibile indicare come economico il quadro storico religioso che ha dominato i secoli antichi: cioè la teologia della storia cristiana. Infatti *oeconomia*, a partire da Tertulliano, è anche un termine della dogmatica cristiana, che significa il governo del mondo da parte di Dio che determina la storia: il piano divino<sup>71</sup>. Ancora in un capolavoro della letteratura del 'padre di casa' del XVII secolo — nelle *Georgica curiosa* di Wolf Helmhard von Hohberg — si trova scritto nell'introduzione che Dio « è il 'signore di casa' celeste, che ama l'uomo e non trascura di stabilire e governare, perennemente, la grande economia del mondo ». A quel tempo si era dunque ancora ben consapevoli della connessione fra economia umana e divina.

In questo mutamento di significato del termine 'economico' balza agli occhi ancora una volta con grande evidenza il mutamento storico che conduce dall'economia dell'Europa antica alle moderne scienze economiche. Se l'economia politica ha talora preteso, nella stessa tarda scuola classica inglese, come ad esempio in John Stuart Mill, di essere etica e metafisica<sup>72</sup>, ciò dimostra che non si poterono eliminare del tutto i suoi fondamenti « metaeconomici », anche se si fece ricorso a tipiche forme sostitutive. Il liberalismo economico non si contentò di sviluppare una teoria razionale dell'economia di mercato, nel che risiede la sua più alta ed eterna prestazione scientifica: la sua dottrina dell'armonia degli interessi si rivela in realtà come pensiero 'subteologico'<sup>73</sup>, come 'piano divino' secolarizzato. Molto più evidente ancora

<sup>71</sup> A. HARNACK, *Dogmengeschichte*, Tübingen 1914, 5ª edizione, p. 81. Sull'economia, come indicazione di un'attività politica in Bisanzio, cfr. W. OHNSORGE, *Das Zweikaiserproblem*, Hildesheim 1947, p. 13.

<sup>72</sup> E. SALIN, *op. cit.*, pp. 98 s.

<sup>73</sup> A. RÜSTOW, *op. cit.*, pp. 105 ss.

è la permanenza dell'*oeconomia* nel senso della filosofia cristiana della storia, nei grandi movimenti che si contrappongono all'economia politica classica: nel socialismo e nello storicismo<sup>74</sup>. Infatti dietro ad entrambi sta la radicalizzazione del quadro storico cristiano a spiritualismo ed il suo mutamento repentino, possibile in qualsiasi momento, nell'altro estremo del materialismo<sup>75</sup>. Dalla scuola storica dell'economia — che non poté raggiungere l'alto livello del pensiero storico del suo tempo — si trasmette in Werner Sombart e in Max Weber — in contrapposizione al materialismo dialettico di Karl Marx — come contrapposto spiritualistico, la questione dello spirito dell'economia, che conduce alla fine a postulare gli stili economici, nei quali questo spirito deve trovare la sua espressione<sup>76</sup>. Ma sopra tutto all'interno delle scienze economiche resta viva l'autonomia di teoria e storia; dietro queste problematiche moderne sono però chiaramente riconoscibili gli influssi persistenti delle due grandi forze spirituali dell'antica Europa: quella dell'antica idea di cosmo e quella del quadro storico biblico-cristiano, nelle quali aveva la sua patria l'antica economia europea.

<sup>74</sup> E. SALIN, *op. cit.*, pp. 101 ss. H. FREYER, *Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken der 19. Jahrhunderts*, Leipzig 1939, 2<sup>a</sup> edizione.

<sup>75</sup> E. SEEBERG, *Menschwerdung und Geschichte*, Berlin 1939, pp. 63 ss.; E. CASSIRER, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, in « Göteborgs k. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälle Handlingar V/Å/7 », n. 3, Göteborg 1939. Cfr. sopra, pp. 64 ss.

<sup>76</sup> Da ultimo A. MÜLLER-ARMACK, *Genealogie der Wirtschaftsstile. Die geistesgeschichtlichen Ursprünge der Staats- und Wirtschaftsformen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1941, e *Zur Metaphysik der Kulturstile*, in « Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft », 105 (1948), pp. 24 ss., ora anche in *Religion und Wirtschaft*, Stuttgart 1959. Ma su ciò si veda O. VON ZWIEDENK-SÜDENHORN, *Weltanschauung und Wirtschaft. Kritisches und Positives zu Müller-Armacks Genealogie der Wirtschaftsstile*, in « Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Abteilung », 2, 1942.

## DALL'INVESTITURA PER GRAZIA DI DIO AL PRINCIPIO MONARCHICO

Quando oggi si indaga intorno alla natura e alla possibilità di istituzioni monarchiche, si affronta per lo più la questione se nella democrazia parlamentare dell'età presente sia preferibile, come 'somma autorità dello Stato', un monarca o un presidente elettivo. E le ragioni che vengono addotte a favore di una soluzione monarchica sembrano avere gran peso solo là dove ancora sussiste una monarchia dotata di solide radici e intatta nella sua sostanza. Non è cioè decisivo il fatto che si persegua specificamente come fine l'istituzione monarchica in sé, ma piuttosto che esista un sentimento ben vivo di attaccamento ad una determinata — ed in particolare a quella — dinastia. La monarchia, anche nella funzione strettamente delimitata che svolge in una democrazia parlamentare come 'suprema autorità dello Stato', non può essere considerata come una qualsiasi istituzione statale, come un ufficio che viene creato o eliminato a seconda dei fini che ci si propone. Ogni discussione razionale sull'adeguatezza allo scopo della monarchia conduce inevitabilmente a scuotere il suo fondamento spirituale, anche quando le conclusioni a cui si giunge siano a suo favore. Non a caso si evita accuratamente di studiare il mutamento storico subito dalla monarchia europea a partire dal medioevo, e di fissare in tal modo l'esatta condizione storica nella quale essa si trova oggi<sup>1</sup>. Proprio questo è invece il tentativo che si vuole qui intraprendere, e a tal scopo è opportuno prendere le mosse dalla situazione attuale della monarchia europea.

Harold Nicolson nella sua biografia di re Giorgio V d'Inghilterra<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cfr. ad esempio, E. VON KUNENELT-LEDDIAN, *Freiheit oder Gleichheit?* Salzburg 1953, pp. 180 ss.

<sup>2</sup> H. Nicolson, *King George V. His Life and Reign*, London 1952, pp. 106 ss.



Carlo Sini

## **DEL VIVER BENE**

FILOSOFIA ED ECONOMIA



**CUEM**  
filosofia

La società non è il risultato di una scelta, non corrisponde alla massimizzazione di qualche grandezza, non è neppure parte di qualche intenzione umana. E non deve giustificarsi in base a principi morali. Questo non significa che la cooperazione sia impossibile o non vantaggiosa, ma che si stabilisce fra gli individui, senza costituire un loro motivo di azione, e senza presupporre che seguano un particolare sistema di regole razionali. Accettare il punto di vista di Mandeville impone però di rinunciare a certe richieste, che consideriamo plausibili, di coerenza, di razionalità e giustificazione morale della nostra vita sociale. E questo, di nuovo, è un dilemma" (pp. XXXV-XXXVIII).

#### 6. Principi generali del liberismo.

Non c'è dubbio che Mandeville ha avuto il merito di anticipare i principi del liberismo, e soprattutto di farlo in modo crudo e onesto. A differenza dei suoi successori, egli non ha ricoperto la "logica" della società liberale con argomentazioni ideologiche e ipocrisie moralistiche; al contrario, ha denunciato senza esitazione e senza sconti quelli che gli sembravano essere i vantaggi e i meriti, ma anche gli inconvenienti e il prezzo della economia di una grande nazione moderna.

Dei principi del liberismo diamo qui, per i nostri scopi, una breve sintesi, toccando nel modo più generale, ma si spera non illegittimo, quegli aspetti che più si connettono al nostro cammino, che ha per tema il "viver bene".

Va anzitutto sottolineato che il liberalismo (la teoria dello stato liberale e della democrazia parlamentare, di cui Locke fu il padre fondatore) e il liberismo (cioè la teoria economica del capitalismo) hanno sempre più manifestato e ribadito la tendenza a interpretarsi come la teoria *scientifica* della storia economica dell'umanità. In questo è da vedere una perfetta congruenza, che si stabilisce all'alba di ciò che chiamiamo il "moderno", tra i seguenti fattori: la moderna scienza della natura intesa come *la* scienza della realtà mondana; la moderna democrazia come *la* realizzazione dello stato umano più libero e più giusto; il liberismo come *la* teoria economica. Non, quindi, una teoria nata in una fase dell'economia borghese e perciò rispecchiante la sua particola-

rità storica, antropologica e psicologica, ma la rivelazione finale del *segreto* iscritto nella vita sociale degli umani.

Alla base della vita sociale il liberismo pone infatti lo "scambio". Esso è l'azione umana per eccellenza (ignota agli animali) e l'azione umana stessa non è che "il tentativo di sostituire uno stato di cose più soddisfacente a uno meno soddisfacente" (Ludwig von Mises). In questo stesso senso si può dire che la libertà individuale di autodeterminazione e di scelta è lo stato di cose "politico" preferibile in assoluto; ma questo è appunto il fine del liberalismo politico e della democrazia. E così pure la libertà privata di scambio al fine di aumentare e diffondere il benessere e la ricchezza è il fine del liberismo economico e della economia di mercato. Democrazia e globalismo del mercato: ecco i due grandi temi che, soprattutto oggi, dominano il dibattito mondiale e il suo destino. Per un pensiero liberal-liberista, democrazia e globalismo del mercato in dimensioni mondiali sono sostanzialmente il fine e il culmine dell'umanità e della sua storia. Proprio per ciò la storia, com'è stato osservato, nel nostro tempo via via si eclissa, risolvendosi completamente nella amministrazione burocratica dello stato mondiale presente e futuro e nel continuo progresso economico e tecnologico della specie.

Questo il quadro generale. Ma vediamo ora cosa il liberismo intende per scambio o baratto (noi porremo più avanti, esclusivamente per i nostri scopi, una differenza tra questi due termini). Si ha dunque scambio o baratto quando due soggetti operano una transazione volontaria, ritenendo, per loro insindacabili ragioni, di trarne un profitto (ciò che si potrebbe chiamare "profitto soggettivo": sono personalmente felice di aver scambiato questa cosa con un'altra che mi serviva di più o che desideravo). La sostanza è dunque che entrambi i transattori sono contenti, entrambi ritengono di aver conseguito un vantaggio, cioè una situazione preferibile. Se è così, moltiplicare gli scambi, replicarli all'infinito comporta un infinito aumento della somma totale del benessere, della felicità, del piacere di soggetti convinti di aver ottenuto un guadagno. Come questo "guadagno", oltre che soggettivo, sia anche "oggettivo" è naturalmente un problema; già Mandeville se ne era reso conto. Al più è possibile misurare quantitativamente le operazioni: più sono e meglio è; perciò l'infinito aprirsi dei mercati e degli scambi è da giudicarsi un

bene, se non altro tendenziale (in un lungo cammino tutti gli individui avranno tratto vantaggi "oggettivi" dalla moltiplicazione degli scambi).

Essenziale è infatti, per il liberismo, l'azione dell'individuo: la sua soggettività empirica e psicologica operante è insormontabile. L'individualismo è un presupposto "ontologico" che il liberismo trae dalla filosofia empirista (in realtà la filosofia empirista, con la sua insistenza sulla realtà ultima degli individui e la negazione delle realtà universali, intese come costruzioni psicologiche, cioè come astrazioni "mentali", non è che il riflesso ideologico dell'individualismo politico della società borghese, affermata in Inghilterra ben prima della rivoluzione francese). Per il liberismo è dunque un dogma indiscutibile l'individualismo ontologico, dal quale discende un individualismo *metodologico*: la comunità, la collettività non è che il risultato delle azioni degli individui. In altri termini, poiché l'azione *si mostra* negli individui, allora è in essi che ha anche la sua *causa*.

L'individualismo ontologico porta necessariamente con sé un *egoismo etico* e un *relativismo dei valori*. In altri termini: nello scambio, come si è detto, ognuno è libero di cercare il *suo* profitto; esso dipende da come *ogni* individuo "sente" il mondo, dalle scale di valori che valgono per lui ecc. Non è quindi possibile calcolare un profitto "oggettivo" a scopi altruistici, perché ognuno sente appunto e valuta a modo suo. L'altruismo (come già diceva Mandeville) è quindi assurdo perché di fatto impossibile da realizzare; al più possiamo coltivare un egoismo lungimirante, cioè, in sostanza, un utilitarismo: cerco di tener conto dei tuoi desideri espressi, poiché questo favorirà alla lunga anche i miei; "massimizzo" per quanto posso i tuoi per "massimizzare" i miei.

Il relativismo etico ne discende inevitabilmente. Anche i valori devono essere "liberalizzati" e "pluralisti". Se reale è solo l'individuo empirico e sensibile, arriviamo fatalmente alla conclusione di Protagora (non a caso il padre della democrazia antica): di tutto è misura il singolo uomo; la misura dice ciò che vale per lui e non c'è altro principio che possa sostituirsi a essa. Tutt'al più si può convincere, cioè educare i cittadini a calcolare con saggezza l'utile comune, imparando a frenare le pretese eccessive, cioè alla lunga nocive, dell'utile proprio. L'utile comune non è però più "vero" di quello soggettivo: è solo più efficiente.

Il passo successivo (già ampiamente visto e descritto da Mandeville) è che l'incremento della iniziativa individuale comporta la sempre più accentuata divisione del lavoro. E' inutile fare tutti la stessa cosa; bisogna chiedersi o immaginare che cosa è utile agli altri e farlo nel modo migliore per trarne un utile proprio, cioè in vista di un guadagno. E' la grande scoperta del lavoro industriale parcellizzato (al posto del lavoro artigianale) descritta e avviata da Adam Smith, il cui punto di arrivo classico è la creazione della catena di montaggio. Questa fu certamente una grandiosa rivoluzione delle operazioni umane. Essa crea e migliora via via la qualità dei prodotti in serie e soprattutto ne moltiplica incomparabilmente la quantità e la diffusione. In altre parole, la produzione industriale moltiplica le occasioni di desiderio e di scambio e, tramite la concorrenza di mercato, migliora i prodotti e abbassa i prezzi. Quindi accresce il benessere generale e la disponibilità *pro capite* di innumerevoli merci, come mai era accaduto prima in tutta la storia dell'umanità. Siamo di fronte a una svolta di valore mondiale, che possiamo considerare, in sostanza, ancora solo agli inizi.

Questa rivoluzione straordinaria pone nondimeno notevoli problemi. Anzitutto, col suo estendersi e complicarsi, solleva la questione della calcolabilità di un valore condiviso delle merci. Che la valutazione sia soggettiva resta un fatto, ma se superiamo il limite del mero baratto primitivo, dove ognuno è in diretto rapporto con gli altri nelle transazioni di mercato, come è possibile sapere *cosa* sarà desiderato, *dove* e *quando* lo sarà, e soprattutto *quanto* sarà valutato? Ecco che l'individualismo comporta di necessità la convenzione (la società è una convenzione, diceva Mandeville). Solo una convenzione condivisa può regolare uno scambio che dal baratto "visibile" conduca a una estensione "ultrasensibile", cioè "invisibile", del valore scambiato: qualcosa che i soggetti accettano per regolare le loro azioni pratiche di scambio. Questo è il problema del meccanismo dei prezzi, come fondamento della logica del "valore di mercato", sul quale si è impegnata tutta l'economia classica, da Smith a Ricardo, a Marx e oltre.

I pregi che derivano dal meccanismo dei prezzi sono fundamentalmente i seguenti. Anzitutto esso traduce la qualità soggettiva del valore delle merci in quantità intersoggettiva, cioè misurabile e confrontabile (si tratta di quella quantificazione resa possibile dal denaro, di cui diremo poi). In secondo luogo

go il meccanismo funziona da sé, senza bisogno di azioni direttive e di interventi dall'alto; già notammo che ogni tentativo di "guidare" l'economia, per esempio calmierando i prezzi, è destinato al fallimento. In terzo luogo il meccanismo dei prezzi fornisce a tutti gli operatori le informazioni necessarie a orientare le loro scelte economiche, sia produttive sia di mercato. Qui si può già leggere la spiegazione della attuale straordinaria espansione del "terziario", cioè dei servizi rispetto alla semplice produzione delle merci (i colletti bianchi impiegatizi o dei "tecnici" sormontano i colletti blu degli operai, gli antichi "proletari"): essere "informati" sulla situazione dei mercati e dei loro "dintorni" è sempre più essenziale e decisivo. Ma questo è poi, non va dimenticato, il principio stesso del funzionamento democratico in politica: fruire del dominio della informazione per ottenere il consenso dei cittadini, assimilati in sostanza ai consumatori (ciò che Protagora chiamava, ottimisticamente, educazione dei cittadini, *paideia*).

Una logica di mercato completamente libera è il principio assoluto sul quale, almeno a parole, si fonda l'intera dottrina del liberismo. Come si è già ricordato, ogni dirigismo economico dall'alto è destinato al fallimento. Esso anzitutto nega la libertà di scelta individuale, che ne risulta inevitabilmente mortificata; inoltre genera oppressione e inefficienza, come dimostrano tutti i tentativi storici di pianificazione centralizzata dell'economia. Il dirigismo economico non può del resto avere successo, perché è impossibile sapere in anticipo cosa desiderano i soggetti (preferiranno magliette mignon, telefonini multiuso, decorazioni ombelicali o che altro? Ai fini della civiltà e della scelta intelligente interviene invero la "pubblicità", volano orientativo delle capacità "individuali" di giudizio, e nondimeno la pubblicità, se può moltissimo, non può però - ancora - tutto, per l'ostinata sbadataggine di molti esseri umani, destinati a restare "indietro" nella corsa al progresso e quindi ancora lugubramente vestiti con magliette e pantaloni "tradizionali" e così via). Inoltre, come già aveva compreso Mandeville, la potenzialmente infinita combinazione degli scambi possibili rende impossibile una programmazione dall'alto, che magari presuma di poter operare scelte in nome del bene comune e dell'interesse prevalente. Insomma, il funzionamento dell'economia, letto con gli occhi del liberismo, presenta limiti invalicabili della razionalità (anche questo Mandeville l'aveva sostenuto con gran forza e onestà). Il che è assolu-

tamente coerente con i principi: se alla base bisogna porre un individualismo ontologico, l'esito irrazionalistico è inevitabile; come già insegnava Aristotele, l'individuo è un fatto esterno alla logica: non lo si può né inferire né dedurre. Sorge allora il problema (sul quale il liberismo, a differenza di Mandeville, preferisce invero sorvolare): se irrazionali sono le cause dell'operazione economica (cioè le scelte individuali), come potrà derivarne una razionalità degli effetti? Ma ne deriva poi? La discussione è tuttora aperta.

Così come è ostile al dirigismo economico, il liberalismo è altrettanto e anzi ancor più ostile a ogni dirigismo etico. Questo è il fondamento stesso dello stato liberale teorizzato da Locke, cioè il suo carattere del tutto agnostico in fatto di religione e di morale. Il magistrato pubblico, dice Locke, deve disinteressarsi di ogni questione di fede. Ogni individuo è infatti libero di credere ciò che vuole e di seguire in privato le sue convinzioni e preferenze. Il magistrato deve solo preoccuparsi di garantire la vita e la proprietà individuale, nonché la libertà pubblica di tutti (nessuno, cioè, deve poter danneggiare l'attività degli altri).

Tutto ciò è perfettamente congruente con i fini dell'economia di mercato (dove l'utile e il bene si corrispondono, ed è evidente che è il primo a dettare e a fondare l'agnosticismo "liberale" del secondo, sebbene solitamente rivendicato ed enfatizzato come autonoma "espressione irrinunciabile della libertà e sovranità individuali"). Infatti lo scambio economico non ha bisogno di valori etici o comunque di scopi finali condivisi. Le differenti visioni del mondo, le diverse scale dei valori, i codici morali più lontani e incongrui non impediscono affatto lo scambio economico, che è unicamente governato dalla *mutua utilità*. Tutti gli esseri umani sono così, come aveva intuito Mandeville, uniti dallo scambio: questa è la più ampia unità sociale concepibile. Nello scambio cristiani e musulmani si intendono benissimo, e così inglesi e cinesi, giapponesi e indiani, e via dicendo. Si vedono allora chiaramente i principi guida di uno stato liberale, cioè finalmente all'altezza della universalità economica dello scambio: tale stato coltiverà la netta separazione tra politica da un lato e morale e religione dall'altro, facendosi al tempo stesso custode della libera *iniziativa economica* e della *tolleranza religiosa e morale*. Lo stato liberale è l'unico conforme alla rivoluzione economica moderna e perciò è lo

stato ideale e finale dell'intera umanità. La forza economica dello scambio lo promuove e lo esige: prima tutti se ne rendono conto e meglio sarà.

L'unità sociale promossa dallo scambio non richiede dunque idee, progetti o credenze comuni (in privato ognuno si tenga quel che vuole o quel che ha): queste cose sono sostituite da un sistema di scambi "impersonale". Questo è il principio stesso dell'"internazionalismo" dell'economia. Lo scambio infatti ci rende utili gli uni agli altri, senza bisogno di essere d'accordo sui fini ultimi. E così ogni valore viene riletto in base ai principi di un'economia di scambio; per esempio: anche le azioni altruistiche vanno intese come una sorta di *apertura di credito* (far qualcosa per un altro senza trarne un utile immediato è come fargli un prestito: verrà il giorno della riscossione del debito). Questi "valori" utilitaristicamente intesi si precisano essenzialmente, nello stato liberale, come *libertà di parola* (in quanto caso particolare della libertà di scambio) e come *libertà di conoscenza e di informazione* (in quanto caso particolare del libero mercato delle idee). Tutto insomma è omogeneamente riportato al profitto. Cioè al "*business*", perché, come disse un presidente degli Stati Uniti, è un fatto che l'"affare capitale" degli americani sono appunto "gli affari".

Figura centrale dell'economia di scambio è ovviamente il *consumatore*; cioè l'individuo in quanto detentore di *risorse scambiabili* (naturalmente *quali* siano queste risorse è il grande problema: proprio di qui e dalla nozione stessa di scambio muoveremo anche noi, nel nostro cammino futuro).

Secondo il modo di vedere del liberismo, il consumatore è tendenzialmente "razionale" (qui Mandeville non sarebbe d'accordo): il consumatore, cioè, sceglie sempre perseguendo il massimo utile possibile (ovvero la "massimizzazione dell'utilità"). Se le cose stanno così, è possibile formulare l'idea di un *mercato perfetto*, un mercato cioè che, secondo il celebre principio di efficienza enunciato da Wilfredo Pareto, rispecchierebbe una situazione sociale in cui non sia possibile né concepibile una situazione ulteriore nella quale almeno una persona stia meglio senza che nessuno stia peggio.

In questa consapevole idealizzazione (o idea guida "kantiana" della società di mercato) si può peraltro leggere qualcosa di simile a una curiosa assimilazione del mercato globale alla logica della lotteria benefica, che si potrebbe esemplificare così: se tutti mi danno un euro, io sto considerevolmente me-

glio e nessuno in sostanza sta peggio (la cosa è semplicissima, ma di difficilissima attuazione, purtroppo). Sorge il dubbio che a questo, infine, si riconduca la difesa accanita della iniziativa privata: facoltà di raschiare il barile "globale", offrendo l'inutile a prezzi, come si dice, stracciati. Volano dell'operazione è, naturalmente, la *pubblicità*: reclamizzare ovunque prodotti massificati di quasi nessun costo produttivo e di quasi nessuna utilità (come magliette con la scritta delle università americane e simili), in modo che "anche il più povero dei pescatori" in Messico o in India possa sentire di "desiderarla" e sia in grado di decidere di acquistarla e di esibirla. Risultato: milioni, miliardi di magliette vendute, senza che nessuno sia in sostanza più povero. "Il più povero dei pescatori" è un'espressione di Nietzsche; in una visione insolitamente "ottimistica" Nietzsche immaginava uno stato futuro dell'umanità nella quale anche il più povero dei pescatori "rema con remi d'oro" (cioè illuminati dal sole al tramonto). I remi d'oro (il "viver bene", i beni fondamentali della vita) sono "liberisticamente" sostituiti dalla imposizione commerciale dell'inutile, però molto remunerativo (per chi lo produce e lo reclamizza).

Torniamo a noi. Data l'imperscrutabilità del desiderio individuale, ogni consumatore viene considerato libero di cercare ciò che è meglio per lui, senza che qualche altro abbia a mettervi bocca, a patirne o a obiettare (cioè senza che questa scelta possa mai ledere l'analoga libertà di scelta altrui). Ora, proprio il mercato (che, come sappiamo, massimizza l'iniziativa individuale e la divisione del lavoro) massimizza a sua volta l'efficienza complessiva; tramite il mercato, infatti, ognuno utilizza le capacità altrui, senza per questo esigere la partecipazione degli altri ai propri scopi o ai propri desideri (è alla lettera il teorema di Mandeville, volano della "società complessa"). In parole povere: tu fai bene le scarpe e perciò io te le compero, senza per questo chiederti di condividere dove i miei piedi le condurranno e senza che tu abbia a tua volta e in alcun modo a chiedertelo e a fartene problema (in base alla stessa logica è tuttora straordinariamente fiorente, nel mondo, il mercato delle armi).

Tirando le fila di tutto il ragionamento, i sostenitori del liberismo ritengono dunque:

a) che la scienza economica sia la scienza sociale fondamentale (essendo l'economia di scambio l'essenza dell'uomo sociale, la sua ragion d'essere e il suo fine intrinseco);

b) che la politica vada drasticamente ridimensionata; essa va ristretta alle relazioni di potere e di coercizione che governano l'ordine pubblico. Per il resto la politica non deve intervenire; essa non deve impacciarsi dell'economia locale o complessiva. Sovrano è infatti il mercato e convinzione basilare del liberismo è che, seguendo il modello della perfetta economia di mercato, nessuna persona è o sarà in grado di esercitare un potere su un'altra persona (lo scambio è libero, l'offerta e il consumatore anche);

c) che lo stato nazionale abbia ormai compiuto il suo grande compito storico: quello di traghettare l'umanità dalla società feudale alla società borghese; il declino dello stato è dunque un bene, in favore dell'internazionalismo dello scambio e del mercato globale; allo stato non resta altro che la difesa interna della proprietà privata, la quale, instauratasi in forme originali nell'Europa dell'età moderna, è stata in effetti una delle principali cause della straordinaria evoluzione dell'Occidente e del suo imporsi nel mondo come potenza globale senza rivali. Lo stato insomma, come bene intesero del resto i socialisti e i marxisti dell'800, è essenzialmente la sentinella o l'agenzia di protezione del diritto borghese per eccellenza, cioè del diritto alla proprietà privata, dal quale deriverebbe l'iniziativa privata e l'efficienza produttiva, ovvero il progresso stesso e la ricchezza attuale e futura dei popoli tutti.

### 7. Alcune tesi critiche.

Vediamo, molto in sintesi, alcune osservazioni critiche all'ideologia liberal-liberista. Cominciamo dalla denuncia di tre insufficienze teoriche.

1. L'analisi dello scambio o baratto condotta dal liberismo economico è antropologicamente insufficiente. Essa presuppone una mentalità "economico-scambista" universale che di fatto è solo un'indebita astrazione e retroflessione storica. Come vedremo, la pratica del dono, studiata per esempio da Marcel Mauss e da Bronislaw Malinowski, mostra tutt'altro modo di concepire i rapporti sociali.

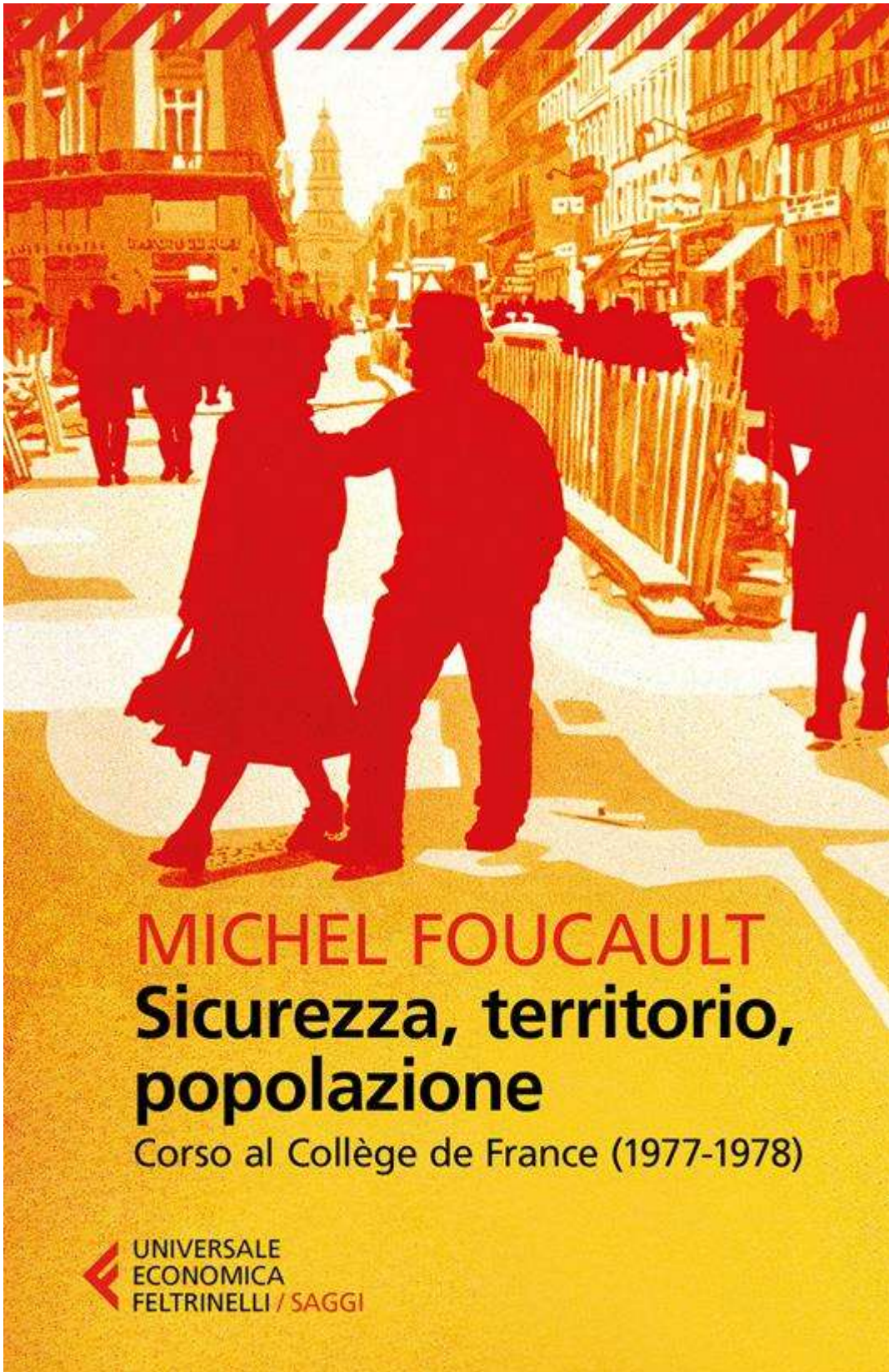
2. La nozione di individuo soffre della medesima insufficienza; di fatto i teorici del liberalismo e del liberismo non hanno fatto che retroflettere e universalizzare indebitamente una nozione di individuo modellata sulla figura del borghese europeo, maschio e adulto, del XVIII secolo.

3. Insufficienza della concezione utilitaristica per spiegare i comportamenti etici e sociali. Per esempio, che l'azione sia originariamente mossa dal desiderio di uno stato "più soddisfacente" è una concezione che non troverebbe conferma neppure negli studi dell'etologia animale. Analogamente, che alla base dell'azione sociale stia il "profitto soggettivo" è tutt'altro che una verità universale; è anzi assai più vero che l'interesse generale muove la maggior parte delle azioni individuali.

Il fatto è, come si è già accennato, che l'empirismo è in parte, non una filosofia pura, ma il riflesso di un'ideologia politica. Da essa deriva poi l'ulteriore concezione, ideologica e astratta, del "progresso" e del liberalismo come idea guida e culmine della storia dell'umanità. Da tempo queste idee, buone ormai solo per la propaganda da massmedia, sono state confutate e contestate dalla riflessione scientifico-culturale.

Vediamo ora otto tratti utopici che accompagnano, caratteristicamente, l'ideologia liberista.

1. L'idea di mercato perfetto, nel quale sia possibile uno star meglio che non comporti nessuno star peggio di altri: ecco una pura fantasia astratta; non è solo una idealizzazione tendenziale: è proprio una inversione della realtà dei fatti. Come Mandeville mostrava senza reticenze, l'economia liberista si regge sullo star peggio di molti e anzi di moltissimi; la grande disuguaglianza sociale (che non a caso nel mondo continua ad aumentare) è indispensabile all'economia capitalistica, per la quale la povertà, diceva bene Mandeville, "è un vantaggio". Non si tratta, beninteso, di una povertà "assoluta": resta vero che la produzione industriale migliora le condizioni economiche generali; è però falso che le differenze sociali diminuiscano. E' vero il contrario ed è ancora problematico sapere sino a che punto esse siano destinate a incrementarsi in futuro e con quali esiti generali per il problema mondiale della povertà e della produttività dell'industria.



**MICHEL FOUCAULT**  
**Sicurezza, territorio,  
popolazione**

Corso al Collège de France (1977-1978)

 UNIVERSALE  
ECONOMICA  
FELTRINELLI / SAGGI

*La polizia (continuazione) – Delamare – La città, luogo di elaborazione della polizia. Polizia e regolamentazione urbana. L'urbanizzazione del territorio. Rapporto della polizia con la problematica mercantile – La comparsa della città-mercato – I metodi della polizia. Differenza tra polizia e giustizia. Un potere di tipo prevalentemente regolamentativo. Regolamentazione e disciplina – Ritorno al problema dei cereali – La critica dello stato di polizia a partire dal problema della scarsità. Le tesi degli economisti in merito a prezzo del grano, popolazione, ruolo dello stato – Nascita di una nuova governamentalità. Governamentalità dei politici e governamentalità degli economisti – Le trasformazioni della ragion di stato: (1) la naturalità della società; (2) i nuovi rapporti di potere e sapere; (3) la presa in carico della popolazione (igiene pubblica, demografia ecc.); (4) le nuove forme di intervento statale; (5) lo stato della libertà – Gli elementi della nuova arte di governo: pratica economica, gestione della popolazione, diritto e rispetto delle libertà, polizia con funzione repressiva – Le diverse forme di condotta relative alla governamentalità – Conclusione generale.*

Oggi si conclude questo corso un po' prolungato. Vorrei dire innanzitutto due parole su ciò che era concretamente la polizia, su come si percepiva la sua pratica a partire dai testi. L'ultima volta ho spiegato l'idea generale ma, nel concreto, di che cosa parla un libro sulla polizia? Credo che occorra fare riferimento a quella che per tutto il XVIII secolo è stata la raccolta fondamentale, il testo basilare per la pratica della polizia, in Germania come in Francia, e sebbene la raccolta sia stata scritta in francese, resta comunque il punto di riferimento per i libri tedeschi quando bisogna sapere che cosa si intende per polizia. Si tratta della raccolta di Delamare che riunisce in tre volumi le ordinanze di po-

lizia ed è apparsa, non ricordo la data esatta, nel 1711 o nel 1708, in ogni caso è stata ripubblicata più volte nel XVIII secolo.<sup>1</sup> La raccolta di Delamare – come quelle che sono venute dopo<sup>2</sup> – precisa che in generale gli ambiti di cui la polizia deve occuparsi sono tredici: la religione, i costumi, la sanità e i beni di sussistenza, la tranquillità pubblica, la cura degli edifici, delle piazze e delle strade, le scienze e le arti liberali, il commercio, le manifatture e le arti meccaniche, i servi e i manovali, il teatro e i giochi, e infine la cura e la disciplina dei poveri, in quanto "parte considerevole del bene pubblico".<sup>3</sup> Delamare raggruppa queste tredici rubriche<sup>4</sup> sotto titoli più generali, o meglio, per funzioni più generali, dal momento che, se la polizia si occupa della religione e dei costumi, lo fa per assicurare ciò che egli chiama la "bontà della vita".<sup>5</sup> Se la polizia si occupa della sanità e dei beni di sussistenza è perché la sua funzione consiste nella "conservazione della vita".<sup>6</sup> Bontà e conservazione della vita. Mentre la tranquillità, la cura degli edifici, le scienze e le arti liberali, il commercio, le manifatture e le arti meccaniche, i servi e i manovali si riferiscono alla "comodità della vita",<sup>7</sup> il teatro e i giochi alle "piacevolezze della vita".<sup>8</sup> E quanto alla disciplina e alla cura dei poveri, "parte considerevole del bene pubblico"<sup>9</sup> consiste nell'eliminare o, in ogni caso, nel controllare i poveri, nell'escludere quelli che non possono lavorare e nell'obbligare tutti gli altri a farlo. Tutto ciò costituisce la condizione generale affinché la vita nella società sia effettivamente conservata nella sua comodità, bontà e piacevolezza. Come vedete, mi sembra che troviamo qui la conferma di quanto dicevo l'ultima volta, vale a dire che la polizia – nel senso generale del termine, per come era inteso nel XVII e XVIII secolo – dovrà occuparsi del vivere e di quel qualcosa di più che semplicemente vivere. Come diceva Montchrétien, non solo essere, ma anche "ben-essere".<sup>10</sup> Bontà, conservazione, comodità, piacevolezza della vita: è di questo che si tratta.

Ora, quando esaminiamo i vari oggetti che rientrano nella pratica, nell'intervento, o anche nella riflessione della polizia e sulla polizia, credo che la prima cosa da sottolineare sia che si tratta di oggetti essenzialmente urbani, per così dire, nel senso che alcuni esistono solo in una città e perché c'è una città – come nel caso delle vie, delle piazze, degli edifici, del mercato, del commercio, delle manifatture, delle arti meccaniche ecc. Altri sono oggetti che costituiscono un problema e riguardano la polizia, perché acquistano gran parte della loro importanza soprattutto nelle città – la sanità, ad esempio, i beni di sussistenza, tutti i mezzi per scongiurare la scarsità, la presenza dei mendicanti, la circolazione dei vagabondi (che diventeranno un problema per la campagna solo alla fine del XVIII secolo). Tutti questi sono,



dunque, problemi della città, e più in generale sono problemi della coesistenza, soprattutto in aree densamente popolate.

In secondo luogo va notato che anche i problemi di cui si occupa la polizia sono vicini ai problemi della città: riguardano il mercato, la compravendita, lo scambio. Si tratta, inoltre, della regolamentazione per mettere in vendita le merci, che fissa il prezzo, il modo e il momento. E anche la regolamentazione dei prodotti fabbricati, delle arti meccaniche e, in generale, dell'artigianato. In breve, il problema dello scambio, della circolazione e della fabbricazione delle merci. Coesistenza degli uomini, circolazione delle merci - a tale proposito bisognerebbe precisare: circolazione degli uomini e delle merci nel loro rapporto di reciprocità. È il problema che la polizia è essenzialmente votata a risolvere. Per riassumere, diciamo che la polizia è essenzialmente votata al commercio, oppure per dirlo in maniera ancora più brutale, che è un'istituzione di mercato, in senso molto lato.

Non ci dovremo stupire, pertanto, di alcuni fatti. Primo, nella sua pratica, nelle sue istituzioni reali, da dove vengono le ordinanze riunite nelle grandi raccolte del XVIII secolo? Sono spesso molto vecchie, risalgono al XVI, al XV, a volte persino al XIV secolo, e sono essenzialmente ordinanze urbane. Nelle sue pratiche e nelle sue istituzioni, infatti, la polizia ha spesso ripreso l'esperienza prima della regolamentazione urbana, quale si era sviluppata a partire dal Medioevo e che riguardava la coabitazione degli uomini, la fabbricazione delle merci, la vendita delle derrate. La polizia del XVII e XVIII secolo, quindi, sarà chiamata ad assicurare una sorta di estensione di questa regolamentazione urbana.

Oltre alla regolamentazione urbana, l'altra istituzione che funziona in qualche modo da presupposto della polizia è la *maréchaussée*, una forza armata che il potere regio era stato costretto a mettere in circolazione nel XV secolo per evitare le conseguenze e i disordini che le guerre comportavano, cioè essenzialmente la dissoluzione degli eserciti al termine dei conflitti. Soldati congedati, che spesso non avevano ricevuto la paga, allo sbando, componevano una massa vagante di individui dediti a ogni forma di illegalità: violenza, delinquenza, crimine, furto, assassinio - tutti vagabondi che la *maréchaussée* era incaricata di controllare e reprimere.

Le istituzioni che precedono la polizia sono queste. La città, la strada, il mercato e la rete stradale che alimenta il mercato. Di qui il fatto che la polizia del XVII e XVIII secolo sia stata pensata, credo, sulla base di quella che si potrebbe chiamare urbanizzazione del territorio. In fondo, si è trattato di fare del regno, dell'insieme del territorio, una specie di grande città, cercando di ordinare il territorio sul modello di una città e altrettanto esat-

tamente di una città. Non bisogna dimenticare che nel suo *Traité de droit public*, decisivo per tutti i problemi che riguardano l'articolazione tra il potere di polizia e la sovranità giuridica, Domat dice che "grazie alla polizia, le città sono diventate dei luoghi in cui gli uomini si riuniscono e comunicano grazie all'uso delle vie, delle piazze pubbliche e [...] delle grandi strade".<sup>11</sup> Nella mente di Domat, il legame tra polizia e città era così forte da fargli dire che è solo grazie all'esistenza della polizia - cioè grazie al fatto, innanzitutto, che si è regolata la maniera in cui gli uomini potevano e dovevano riunirsi e "comunicare" nel senso ampio del termine, cioè coabitare pacificamente e scambiare, coesistere e circolare, coabitare e parlare, coabitare, comprare e vendere - è proprio grazie alla presenza di una polizia che regolamentava la coabitazione, la circolazione e lo scambio che le città hanno potuto esistere. La polizia come condizione d'esistenza dell'urbanità. Alla fine del XVIII secolo, quasi centocinquanta anni dopo Domat, Frémenville, in un dizionario generale di polizia,<sup>12</sup> dà una spiegazione del tutto mitica della nascita della polizia in Francia, in cui sostiene che nel XVII secolo Parigi era diventata la prima città al mondo grazie all'esatta perfezione della sua polizia. La polizia esatta che era stata esercitata ne aveva fatto un modello così perfetto e ammirabile che Luigi XIV - dice Frémenville - "ha voluto che tutti i magistrati di tutte le città del regno esercitassero la stessa polizia, prendendo esempio da quella di Parigi".<sup>13</sup> Alcune città esistono perché c'è la polizia, ed è proprio perché esistono città così perfettamente regolate [*polices*] che è nata l'idea di estendere la polizia al regno intero. "Esercitare la polizia" [*policer*], "urbanizzare": richiamo soltanto queste due parole per chiarire tutte le connotazioni e gli echi che risuonano in esse. Nonostante tutti gli spostamenti e le attenuazioni di senso che si sono verificati nel corso del XVIII secolo, nel senso forte dei termini, esercitare la polizia e urbanizzare sono la stessa cosa.

Vedete anche - ed è l'altra osservazione che volevo fare a proposito del rapporto tra la polizia e, diciamo, l'urbanità - come l'instaurazione della polizia non possa affatto essere dissociata da una teoria e da una pratica di governo che si è soliti etichettare come mercantilismo. Il mercantilismo riguarda una tecnica e un calcolo di rafforzamento della potenza degli stati nella competizione europea attraverso il commercio, il suo sviluppo e il nuovo vigore impresso alle relazioni commerciali. Il mercantilismo si iscrive interamente nel contesto dell'equilibrio europeo e della competizione intra-europea, di cui vi avevo parlato qualche settimana fa.<sup>14</sup> Alla competizione intra-europea - che

\* Foucault aggiunge: "del XVII secolo".

deve svolgersi nella forma dell'equilibrio — esso offre il commercio come strumento e arma fondamentale. Il mercantilismo esige in primo luogo, infatti, che ogni paese cerchi di avere la popolazione più numerosa possibile; secondo, che tutta la popolazione sia obbligata a lavorare; terzo, che i salari corrisposti alla popolazione siano i più bassi possibili, in modo che — quarto — anche i prezzi di costo delle merci siano i più bassi possibili e, di conseguenza, si possa vendere il più possibile all'estero. La vendita all'estero assicurerà l'importazione dell'oro e il suo trasferimento nelle tesorerie regie, o comunque nel paese, che potrà così primeggiare sul piano commerciale. Chi permetterà di assicurare, innanzitutto, il reclutamento dei soldati e la forza militare indispensabile alla crescita dello stato e al suo gioco nell'equilibrio europeo? Chi permetterà, inoltre, di stimolare la produzione, in modo da compiere nuovi progressi commerciali? Una delle caratteristiche del mercantilismo è proprio la strategia del commercio come tecnica di importazione della moneta. Nel momento in cui la ragion di stato persegue l'obiettivo dell'equilibrio europeo avvalendosi dell'armatura diplomatico-militare, e nella stessa epoca si pone come altro obiettivo la crescita individuale delle potenze statali, facendo leva sul commercio, capite come e perché la polizia non possa essere dissociata da una politica che consiste esattamente in una politica di concorrenza commerciale all'interno dell'Europa.

Polizia e commercio, polizia e sviluppo urbano, polizia e sviluppo di tutte le attività del mercato in senso lato: tutto ciò costituirà un'unità essenziale nel XVII secolo e fino all'inizio del XVIII. Lo sviluppo dell'economia di mercato, la moltiplicazione e l'intensificazione degli scambi a partire dal XVI secolo, l'attivazione della circolazione monetaria, tutto ciò ha fatto entrare l'esistenza umana nel mondo astratto e puramente rappresentativo della merce e del valore di scambio.<sup>15</sup> Forse, e solo forse, bisogna deplorare questo processo, e in tal caso deploriamolo. Ma credo francamente che l'entrata dell'esistenza umana nel mondo astratto della merce, avvenuta nel XVII secolo, sia qualcosa di completamente diverso. È un fascio di relazioni intelligibili e analizzabili, che permettono di tenere insieme, come le facce di uno stesso poliedro, un certo numero di elementi fondamentali: la formazione di un arte di governo che obbedisce al principio della ragion di stato; una politica della competizione nella forma dell'equilibrio europeo; la ricerca di una tecnica di crescita delle forze statuali\* mediante la polizia, il cui scopo essenziale è l'orga-

\* Manoscritto: "intra-statali".

nizzazione dei rapporti tra popolazione e produzione di merci; infine la comparsa della città-mercato, con tutti i problemi di coabitazione e circolazione, che richiedono la vigilanza di un buon governo guidato dai principi della ragion di stato. Non voglio dire che la città-mercato nasca in questo momento, ma ora diventa il modello dell'intervento statale sulla vita degli uomini: credo sia questo il fatto fondamentale del XVII secolo, o in ogni caso, il fatto fondamentale che caratterizza la nascita della polizia nel XVIII secolo. Si potrebbe dire che esiste un ciclo tra ragion di stato e privilegio urbano, un legame fondamentale tra la polizia e il primato della merce. Nella misura in cui si stabilisce il rapporto tra ragion di stato e privilegio urbano, tra polizia e primato della merce, il vivere e il "più che vivere", l'essere e il ben-essere degli individui sono davvero diventati pertinenti per l'intervento del governo, e forse per la prima volta nella storia delle società occidentali. Se la governamentalità dello stato si interessa per la prima volta alla minuziosa materialità dell'esistenza e della coesistenza umana, dello scambio e della circolazione, se essa prende in considerazione per la prima volta l'essere e il "più che essere", attraverso la città, e problemi quali la sanità, le vie, i mercati, i cereali, le strade, ciò accade perché in quel momento il commercio è pensato come lo strumento principale della potenza dello stato, e quindi come l'oggetto privilegiato di una polizia il cui obiettivo è la crescita delle forze dello stato. Ecco la prima osservazione che volevo fare sugli oggetti della polizia, sul loro modo urbano e sul loro strutturarsi attorno al problema del mercato e del commercio.

La seconda osservazione, che riguarda ancora la polizia, è che essa manifesta l'intervento di una ragione e di un potere di stato in ambiti che mi sembrano del tutto nuovi. Al contrario, il metodo di cui la polizia impiega mi sembrano relativamente, e direi quasi interamente tradizionali. Certo, sin dall'inizio del XVII secolo l'idea di un potere di polizia è perfettamente distinta da un altro tipo di esercizio del potere regio, che è il potere di giustizia, il potere giudiziario. La polizia non è la giustizia: tutti i testi concordano su questo punto, sia che si tratti di testi scritti da chi sostiene e giustifica la necessità di una polizia, sia che si tratti di testi di giuristi o membri dei parlamenti\* che manifestano una certa diffidenza a riguardo. In ogni modo, la polizia è concepita come altra cosa rispetto alla giustizia.<sup>16</sup> Certo, come la giustizia, la polizia è un'emanazione del potere regio, ma resta comunque di-

\* Nella Francia dell'Ancien Régime i parlamenti erano corti sovrane di giustizia; solo dopo il 1789 il parlamento diverrà l'istituzione rappresentativa titolare della funzione legislativa. [N.d.T.]

stirata. In quest'epoca la polizia non è affatto pensata come uno strumento nelle mani del potere giudiziario, come un modo per applicare effettivamente le decisioni di giustizia. Non è un prolungamento della giustizia, non è il re che agisce mediante il suo apparato di giustizia, ma è il re che agisce direttamente sui sudditi, in una forma non giudiziaria. Un teorico come Baquet afferma: "Il diritto di polizia e il diritto di giustizia non hanno nulla in comune tra loro. [...] Non si può dire che il diritto di polizia appartenga a qualcun altro che non sia il re".<sup>17</sup> La polizia consiste quindi nell'esercizio sovrano del potere regio sugli individui in quanto sudditi. In altre parole, la polizia è la governamentalità diretta del sovrano in quanto sovrano. In questo senso, la polizia è il colpo di stato permanente, che si eserciterà in nome e in funzione dei principi della sua stessa razionalità, senza doversi conformare o modellare sulle regole di giustizia stabilite altrove. La polizia, specifica nel suo funzionamento e nel suo principio primo, deve esserlo anche nelle modalità del suo intervento. Nella seconda metà del XVIII secolo, nelle *Istruzioni* di Caterina II - che aveva bisogno di costituire un codice di polizia - ispirate dai filosofi francesi, si può leggere: "I regolamenti di polizia sono di una specie completamente diversa da quella delle altre leggi civili. Le cose di polizia sono cose di ogni istante, mentre le cose di legge sono definitive e permanenti. La polizia si occupa di inezie, mentre le leggi si occupano delle cose importanti. La polizia si occupa continuamente di dettagli", e infine non può che agire prontamente e immediatamente.<sup>18</sup> Rispetto al funzionamento generale della giustizia, vi è pertanto una certa specificità della polizia. Ma quando si esamina il modo in cui questa specificità si concretizza, ci si rende conto che in realtà nel XVII e XVIII secolo la polizia ha conosciuto solo una forma, solo una modalità di azione e intervento, che non passa attraverso l'apparato giudiziario, ma discende direttamente dal potere regio. È un colpo di stato permanente, ma di che strumento si avvale? Del regolamento, dell'ordinanza, del divieto e della consegna. La polizia interviene secondo il modo del regolamento. Sempre nelle *Istruzioni* di Caterina II, leggiamo: "La polizia ha più bisogno di regolamenti che di leggi".<sup>19</sup> Siamo in un mondo del regolamento indefinito, permanente, del regolamento perpetuamente rinnovato e sempre più dettagliato. Ma siamo comunque nel regolamento, siamo sempre nella forma giuridica, nonostante tutto (sebbene non giudiziaria), che è quella della legge o, almeno, della legge nel suo funzionamento mobile, permanente e dettagliato, costituito dal regolamento.<sup>20</sup> Ma da un punto di vista morfologico la polizia, benché del tutto diversa dall'istituzione giudiziaria, non interviene con strumenti e modalità d'azione radicalmente differenti da quelli della giustizia.

Che la polizia sia un mondo essenzialmente regolamentante è talmente vero che uno dei teorici della polizia della metà del XVIII secolo, Guillaumet, scriveva che la polizia doveva essenzialmente regolamentare, ma aggiungeva che bisognava comunque evitare che il regno si trasformasse in un convento.<sup>21</sup> Siamo nel mondo del regolamento, nel mondo della disciplina.\* Nella grande proliferazione delle discipline locali e regionali, cui si è potuto assistere dalla fine del XVI secolo al XVIII, nelle officine, nelle scuole, nell'esercizio,<sup>22</sup> bisogna infatti vedere un fenomeno che si staglia sullo sfondo del tentativo di disciplinamento e di regolamentazione generale degli individui e del territorio del regno, e che prende la forma di una polizia con un modello essenzialmente urbano. Fare della città una specie di quasi-convento e del regno una specie di quasi-città: è questo il grande sogno disciplinare che campeggia dietro l'azione della polizia. Commercio, città, regolamentazione, disciplina: ecco gli elementi più caratteristici della pratica di polizia, per come è stata intesa nel XVII secolo e [nella] prima metà del XVIII. Era questo che volevo dirvi l'ultima volta, se avessi avuto il tempo per delineare il grande progetto della polizia.

Ma ora vorrei tornare al punto da cui siamo partiti. Consideriamo i testi più precisi tra quelli che avevo tentato di analizzare, che trattano della cosiddetta polizia dei cereali e del problema della scarsità.<sup>23</sup> Ci troviamo quindi verso la metà, o per essere più precisi, [alla] fine del primo terzo del XVIII secolo. In fondo, in questi mesi non ho fatto altro che commentare i testi sui cereali e sulla scarsità, e anche se ho fatto svariate deviazioni è sempre stato questo il tema centrale. Credo che ora siamo in grado di comprendere meglio l'importanza del problema posto dalla polizia dei cereali e dalla scarsità, ma anche l'accanimento delle discussioni, l'apertura teorica e il mutamento pratico che era in gestazione in tutto ciò che riguardava le tecniche e gli oggetti specifici della polizia. Mi sembra che, alla luce del problema dei cereali, della loro commercializzazione e circolazione, ma anche alla luce del problema della scarsità, si capisce in base a quale tema concreto e in che direzione si sia orientata la critica verso quello che potremmo definire stato di polizia. La critica dello stato di polizia - a cui si era pensato così intensamente e con così tante speranze all'inizio del XVII secolo -, il suo smantellamento, la sua dislocazione avviene nella prima metà del XVIII secolo, alla luce di alcuni problemi, mi sembra, e in particolare quelli di cui ho già parlato: problemi economici, legati in particolare alla circolazione dei cereali.

\* Nel manoscritto Foucault aggiunge: "E infatti i grandi trattati pratici di polizia sono delle raccolte di regolamenti".

Riprendiamo brevemente i temi e le tesi che si agitavano all'epoca a proposito della polizia dei cereali. Prima tesi (mi riferisco grosso modo alla letteratura fisiocratica, ma non solo, poiché la questione non è tanto il contenuto positivo delle varie tesi, quanto la loro posta in gioco, vale a dire ciò di cui si parla e intorno a cui il problema prende forma), prima tesi della letteratura fisiocratica o, più in generale, degli economisti: se si vogliono evitare le scarsezze, se cioè si vuole che il grano sia abbondante, occorre innanzitutto che sia pagato bene.<sup>24</sup> Questa tesi si oppone, sul piano stesso di ciò che afferma, al principio applicato da ogni politica mercantile precedente, secondo cui bisogna innanzitutto che ci sia molto grano e che costi poco, perché solo così i salari potranno essere pagati poco e il prezzo di costo della merce da mettere in commercio sarà basso, in modo da poterla vendere all'estero, e in modo da importare più oro possibile. Si trattava quindi di una politica del prezzo basso dei cereali in funzione del basso salario degli operai. Al contrario, la tesi dei fisiocrati, e più in generale degli economisti del XVIII secolo di cui vi parlavo prima, insistendo sul dato fondamentale del nesso tra l'abbondanza dei cereali e il prezzo favorevole, che è un prezzo relativamente elevato, non solo si oppongono ad altre tesi, ma soprattutto reintroducono nell'analisi e negli obiettivi dell'intervento politico l'agricoltura, l'utile agricolo, le possibilità di investimento agricolo, il benessere dei contadini, il surplus di vita di questa popolazione che costituisce la classe contadina. In altre parole, lo schema costruito intorno al privilegio della città si trovava ora a essere contestato. I limiti impliciti del sistema di polizia e fissati dal privilegio urbano esplodono e ricadono sul problema della campagna, dell'agricoltura. La problematica degli economisti reintroduce l'agricoltura come elemento fondamentale in una governamentalità razionale. Accanto alla città, al suo stesso livello, e anzi più di essa, la terra diventa ora l'oggetto privilegiato dell'intervento di governo. Una governamentalità che prende in considerazione la terra, e che inoltre non deve nemmeno più orientarsi sul mercato, sull'acquisto e la vendita dei prodotti, sulla loro circolazione, perché ciò che conta innanzitutto è la produzione. In terzo luogo, infine, la governamentalità non si interessa più al problema di vendere al prezzo meno caro possibile un prodotto realizzato al costo più basso, ma considera il problema inverso, vale a dire: come restituire il valore del prodotto al suo primo produttore, cioè il contadino o l'agricoltore? Non è più la città, ma la terra; non è più la circolazione ma la produzione; non è più la vendita o l'utile della vendita, bensì il problema inverso: tutto questo appare ora come l'oggetto essenziale della governamentalità. Una disurbanizzazione a vantaggio dell'a-

grocentrismo, sostituzione o comunque comparsa del problema della produzione rispetto a quello della commercializzazione: ecco la prima grande breccia nel sistema di polizia, nel senso in cui tale termine viene inteso nel XVII e all'inizio del XVIII secolo.

La seconda tesi era la seguente: se il grano è pagato bene, che cosa succede in funzione dell'offerta e della domanda, in funzione della scarsità e del desiderio dei consumatori, se si lascia salire il prezzo del grano finché sia possibile? Il prezzo del grano non continuerà a salire all'infinito: si fisserà né troppo in alto né troppo in basso, si stabilizzerà a un tasso giusto. E la tesi del giusto prezzo.<sup>25</sup> Per quale motivo accadrà questo? Innanzitutto perché se il grano avrà un prezzo troppo elevato, gli agricoltori saranno motivati a seminare il più possibile, dato che il prezzo alto li fa sperare in utili elevati. Se seminano in abbondanza, i raccolti saranno migliori; più i raccolti saranno buoni, meno ci sarà la tentazione di accumulare il grano in attesa del periodo di scarsezze; e quindi tutto il grano sarà messo in commercio. Inoltre, se il prezzo è buono (nel senso di elevato), gli stranieri tenderanno ovviamente di spedire più grano possibile per approfittare di questa circostanza, cosicché più il prezzo sarà elevato, più tenderà a fissarsi e a stabilizzarsi. Che cosa mette in discussione il secondo principio sostenuto dagli economisti? Non più l'oggetto urbano, ovvero l'ambito privilegiato della polizia, ma la strumentazione principale del sistema di polizia, ovvero la regolamentazione. Quella regolamentazione che, come dicevo prima, funzionava come una disciplina generalizzata, secondo la forma essenziale in cui era stata pensata la possibilità e la necessità dell'intervento della polizia. Secondo il postulato della regolamentazione di polizia, le cose erano indefinibilmente flessibili e la volontà del sovrano o la razionalità immanente alla *ratio*, alla ragione di stato, poteva ottenere dalle cose ciò che voleva. Ora, le analisi degli economisti rimettono in questione proprio tale postulato. Le cose non sono flessibili, per due ragioni. La prima è che non solo esiste un corso delle cose che non si può modificare, ma se si tenta di modificarlo si finisce per peggiorarlo. Per tale motivo, spiegano gli economisti, quando il grano è scarso è anche caro. Se si fissa il prezzo attraverso dei regolamenti per impedire che il grano scarsi diventi caro, che cosa accadrà? Che le persone non venderanno più il loro grano: più si tenterà di far calare i prezzi, più si aggraverà la scarsità, e più i prezzi tenderanno a salire. Ne consegue che, non solo le cose non sono flessibili, ma sono in qualche modo riluttanti, si ritorcono contro chi vuole modificare il loro corso. Si ottiene il risultato inverso rispetto a ciò che si desiderava. Le cose, dunque, fanno resistenza. Inoltre, non solo la regolamentazione non va nel senso desidera-

to, ma è semplicemente inutile, perché, come mostra l'analisi di cui vi parlavo prima, esiste una regolazione spontanea del corso delle cose. La regolamentazione non solo è nociva ma, peggio ancora, è inutile. Perciò la regolamentazione dell'autorità di polizia va sostituita con la regolazione che si fa a partire e in funzione del corso delle cose stesse. Seconda grande breccia che si apre, così, nel sistema della *Polizei*, della polizia.

Terza tesi degli economisti: la popolazione non costituisce un bene in sé. Un'altra rottura essenziale. Nel sistema di polizia che evocavo l'ultima volta, la popolazione veniva presa in considerazione innanzitutto attraverso il fattore numero: c'è popolazione a sufficienza? E la risposta era sempre la stessa: non ce n'è mai abbastanza, perché occorrono molte braccia per lavorare e fabbricare tante merci. Occorrono molte braccia per evitare che i salari crescano troppo e garantire così un prezzo di costo minimo per le cose che bisogna fabbricare e mettere in commercio. Occorrono molte braccia, ma a condizione che siano tutte al lavoro. E occorrono infine molte braccia che lavorino, ma a condizione che siano docili e che applichino effettivamente i regolamenti imposti. Abbondanza di lavoratori docili: questo assicurerà il numero efficace e necessario per una buona polizia. L'unico dato naturale che entra nel meccanismo è il numero: fare in modo che le persone si riproducano il più possibile. Al di fuori della variabile numero, gli individui che costituiscono la popolazione non sono nient'altro che sudditi, sudditi di diritto o sudditi di polizia, ma, in ogni caso sudditi che devono applicare dei regolamenti.

Con gli economisti nasce una maniera completamente diversa di concepire la popolazione: la popolazione in quanto oggetto di governo non equivale a un certo numero o al maggior numero di individui al lavoro, in grado di applicare dei regolamenti. La popolazione sarà sempre qualcos'altro. Innanzitutto perché il numero, per gli economisti, non è un valore in sé. La popolazione, soprattutto quella agricola, deve essere numerosa per produrre molto, ma non eccessivamente numerosa, per evitare che i salari si abbassino troppo e per fare in modo che le persone abbiano interesse a lavorare, e possano sostenere i prezzi attraverso i propri consumi. Non esiste pertanto un valore assoluto della popolazione, ma solo un valore relativo. C'è un numero ottimale di persone auspicabile su un dato territorio e che varia in funzione delle risorse, del lavoro possibile e del consumo necessario e sufficiente per sostenere i prezzi e, in maniera più generale, a seconda dell'economia. In secondo luogo, questo numero, che non è in sé un valore assoluto, non va fissato d'autorità. Non si deve fare come gli utopisti del XVI secolo che dicevano: ecco all'incirca il numero di persone sufficienti e necessarie

per formare delle città felici. In realtà, il numero delle persone si regolerà da solo, in funzione delle risorse che saranno messe loro a disposizione. Spostamento della popolazione, eventuale regolazione delle nascite (ma questo è un problema che tralascio); in ogni caso esiste una regolazione spontanea della popolazione — tutti gli economisti lo riconoscono, e in particolare Quesnay insiste molto su questo punto<sup>26</sup> —, tale da far ottenere sempre il numero di persone naturalmente determinato dalla situazione del momento. Se si considerano le cose in base a una certa scala temporale, si vedrà che questo numero sarà regolato in funzione della situazione, e non ci sarà bisogno di intervenire con dei regolamenti. La popolazione non è pertanto un dato indefinitamente modificabile. Ecco la terza tesi.

La quarta tesi degli economisti è la seguente: lasciar giocare la libertà di commercio tra i paesi. E questa un'altra differenza fondamentale col sistema della polizia, in cui — come ricordere — si trattava di inviare negli altri paesi quanta più merce possibile, per ricavare quanto più oro possibile e assicurare il ritorno o l'arrivo dell'oro nel paese di origine. Era uno degli elementi fondamentali della crescita delle forze a cui mirava la polizia. Ora non si tratta più di vendere tutta la merce possibile, per far rimpiangere o per importare la maggior quantità di oro, poiché nelle nuove tecniche di governamentalità concepite dagli economisti si tratta piuttosto di integrare i paesi stranieri in meccanismi di regolazione che opereranno all'interno di ogni paese. Approfitte dei prezzi alti nei paesi stranieri per esportare più grano possibile e lasciare che il prezzo interno salga affinché possano arrivare i cereali stranieri. Si lascia pertanto giocare la concorrenza, ma tra quali elementi? Non si tratta della concorrenza-competizione tra stati, di cui vi parlavo la volta scorsa e su cui si basava il sistema sia della polizia sia dell'equilibrio delle forze nello spazio europeo. Qui la concorrenza si gioca tra privati; ed è proprio il gioco dell'interesse dei privati in concorrenza tra loro, che cercano il massimo profitto, a permettere allo stato, alla collettività o all'intera popolazione di intascare in qualche modo i benefici della loro condotta, e quindi di avere i cereali al giusto prezzo e la situazione economica più favorevole possibile. Da cosa dipenderà la felicità dell'insieme, la felicità di tutti e di tutto? Non più da questo intervento d'autorità dello stato che regola, sotto le vesti della polizia, lo spazio, il territorio e la popolazione. Il bene di tutti sarà assicurato dal comportamento di ognuno, dal momento in cui lo stato, il governo sapranno lasciar giocare i meccanismi dell'interesse privato, che finiranno così per servire a tutti, grazie a un fenomeno di accumulazione e di regolazione. Lo stato come regolatore degli interessi e non più co-

me principio, insieme sintetico e trascendente, della felicità di ognuno da trasformare nella felicità di tutti. Credo che abbiamo qui un cambiamento fondamentale, che ci proietta di fronte a un fenomeno essenziale per la storia del XVIII, XIX e anche XX secolo, vale a dire: quale deve essere il gioco dello stato, il suo ruolo, la sua funzione rispetto al gioco in sé fondamentale e naturale degli interessi privati?

Vedete in che modo, attraverso il discorso sui cereali, sulla polizia dei cereali, sui mezzi per evitare la scarsità, assistiamo al delinearsi di una nuova forma di governamentalità che si oppone, quasi punto per punto, alla governamentalità contenuta nell'idea di uno stato di polizia. Certamente, nella stessa epoca, nel XVIII secolo, si potrebbero trovare altri segni della trasformazione della ragione di governo e della nascita di una nuova ragione di governo. Ma credo, comunque, che la cosa importante da sottolineare sia che tutto il processo si svolge, grosso modo, nell'ambito del problema di quella che si chiama o si chiamerà economia. In ogni caso, i primi ad aver criticato lo stato di polizia nel XVIII secolo non sono i giuristi, anche se non sono certo mancate lamentele e cattivi umori da parte loro nel XVII secolo, e ancora meno nel XVIII. Quando si sono trovati di fronte allo stato di polizia e a ciò che comportava in termini di modalità dirette di azione del potere regio e della sua amministrazione, si sono mostrati scettici, infatti, e a volte persino critici nei confronti della nascita dello stato di polizia. Ma tale atteggiamento si basava sempre su una certa concezione tradizionale del diritto e dei privilegi che esso riconosceva agli individui. Per i giuristi si trattava solo di limitare un potere monarchico che ai loro occhi diveniva sempre più esorbitante; e anche coloro che hanno criticato lo stato di polizia, non hanno mai tentato o non si sono mai sforzati di definire una nuova arte di governo. Al contrario, coloro che hanno elaborato una critica dello stato di polizia allo scopo di promuovere la nascita di una nuova arte di governo sono stati gli economisti. Credo che in qualche modo bisogna mettere in parallelo queste due grandi famiglie che si rispondono a distanza di un secolo e che, di fatto, erano profondamente contrapposte. All'inizio del XVII secolo, abbiamo incontrato\* quella che all'epoca era considerata una vera setta, una specie di eresia, ovvero i politici.<sup>27</sup> I politici definivano una nuova arte di governo nei termini che non erano più quelli della grande — come dire? — conformità all'ordine del mondo, alla saggezza del mondo, a una specie di grande cosmo-teologia che serviva da quadro alle arti

\* Foucault aggiunge: "quella che è stata presentata".

del governo del Medioevo, e ancora del XVI secolo. I politici, infatti, affermavano: lasciamo stare i problemi del mondo e della natura, cerchiamo la ragione intrinseca all'arte di governo, definiamo un orizzonte che possa permettere di fissare esattamente quali devono essere i principi razionali e le forme di calcolo specifici a un'arte di governo. Sezionando, così, il campo dello stato nel grande mondo cosmo-teologico del pensiero medievale e rinascimentale, hanno definito una nuova razionalità. Eresia fondamentale, eresia dei politici. Quasi un secolo dopo, è comparsa una nuova setta, percepita del resto come tale<sup>28</sup>: gli economisti. Rispetto a cosa erano eretici gli economisti? Non più rispetto al grande pensiero cosmo-teologico della sovranità, ma rispetto a un pensiero inscritto nella logica della ragion di stato; eretici rispetto allo stato e rispetto allo stato di polizia. Sono stati loro a inventare una nuova arte di governo, sempre in termini di ragione, certo, ma che non era più la ragion di stato, o meglio, che non era solo la ragion di stato, bensì, per essere più precisi, la ragion di stato modificata da un fatto nuovo, ovvero da quel nuovo campo emergente che era l'economia. La ragione economica, più che sostituirsi alla ragion di stato, le fornisce un nuovo contenuto, e di conseguenza offre alla razionalità dello stato nuove forme. Con gli economisti nasce una nuova governamentalità, più di un secolo dopo la comparsa dell'altra governamentalità, che risale al XVII secolo. La governamentalità dei politici ci dà la polizia, mentre la governamentalità degli economisti ci introduce in alcune linee direttrici fondamentali della governamentalità moderna e contemporanea.

Certo, non bisogna dimenticare che siamo sempre nell'ordine della ragion di stato. Nella nuova governamentalità delineata dagli economisti, infatti, si tratterà ancora di perseguire l'obiettivo dell'aumento delle forze dello stato rispettando un certo equilibrio, sia esterno, nello spazio europeo, sia interno, sotto forma di ordine. Ma la razionalità di stato, la ragion di stato che continua in effetti a dominare il pensiero degli economisti andrà incontro ad alcune trasformazioni, di cui vorrei qui indicare quelle essenziali.

In primo luogo, un'analisi schematica, come quella che ho proposto prima a proposito della polizia dei cereali e della nuova economia in cui si pensava questo problema, si riferisce a un ambito di processi che potremmo definire naturali. Ritorniamo per un istante a quello che vi dicevo alcune settimane fa.<sup>29</sup> Nella tradizione medievale, o ancora rinascimentale, un buon governo, un regno ben ordinato faceva parte di un ordine del mondo, che era voluto da Dio. Inscrizione quindi del buon governo nella grande cornice cosmo-teologica. Rispetto a quest'ordine naturale, la ragion di stato aveva introdotto una frattura, una rottura

radicale: lo stato, che sorgeva e faceva emergere, con la propria razionalità, una realtà nuova. Rottura dunque con la vecchia naturalità che inquadrava il pensiero politico del Medioevo. Assenza di naturalità, artificialità assoluta, e rottura con la vecchia cosmo-teologia, che aveva provocato, del resto, le accuse di ateismo a cui ho accennato.<sup>30</sup> Artificialismo della governamentalità di polizia, artificialismo della ragion di stato.

Ma ecco che ora, col pensiero degli economisti, riappare la naturalità, o meglio, una naturalità diversa. È la naturalità dei meccanismi che fanno sì che quando i prezzi salgono, lasciano salire, si arreseranno da soli. E questa naturalità a far sì che la popolazione sia attratta dai salari elevati, fino al momento in cui i salari si stabilizzeranno, e di colpo la popolazione cesserà di aumentare. È pertanto una naturalità diversa da quella del cosmo, che inquadrava e sosteneva la ragione di governo del Medioevo o del XVI secolo. È una naturalità che si oppone all'artificialità della politica, della ragion di stato, della polizia, ma secondo modi del tutto specifici e particolari. Non si tratta dei processi della natura stessa, intesa come natura del mondo; è una naturalità specifica ai rapporti che gli uomini intrattengono tra loro, a ciò che avviene spontaneamente quando coabitano, quando sono insieme, quando fanno degli scambi, quando lavorano, quando producono [...]. In breve, è una naturalità di qualcosa che fino a quel momento, in fondo, non esisteva ancora e che, se anche non viene nominata, inizia almeno a essere pensata e analizzata come tale: si tratta della naturalità della società.

La società come naturalità specifica dell'esistenza in comune degli uomini è ciò che in fondo gli economisti cercano di far emergere come campo di oggetti, come possibile dominio di analisi, come ambito di sapere e di intervento. La società come campo specifico di naturalità propria dell'uomo farà comparire, come interfaccia dello stato, quella che si chiamerà società civile.<sup>31</sup> Che cos'è la società civile se non, per l'appunto, qualcosa che non si può pensare come semplice prodotto e risultato dello stato? Ma non è neppure qualcosa come l'esistenza naturale dell'uomo. La società civile è ciò che il pensiero di governo, le nuove forme di governamentalità nate nel XVIII secolo fanno emergere come correlato necessario dello stato. Di cosa deve occuparsi lo stato? Di cosa deve farsi carico? Che cosa deve conoscere? Cosa deve, se non regolamentare, almeno regolare, o di cosa deve rispettare le regolazioni naturali? Non di una natura in un certo senso primitiva, e neppure di una serie di sudditi sottomessi indefinitamente a una volontà sovrana, che si piegano alle sue esigenze. Lo stato ha in carico una società, una società civile, ed è la gestione di questa società civile che è chiamato ad assicurare. Trasformazio-

ne fondamentale rispetto a una ragion di stato, a una razionalità di polizia che continuava a misurarsi solo con una collezione di soggetti. Ecco il primo punto che volevo sottolineare.

Il secondo punto è che, nella nuova governamentalità e come correlato del nuovo orizzonte di naturalità sociale, emerge il tema di una conoscenza che è, stavo per dire specifica del governo, ma non sarebbe del tutto esatto. In effetti, con i fenomeni naturali di cui parlano gli economisti, con che cosa ci si confronta? Con processi che possono essere conosciuti attraverso procedimenti di conoscenza analoghi a quelli della conoscenza scientifica. La rivendicazione di razionalità scientifica, che non era affatto avanzata dai mercantilisti, lo è invece dagli economisti del XVIII secolo che sosterranno l'applicazione delle regole dell'evidenza anche in questi campi.<sup>32</sup> Di conseguenza, non si tratta più dei calcoli delle forze, dei calcoli diplomatici che la ragion di stato faceva intervenire nel XVII secolo. È una conoscenza che, nelle sue stesse procedure, deve essere scientifica. In secondo luogo, questa conoscenza scientifica è assolutamente indispensabile per un buon governo: un governo che non tenesse conto di simili analisi, della conoscenza di simili processi, che non rispettasse il risultato di questo tipo di conoscenza, sarebbe infatti votato al fallimento. Io si vede bene quando, contro tutte le regole dell'evidenza e della razionalità, il governo regolamenta, ad esempio, il commercio dei cereali, fissando un tetto massimo per i prezzi: agisce in maniera cieca, contro i suoi interessi, letteralmente si inganna, e si inganna in termini scientifici. Pertanto una conoscenza scientifica è indispensabile al governo, ma è molto importante che non sia una conoscenza del governo stesso, interna al governo. In altri termini, non si tratta più di una conoscenza interna all'arte di governo, di un calcolo che deve nascere all'interno della pratica di chi governa. Ora, si ha una scienza che gareggia quasi da pari a pari con l'arte di governo, una scienza esterna, che si può perfettamente fondare, stabilire, sviluppare, provare da cima a fondo, anche se non si è governanti, anche se non si partecipa all'arte di governo. Ma il governo non può fare a meno delle conseguenze di questa scienza e dei suoi risultati. Come vedete, fa qui la sua comparsa un particolare tipo di rapporto tra potere e sapere, tra governo e scienza. Quella specie di unità che continuava ancora a funzionare, quella specie di mag-

<sup>30</sup> Il manoscritto precisa (foglio 21 di una lezione senza numeri di pagina): "Questa conoscenza è l'economia politica, non come semplice conoscenza di procedimenti per arricchire lo stato, ma come conoscenza dei processi che legano le variazioni di ricchezza e le variazioni di popolazione secondo tre assi: produzione, circolazione, consumazione. Nascita, quindi, dell'economia politica".

ma - più o meno confuso - di un'arte di governo che è allo stesso tempo sapere e potere, scienza e decisione, comincia a decantare e a distinguersi, dando luogo a due poli: una scientificità che rivendicherà sempre più la sua purezza teorica, cioè l'economia, e che rivendicherà, al tempo stesso, il diritto di essere presa in considerazione dal governo, il quale dovrà modellare le proprie decisioni in base a essa. Era questo il secondo punto che mi sembrava importante.

Il terzo punto da sottolineare, in questa governamentalità, è la comparsa del problema della popolazione sotto forme nuove. In fondo, fino a questo momento, non si trattava tanto della popolazione, quanto del popolamento o del suo contrario, lo spopolamento. Numero, lavoro, docilità, di tutto questo vi ho già parlato. Ora la popolazione appare una realtà al contempo specifica e relativa: relativa ai salari, alle possibilità di lavoro, ai prezzi, ma anche specifica, in due sensi. Innanzitutto la popolazione ha le sue leggi di trasformazione, di spostamento e, come la stessa ricchezza, obbedisce a processi naturali. La ricchezza si sposta, si trasforma, aumenta o diminuisce. Per dei processi che non sono gli stessi, ma che sono dello stesso tipo o comunarsi, a cretando naturali, la popolazione è destinata a trasformarsi, a crescere, a diminuire, a spostarsi. Esiste pertanto una naturalità intrinseca alla popolazione. D'altra parte, un altro carattere specifico della popolazione è che tra ogni individuo e tutti gli altri si determina una serie di interazioni, di effetti circolari, di effetti di diffusione capaci di instaurare un legame che non è quello costituito e voluto dallo stato, ma è spontaneo. È questa legge della meccanica degli interessi a caratterizzare la popolazione. Naturalità della popolazione, legge di composizione degli interessi all'interno della popolazione: ecco che la popolazione si rivela una realtà ben più densa, consistente, naturale di quella, serie di soggetti sottomessi al sovrano e all'intervento della polizia, anche se si tratta della polizia nel senso ampio e pieno del termine, quale era impiegato nel XVII secolo. Quindi, se la popolazione è effettivamente dotata di una naturalità, di uno spessore e di meccanismi interni di regolazione, capite come sia necessario che lo stato prenda in carico, non più degli individui da sottomettere a una regolamentazione, ma questa realtà nuova. La presa in carico della popolazione nella sua naturalità implicherà lo sviluppo di un certo numero, se non di scienze, almeno di pratiche, di tipi di intervento che fioriscono nella seconda metà del XVIII secolo. Sarà il caso, ad esempio, della medicina sociale, di quella che all'epoca si chiamava igiene pubblica, dei problemi di demografia. Tutto ciò finirà per determinare una nuova funzione dello stato: la presa in carico della popolazione nella sua stessa natura-

lità. La popolazione come collezione di soggetti è sostituita dalla popolazione come insieme di fenomeni naturali.

La quarta grande modificazione della governamentalità è questa: se effettivamente i fatti concernenti la popolazione e i processi economici obbediscono a processi naturali, cosa vuol dire tutto questo? Vuol dire che non solo non ci sarà una giustificazione, ma neppure un interesse a tentare di imporre loro dei sistemi di regolamentazione fatti di ordini, imperativi, divieti. Il ruolo dello stato e la forma di governamentalità che gli sarà prescritta d'ora in poi dovranno rispettare, come principio fondamentale, i processi naturali, o dovranno in ogni caso tenerne conto per farli giocare o per giocare con essi. Nel senso che, da un lato, l'intervento della governamentalità statale dovrà essere limitato, ma questo limite posto alla governamentalità non sarà semplicemente un termine negativo. All'interno del campo così delimitato apparirà un ambito di interventi possibili, necessari, ma che non avranno per forza, e in generale, la forma dell'intervento regolamentativo, e anzi molto spesso non l'avranno affatto. Bisognerà manipolare, suscitare, facilitare, lasciar fare, in altre parole bisognerà gestire e non più regolamentare. Questa gestione avrà essenzialmente per obiettivo non tanto di impedire le cose, le regolazioni naturali, ma far sì che le regolazioni necessarie e naturali giochino tra loro. Bisognerà inquadrate i fenomeni naturali in maniera tale che non vengano deviati o che un intervento inappropriato, arbitrario, cieco li faccia deviare. Bisognerà cioè mettere a punto dei meccanismi di sicurezza. L'obiettivo fondamentale della governamentalità saranno, perciò, i meccanismi di sicurezza e uno stato che abbia essenzialmente la funzione di garantire la sicurezza ai fenomeni naturali, ovvero i processi economici o i processi intrinseci alla popolazione.

Di qui, infine, l'iscrizione della libertà non solo come diritto degli individui legittimamente opposto al potere, alle usurpazioni, agli abusi del sovrano o del governo, ma [della] libertà come elemento divenuto ormai indispensabile alla stessa governamentalità. D'ora in poi, è possibile governare bene solo a condizione di rispettare la libertà o un certo numero di forme di libertà. Non rispettare la libertà significa non solo esercitare un abuso del diritto nei riguardi della legge, ma soprattutto non saper governare come si deve. L'integrazione delle libertà e dei limiti di queste libertà all'interno del campo della pratica di governo è divenuto ormai un imperativo.

Vedete, quindi, come si disloca questa grande polizia sovveregolamentativo, diciamo così. La regolamentazione del territorio e dei sudditi che caratterizzava ancora la polizia del XVII secolo deve essere ormai rimessa in questione, perché si avrà un si-



stema in qualche modo doppio. Da una parte, avremo un insieme di meccanismi che dipendono dall'economia, dalla gestione della popolazione e che avranno la funzione di far crescere le forze dello stato. Dall'altra, avremo un apparato o una serie di strumenti che assicureranno che il disordine, le irregolarità, le illegalità, le delinquenze saranno impediti o repressi. Ciò significa che la posta in gioco della polizia, nel senso classico del termine, com'è inteso nel XVII e XVIII secolo — che consiste nel far crescere le potenze dello stato rispettando l'ordine generale —, questo progetto unitario si disloca o piuttosto ora prende corpo in istituzioni o in meccanismi differenti. Da un lato, avremo i grandi meccanismi di incitazione-regolazione dei fenomeni: l'economia, la gestione della popolazione ecc. Dall'altro, con una funzione semplicemente negativa, avremo l'istituzione della polizia nel senso moderno del termine: lo strumento per impedire che si verifichino un certo numero di disordini. La crescita ordinata e tutte le funzioni positive saranno garantite da una serie di istituzioni, di apparati, di meccanismi ecc., mentre la funzione propria della polizia sarà l'eliminazione del disordine. All'improvviso, la nozione di polizia si capovolge completamente, diviene marginale e acquista il senso puramente negativo che conosciamo.

In breve, la nuova governamentalità, che nel XVII secolo aveva creduto di potersi investire interamente in un progetto di polizia completo e unitario, si trova ora nella situazione di doversi riferire a un campo di naturalità, che è l'economia. Dovrà gestire popolazioni e organizzare un sistema giuridico di rispetto delle libertà; dovrà infine dotarsi di uno strumento d'intervento diretto, ma negativo, ovvero la polizia. Pratica economica, gestione della popolazione, un diritto pubblico articolato per il rispetto della libertà e delle libertà, una polizia con funzione repressiva: l'antico progetto di polizia apparso in correlazione con la ragione di stato, si disloca, o piuttosto si decompone in quattro elementi — pratica economica, gestione della popolazione, diritto e rispetto delle libertà, polizia —, quattro elementi che si aggruppano al grande dispositivo diplomatico-militare che, da parte sua, non ha subito modificazioni significative nel XVIII secolo.

Abbiamo quindi l'economia, la gestione della popolazione, il diritto con l'apparato giudiziario, il rispetto delle libertà, un apparato poliziesco, un apparato diplomatico, un apparato militare. Vedete che è perfettamente possibile fare la genealogia dello stato moderno e dei suoi apparati, senza partire da un'ontologia circolare<sup>33</sup> dello stato, come si dice spesso, che si autoafferma e cresce come un grande mostro o una macchina automatica, ma a partire da una storia della ragione di governo. Società, economia, popolazione, sicurezza, libertà: sono questi gli elementi del-

la nuova governamentalità di cui ancora adesso conosciamo le forme delle sue modificazioni contemporanee.

Se mi date ancora due o tre minuti vorrei aggiungere un'ultima cosa. Ho tentato di mostrare come la pastorale e il governo degli uomini, che si erano organizzati e sviluppati così intensamente nel Medioevo, avevano provocato una serie di controcondotte, in reazione al progetto di conduzione degli uomini. Diciamo meglio: in parallelo all'arte, al progetto, alle istituzioni destinate a condurre gli uomini si erano sviluppate delle controcondotte, che si opponevano a questo progetto e che erano formate dai movimenti di resistenza o di trasformazione della condotta pastorale, elencati a suo tempo. Credo che si potrebbe sostenere un po' la stessa cosa anche qui, proseguendo l'analisi fino alla forma moderna della governamentalità. Mi domando se non si potrebbero stabilire, non dico delle analogie, ma delle corrispondenze. Avevo tentato di mostrare come tra l'arte pastorale di condurre gli uomini e le controcondotte, che le erano del tutto contemporanee, esisteva una serie di scambi, di appoggi reciproci: in fondo, l'arte pastorale e le controcondotte vertevano sulla stessa questione. Mi chiedo, quindi, se non sarebbe possibile fare l'analisi di quelle che si potrebbero chiamare le controcondotte nel sistema moderno della governamentalità: in definitiva, infatti, le controcondotte, che si sono sviluppate in correlazione con la governamentalità moderna, hanno come posta in gioco gli stessi elementi di questa governamentalità. A partire dalla metà del XVIII secolo, si è assistito alla fioritura di una serie di controcondotte che avevano come obiettivo essenziale il rifiuto della ragione di stato e delle sue esigenze fondamentali. Questa serie di controcondotte si appoggerà sulla stessa ragione di stato — in virtù delle trasformazioni che vi avevo indicato — per far apparire elementi come la società opposta allo stato, la verità economica opposta all'errore, all'incomprensione, all'accecamento, l'interesse di tutti contrapposto all'interesse privato, il valore assoluto della popolazione come realtà naturale e vivente, la sicurezza rispetto all'insicurezza e al pericolo, la libertà rispetto alla regolamentazione.

In termini più schematici e per riassumere tutto ciò che avrei voluto dirvi, si potrebbe forse concludere così: la ragione di stato stabiliva in fondo come prima legge, come autentica legge bronzea sia della governamentalità moderna, sia della scienza storica, che l'uomo deve ormai vivere in un tempo indefinito. Di governi ce ne saranno sempre. Io stato esisterà sempre e non sperate in un punto di arresto. La nuova storicità della ragione di stato escludeva l'impero degli ultimi giorni e il regno dell'escatologia. Contro questo tema, formulato alla fine del XVI secolo e che resiste ancora nel XVIII, si assiste allo sviluppo delle controcondotte, che as-

sumeranno come principio l'affermazione secondo cui verrà il momento in cui il tempo sarà finito. In questo modo si pone la possibilità di un'escatologia, di un tempo ultimo, di una sospensione o di una conclusione del tempo storico e del tempo politico, e sarà il momento in cui la governamentalità indefinita dello stato sarà arrestata e bloccata. Ma da cosa? Dall'emergere di qualcosa che sarà la società stessa. Il giorno in cui la società civile sarà riuscita a liberarsi dalle costrizioni e dalle tutele dello stato, quando il potere dello stato sarà infine riassorbito nella società civile — che ho cercato di mostrare come nasceva, nella forma e nell'analisi stesse della ragione di governo —, allora il tempo, se non della storia, almeno della politica e dello stato sarà terminato. Escatologia rivoluzionaria che non ha smesso di ossessionare il xx e il xx secolo. Prima forma di controcondotta: l'affermazione di un'escatologia in cui la società civile prevarrà sullo stato.

Ho inoltre tentato di mostrare come la ragion di stato aveva introdotto il principio fondamentale dell'obbedienza degli individui: ormai i legami di soggezione degli individui non dovevano più avere la forma feudale delle fedeltà, ma la forma di una condotta retta da un'obbedienza totale all'insieme dei comandi dello stato. Ora, invece, tendono ad affermarsi delle controcondotte, delle rivendicazioni nella forma delle controcondotte, il cui senso è questo: ci deve essere un momento in cui la popolazione, rompendo tutti i legami di obbedienza, avrà effettivamente il diritto, non in termini giuridici, ma in forma di diritti essenziali e fondamentali, di rompere tutti i legami di obbedienza che ha potuto avere con lo stato e, ergendosi contro di esso, potrà dirgli: è la mia legge, è la legge delle mie esigenze, è la legge della mia stessa natura di popolazione, è la legge dei miei bisogni fondamentali che deve sostituirsi alle regole dell'obbedienza. Escatologia, quindi, che assume la forma del diritto assoluto alla rivolta, alla sedizione, alla rottura di tutti i legami di obbedienza — il diritto alla rivoluzione stessa. Seconda grande forma di controcondotta.

E infine, a proposito della ragion di stato, ho tentato di mostrare come essa implicasse che fossero lo stato o i suoi rappresentanti a detenere una certa verità sugli uomini, sulla popolazione, su ciò che accade all'interno del territorio e nella massa generale costituita dagli individui. Al tema dello stato come detentore della verità, le controcondotte oppongono quello della nazione, che nella sua totalità deve essere capace di detenere esattamente, in un dato momento, in ognuno dei suoi punti come nella sua massa, la verità su ciò che essa è, su ciò che vuole e deve fare. L'idea di una nazione titolare del proprio sapere, o anche l'idea di una società che sarebbe trasparente a se stessa e che detterebbe la propria verità — anche a costo che sia un elemento del-

la popolazione oppure un'organizzazione, un partito, ma rappresentativo di tutta la popolazione, a formulare questa verità — significa in ogni caso che la verità della società, la verità della ragion di stato, la ragion di stato non è più detenuta dallo stato, ma è la nazione intera a esserne titolare. Credo che abbiamo qui una terza grande forma di controcondotta che, come potete vedere, si oppone in ogni punto a quella ragion di stato che era apparsa nel xvi secolo, appoggiandosi tuttavia sulle differenti nozioni, sui diversi elementi che sono emersi nel corso stesso delle trasformazioni della ragion di stato.

Che allo stato si opponga la società civile, la popolazione, o la nazione, in ogni caso sono sempre questi elementi a essere messi in gioco all'interno della genesi dello stato moderno. Sono per tanto questi gli elementi che entrano in campo, che servono da posta in gioco per lo stato ma anche per chi si oppone a esso. In questi termini, la storia della ragion di stato, la storia della *ratio* di governo, la storia della ragione di governo e la storia delle controcondotte che le si sono opposte non possono essere dissociate l'una dall'altra.\*

Concludo qui ciò che avevo da dirvi. Quest'anno mi ero proposto di fare soltanto un piccolo esperimento di metodo per mostrare che, sulla base di un'analisi relativamente locale e microscopica delle forme di potere caratterizzate dal pastore, era possibile affrontare i problemi generali dello stato, senza incorrere

\* Foucault lascia qui da parte le ultime due pagine del manoscritto nelle quali, definendo i movimenti rivoluzionari come "delle controcondotte o piuttosto dei tipi di controcondotte che corrispondono a quelle forme di società in cui 'il governo degli uomini' è divenuto un attributo della società, se non addirittura la sua funzione essenziale", esamina brevemente la questione della loro "eredità religiosa".

"Si fa spesso riferimento all'eredità religiosa dei movimenti rivoluzionari dell'Europa moderna. Ma non è diretta. In ogni caso non si tratta di una filiazione ideologica religiosa-ideologia rivoluzionaria. Il legame è più complesso e non mette in relazione delle ideologie. Al pastore dello stato si sono opposte delle controcondotte che hanno preso in prestito o modulato alcuni dei loro motivi sulle controcondotte religiose. E piuttosto sul versante delle tattiche antipastorali, delle fratture scismatiche o eretiche, delle lotte intorno al potere della Chiesa che occorre ricercare la ragione di certe sfumature dei movimenti rivoluzionari. In ogni caso esistono fenomeni di filiazione reale: il socialismo utopistico ha [certamente] delle radici molto concrete non tanto in testi, libri o idee, ma in prattiche circoscrizionate: comunità, colonie, organizzazioni religiose come i quaccheri in America, in Europa centrale [...] e fenomeni di parentela [o] alternativi: il metodismo e la Rivoluzione francese. Questione d'ideologia religiosa che ha [assorbito?] il processo rivoluzionario? A meno che, in un paese dalla debole struttura statale, dallo sviluppo economico forte e dall'organizzazione pastorale molteplice, le rivolte di condotta abbiano potuto assumere più [paradossalmente?] la forma 'arcaica' di una nuova pastorale".

in paradossi o contraddizioni, a condizione però che [non si eriga] lo stato [a] realtà trascendente la cui storia potrebbe essere scritta a partire da questa stessa realtà. La storia dello stato deve potersi fare a partire dalla pratica degli uomini, a partire da ciò che fanno e dal modo in cui pensano: lo stato come modo di fare e di pensare. [Sicuramente] questa non è la sola possibilità di analisi a disposizione, se si vuole tracciare la storia dello stato, ma è una possibilità sufficientemente feconda. La sua fecondità, a mio avviso, è legata alla constatazione che tra il livello del micropotere e il livello del macropotere non esiste alcuna frattura: parlare del primo non significa escludere il secondo. Di fatto, un'analisi in termini di micropotere si concilia senza alcuna difficoltà con l'analisi di problemi quali il governo e lo stato.

## Riassunto del corso

to. Sarebbe meglio comandare cento uomini in un'isola fertile di due leghe che essere solo in un'isola di duecento leghe: così chi governerà centomila uomini in un paese di dieci leghe sarà più potente di chi governerà duecento mila uomini dispersi in cento leghe").

<sup>31</sup> P.C.W. von Hohenenthal, *op. cit.*, cap. 1, i: "De copia civium" (§ VIII-XI), pp. 17-28.

<sup>34</sup> C. Fleury, *Avis au Duc de Bourgogne*, cit., p. 277: "Prince est père: nourrir ses enfants; chercher les moyens de procurer au peuple nourriture, vêtements, logement, chauffage. Vivres: bled & autres grains, légumes, fruits; favoriser les Laboureurs, ils sont les plus nécessaires de tous les Sujets, laborieux, vivans de peu, ordinairement gens de bien: le moyen le plus honnête de gagner, par l'Agriculture: on ne peut trop multiplier les denrées utiles à la vie" ("Principe è padre: nutrire i propri figli, cercare i mezzi per procurare al popolo da mangiare, vestiti, alloggi, di che riscaldarsi. Vivere: grano e altri cereali, verdura, frutta. Favorire i lavoratori, i più necessari tra i sudditi, perché sono laboriosi, vivono di poco, normalmente persone a posto; il mezzo di guadagno più onesto è l'agricoltura: non si possono moltiplicare eccessivamente le derrate utili alla vita").

<sup>35</sup> *Ibidem*: "Repeupler les Villages & multiplier le peuple de la Campagne par diminution de Taille, décharge de Militie, &c." ("Ripopolare i villaggi e moltiplicare gli abitanti delle campagne attraverso una diminuzione delle imposte, l'esenzione dalla milizia ecc.").

<sup>36</sup> Cf. *supra*, lezione del 18 gennaio, pp. 34-35.

<sup>37</sup> Marc-René de Voyer, marchese d'Argenson (1652-1721), padre dell'autore dei *Mémoires* (cf. *Naissance de la biopolitique*, cit., lezione del 10 gennaio 1979, p. 22; tr. it. *Nascita della biopolitica*, cit., p. 31). Nel 1697 prese il posto di La Reynie alla carica di luogotenente generale di polizia a Parigi; in seguito esercitò le funzioni di presidente del Consiglio delle finanze e di guardasigilli (1718). La frase è tratta da una lettera dell'8 novembre 1699, citata da M. de Boislisle. *Correspondance des Contrôleurs généraux*, vol. II, n. 38, e riprodotta da E. Depierre nella sua introduzione a Herbert, *Essai sur la police générale des grans*, cit., *supra*, p. 298, nota 71, ed. 1753, p. V.

<sup>38</sup> Cf. C. Fleury, *Avis au Duc de Bourgogne*, cit., p. 378: "Avoir soin de la netteté des Villes pour la santé, prévenir maladies populaires; bon air, bonnes eaux, & en abondance" ("Curare la pulizia delle città per la salute, prevenire le malattie di vasta diffusione; aria pulita e acque buone e in abbondanza").

<sup>39</sup> Jean Domat (giurista jansenista, avvocato del re al presidiale di Clermont, 1625-1696), *Le droit public, suite des loix civiles dans leur ordre naturel*, J.-B. Cotignard, Paris, 1697, 2 voll. (seconda edizione in 5 voll., 1697); ried. Paris 1829, riprodotto nella "Bibliothèque de philosophie politique et juridique", Presses Universitaires de Caen, 1989; libro I, titolo VIII: "De la police pour l'usage des mers, des fleuves, des rivières, des ports, des ports, des rues, des places publiques, des grands chemins, & autres lieux publics: & de ce qui regarde les eaux & forêts, la chasse & la pêche".

<sup>40</sup> *Ivi*, 1697, vol. IV, pp. 224-225: "[...] c'est pour cet usage de cette seconde espèce de choses [les choses produites par l'homme, telles que nourriture, vêtements et habitation] que, comme elles sont toutes nécessaires dans la société des hommes et qu'ils ne peuvent les avoir et les mettre en usage que par des voyes qui demandent des différentes liaisons et communications entre eux, non seulement d'un lieu à un autre, mais de tout pays à tout autre, et entre les nations les plus éloignées, Dieu a pourvu par l'ordre de la nature et les hommes par la police à faciliter les communications" ("è per l'uso di questa seconda specie di cose [quelle prodotte dall'uomo, quali cibo, vestiti, abitazioni] assolutamente necessarie nella società degli uomini - i quali riescono a procurarsela e a usarla solo stabilendo relazioni e comunicazioni tra essi, non solo da un posto all'altro, ma da un paese all'altro, finanche tra le nazioni più lontane - che Dio ha provveduto

to a facilitare le comunicazioni mediante l'ordine della natura mentre gli uomini mediante la polizia").

<sup>41</sup> In una serie di fogli manoscritti sulla polizia già citati in precedenza (*Supra*, p. 352, nota 2) Foucault cita Delamarre a proposito dell'idea che "ciò di cui si occupa la polizia è la 'società'". La polizia racchiude nel suo campo tutte quelle cose che servono da fondamento e da regola alle società che gli uomini hanno stabilito tra loro". E aggiunge: "Un insieme di individui che hanno relazioni di coesistenza, grazie a cui vivono e abitano insieme. Insomma, una popolazione".

<sup>42</sup> L. Tuquet de Mayerne, *op. cit.*, libro I, p. 4: "[...] sans cette communication dont l'attachement & l'entretenement est, ce que proprement nous appelons Police, il est certain que nous serions privés d'humanité & de pieté encore plus, pertrions miserabement par defauts, & n'y aurroit au monde amour n'y charité aucune" ("senza questa comunicazione la cui base è salvaguardia è ciò che chiamiamo polizia, è certo che saremmo privati di umanità e ancor più di pietà, che moriremo miserabilmente di stenti e non ci sarebbe al mondo nessun tipo di amore e carità").

<sup>43</sup> N. Delamarre, *op. cit.*, vol. I, ed. 1705, prefazione non numerata [p. 2].

<sup>44</sup> Cf. *supra*, p. 226 (citazione completa in latino alla nota 6).

<sup>45</sup> P.C.W. Hohenenthal, *op. cit.*, p. 10.

<sup>46</sup> Cf. *supra*, nota 6.

<sup>47</sup> A. de Monchretien, *op. cit.*, p. 39.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 40.

#### Note 5 aprile 1978

<sup>1</sup> Nicolas Delamarre, *Traité de la police*, cit. L'opera è composta da tre volumi in folio pubblicati a Parigi presso J. e P. Cot nel 1705 (vol. I), poi presso P. Cot nel 1710 (vol. II) e presso M. Brunet nel 1719 (vol. III). Un quarto volume, curato da A.-L. Lecler du Brillet, allievo di Delamarre, completa l'insieme, quindi dieci anni dopo la morte dell'autore: *Continuation du Traité de la police. De la voirie de tout ce qui en dépend ou qui y a quelque rapport*, J.-F. Hérisseau, Paris 1738. Nuova edizione accresciuta dei due primi volumi, presso M. Brunet nel 1722. Una riedizione pirata dei quattro volumi, a cui ci si riferisce come seconda edizione, è apparsa ad Amsterdam, "aux dépens de la Compagnie", tra il 1729 e il 1739 (P.-M. Bondois, *Le commissaire N. Delamarre et le Traité de la police*, cit. *supra*, p. 301, nota 261, p. 322, nota 3). Il primo volume comprende i primi quattro libri: I. "De la Police en général, & de ses Magistrats & Officers"; II. "De la Religion"; III. "Des Mœurs"; IV. "De la Santé"; il secondo volume comprende i primi ventitré titoli del libro V: "Des Vivres"; il terzo volume contiene la continuazione del libro V; il quarto comprende il libro VI: "De la Voirie". Non completa, l'opera definitiva costituisce perciò solo una parte - appena la metà - del programma stabilito da Delamarre (mancano i libri che dovevano trattare della sicurezza delle città e delle grandi strade, delle scienze e delle arti liberali, del commercio, delle arti meccaniche, dei servitori, dei domestici e manuali, dei poveri).

<sup>2</sup> Cf. Edmé de La Poix de Fréminville, *Dictionnaire ou traité de la police générale des villes, bourgs, paroisses et seigneuries de la campagne*, Gissey, Paris 1758 (ristampato da Praxix, Nîmes 1989) (raccolta di regolamenti di polizia suddivisi per rubriche alfabetiche); Du Chesne (luogotenente di polizia a Vity-en-Champagne, *Code de la police, ou analyse des réglemens de police*, Pault, Paris 1757, 1768\*, J.-A. Salle, *L'esprit des ordonnances et des principaux édités déclarations de Louis XV, en matière civile, criminelle et bénéficiale*, Bailly, Paris 1771; Nicolas Des Essarts, *Dictionnaire universel de police*, Moutard, Paris 1786-1791, 8 voll. (il quarto, secondo P.-M. Bondois, *art. cit.*, p. 318, nota 1, "ha interamente saccheggiato" il *Traité de la police*).

<sup>3</sup> N. Delamare, *op. cit.*, vol. I, libro I, titolo I, p. 4: "...] depuis la naissance du Christianisme, le Empereurs, & nos Rois ont ajout     cette ancienne division le soin & la discipline des Pauvres, comme une partie considerable du bien public, dont il ne se trouve aucun exemple dans la Police d'Athens, ny dans celle de Rome Payenne" ("dalla nascita del cristianesimo gli imperatori e i nostri re hanno aggiunto a questa ripartizione la cura e la disciplina dei poveri, come parte considerevole del bene pubblico, cosa che n  la polizia di Atene n  quella della Roma pagana avevano provveduto a fare").

<sup>4</sup> Da parte sua, Delamare ne elenca undici. Cfr. *Ibidem*: "La Police, selon nous, est donc toute renferm e dans ces onze parties que l'on vient de parcourir: la Religion; la Discipline des mœurs; la Sant ; les Vivres; la Sainet ; & la Tranquillit  publique; la Voire; les Sciences; & les Arts Lib raux; le Commerce; les Manufactures & les Arts Mecaniques; les Serviteurs Domestiques, les Manouvriers, & les Pauvres". Questa differenza dipende dal fatto che Foucault fa risultare il teatro e i giochi come una rubrica speciale, mentre rientrano nei costumi, come spiega lo stesso Delamare, p. 4 (cfr. nota seguente), e distingue dei campi che invece Delamare accorpa. Nella sua conferenza "Omnes et singulatum", cit., p. 157 (tr. it. cit., p. 139), Foucault parla invece di "undici oggetti della polizia", secondo Delamare.

<sup>5</sup> *Trait  de la police*, I, p. 4: "...] au lieu que les Grecs se proposeroient pour premier objet de leur Police la conservation de la vie naturelle, nous avons propos e ces soins   ceux qui la peuvent rendre bonne, & que nous divisons comme eux en deux points: la Religion, & les Mœurs" ("mentre i greci posero come primo oggetto della polizia la conservazione della vita naturale, noi abbiamo postposto questa cura a quella che si occupa di come renderla buona e che, come gi  per loro, anche per noi consiste nella religione e nei costumi"). Cfr. ivi, p. 3: "Les premiers Legislateurs de ces celebres Republiques [grecques], considerant que la vie est le suppos  de tous les autres biens qui font l'objet de la Police, et que la vie même, si elle n'est accompagnée d'une bonne & s ge conduite, & de tous les secours exterieurs qui luy sont necessaires, n'est qu'un bien fort imparfait, diviseroient toute la Police en ces trois parties, la conservation, la bonn , & les agr mens de la vie" ("I primi legislatori di queste celebri repubbliche [greche], ritenevano che la vita fosse il presupposto di tutti gli altri beni che sono di competenza della polizia, e che se essa non   accompagnata da una buona e saggia condotta e da tutti gli aiuti esterni che le sono essenziali, resta decisamente imperfetta. Perci  dividero la polizia in tre parti: conservazione, bont  e gradevolezza della vita").

<sup>6</sup> *Ibidem*: "Quand nous avons repris pour second objet la conservation de la vie, nous avons encore suiv    cet égard la même subdivision, en appliquant les soins de notre Police   ces deux choses importantes: la sant , & la subsistance des Citoyens" ("Quando abbiamo considerato come secondo oggetto la conservazione della vita, abbiamo di nuovo seguito la stessa suddivisione, applicando le cure della nostra polizia a due cose importanti: la salute e la sussistenza degli abitanti delle citt ").

<sup>7</sup> *Ibidem*: "A l'égard de la commodit  de la vie, qui  toit le troisième objet de la Police des Anciens, nous la subdivisons aussi comme eux en six points: la Tranquillit  publique; les soins des B timents, des Rues, des Places publiques, & des Chemins; les Sciences; & les Arts lib raux; le Commerce; les Manufactures; les Arts mecaniques; les Domestiques, & les Manouvriers" ("Quanto alla comodità della vita, che costituiva il terzo oggetto della polizia degli antichi, anche noi la suddividiamo in sei punti: tranquillit  pubblica, cura degli edifici, delle vie, delle piazze pubbliche e delle grandi strade; scienze e arti liberali; commercio; manufatture; arti meccaniche; domestici e manovali").

<sup>8</sup> *Ibidem*: "Nous avons enfin imité ces anciennes Républiques, dans les soins qu'elles donneroient   cette portion de la Police, qui concerne les agr ments de la vie. Il y a neanmoins cette difference entre les anciens & nous, que comme les jeux & les spectacles faisoient parmy eux une partie considerable du culte qu'ils

rendoient   leurs Dieux, leurs Loix n'avoient en v u que de les multiplier, & d'en augmenter la magnificence: au lieu que les nôtres plus conformes   la pureté de notre Religion &   nos mœurs, n'ont pour objet que d'en corriger les abus qu'il y a trop grande licence pourroit y introduire, ou d'en assurer la tranquillit . De-là vient qu'au lieu d'en faire, comme eux, un titre separ  dans notre Police, nous les rangeons sous celui qui concerne la discipline des mœurs" ("Abbiamo infine imitato queste antiche repubbliche nella cura che esse prestavano alla parte di polizia che riguarda la gradevolezza della vita. Esiste tuttavia una differenza tra gli antichi e noi: siccome i giochi e gli spettacoli rappresentavano per loro un aspetto considerevole del culto che tributavano ai loro dei, le loro leggi miravano ovviamente a moltiplicarli e ad accrescerne lo splendore; i nostri giochi e spettacoli, invece, pi  conformi alla purezza della nostra religione e ai nostri costumi mirano a correggere gli abusi che un'eccessiva licenza portebbe favorire o a garantire la tranquillit . Per questo motivo, invece di farne un titolo separato della nostra polizia come nel loro caso, li inseriamo nella rubrica relativa alla disciplina dei costumi").

<sup>9</sup> Cfr. *supra*, nota 3.

<sup>10</sup> Cfr. lezione precedente (29 marzo), p. 238.

11 J. Domat, *Le droit public*, cit., libro I, titolo VIII, ed. 1829, p. 150: "[...] c'est par la nature qu'un des usages que Dieu a donnés aux mers, aux fleuves et aux rivieres, est celui d'ouvrir des voies qui communiquent   tous les pays du monde par la navigation. Et c'est par la police, qu'on a fait des villes, et d'autres lieux où les hommes s'assemblent et se communiquent par l'usage des rues, des places publiques et des autres lieux propres   cet usage, et que ceux de chaque ville, de chaque province, de chaque nation peuvent communiquer   tous autres de tout pays, par les grands chemins" ("attraverso la natura, uno degli usi che Dio ha dato ai mari, ai fiumi, e agli altri corsi d'acqua   quello di aprire vie navigabili capaci di far comunicare tutti i paesi del mondo. E invece grazie alla polizia che si costruiscono citt  e agglomerati in cui gli uomini si associano e comunicano avvalendosi di vie, piazze pubbliche e altri luoghi appropriati a questo uso, ed   sempre grazie alla polizia che gli abitanti di ogni citt , provincia e nazione possono comunicare con quelli degli altri paesi attraverso le grandi strade").

12 E. de La Poix de Fr minville, *op. cit.*, prefazione, p. VI.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Cfr. *supra*, lezione del 22 marzo, pp. 215 sgg.

<sup>15</sup> Allusione alla critica situazionista del capitalismo che denunciava il dopo regno del feticismo della merce e della societ  dello spettacolo. Foucault vi ritorna nel corso del 1979. Cfr. *Naissance de la biopolitique*, cit., lezione del 7 febbraio 1979, p. 117 (tr. it. *Nascita della biopolitica*, cit., p. 105).

<sup>16</sup> Cfr. ad esempio Charles Loyseau, *Trait  des seigneuries* (1608), che nei fogli manoscritti sulla polizia cui si   gi  fatto cenno (*supra*, p. 352, nota 2) Foucault cita a partire da Delamare, *Trait  de la police*, cit., libro I, titolo I, p. 2: "C'est un Droit, dit ce savaant Jurisconsulte, par lequel il est permis de faire d'Office, par le seul intérêt du bien public, & sans consultation de personne, des R glemens qui engagent, & qui lient tous les Citoyens d'une Ville, pour leur bien, & leur utilit  commune. Et il ajoute, que le pouvoir du Magistrat de Police approche, & partcipe beaucoup plus de la puissance du Prince, que celui du Juge qui n'a droit que de prononcer entre le Demandeur, & le D fendeur" ("E' un diritto, dice questo dotto giuriconsulto, che, nel solo interesse del bene pubblico e senza richiesta di qualcuno, consente di prendere di ufficio dei regolamenti che vincolano tutti gli abitanti di una citt  per il bene e l'utilit  comuni. Aggiunge anche che il potere del magistrato di polizia   molto pi  vicino alla potest  del principe che a quella del giudice, il quale pu  pronunciarsi solo tra la parte che agisce e quella che si difende"). Il testo originale   il seguente: "[...] le droit de Police consiste proprement   pouvoir faire des réglemens particuliers pour tous les Citoyens de son

distroit & territoire: ce qui excède la puissance d'un simple Juge qui n'a pouvoir que de prononcer entre le demandeur & defendeur: & non pas de faire des réglemens sans postulation d'aucun demandeur: ni audition d'aucun defendeur, & qui concernent & lient tout un peuple: ains ce pouvoit approucher & participer d'avantage de la puissance du Prince que non pas celui du Juge, attendu que ces réglemens sont comme loix, & ordonnances particuliers, qui sont aussi appellées proprement Edicts, comme il a esté dict cy-devant au troisieme chapitre. (Il diritto di polizia consiste propriamente nel poter adottare regolamenti particolari per tutti gli abitanti del distretto o del territorio, questo supera la potestà di un semplice giudice, che può solo pronunciarsi tra la parte che agisce e quella che si difende, mentre non può adottare misure che, senza la domanda di un attore e l'udizione del convenuto, riguardano e vincolano l'intero popolo. Pertanto questo potere si avvicina più alla potestà del principe che a quella del giudice, poiché tali misure sono leggi e ordinanze particolari, denominate in senso proprio editi, come è stato detto prima nel terzo capitolo). *Traité des seigneuries*, cit., cap. ix, § 3, Langelier, quarta edizione accresciuta, Paris 1613, pp. 88-89).

<sup>17</sup> Jean Bacquet (m. 1605 ca.), *Traité des droits de justice*, Langelier, Paris 1603, cap. 28 ("Si les droicts de Police, de Guet, et de Voirie, appartenent aux hauls Justiciers. Ou bien au Roy?"), p. 381: "Que le droict de Justice, & de Police, n'ont rien de commun l'un avec l'autre" (titolo del § 3, "Che il diritto di giustizia e quello di polizia non hanno nulla in comune tra loro"). "Aussi dient que le droict de Justice ne contient en soy le droict de Police, ains sont droicts distincts & separez. Tellement qu'un seigneur soubz ombre de sa Justice, ne peut pas pretendre le droict de Police" (§ 3, "Il diritto di giustizia non comprende il diritto di polizia, perché sono diritti distinti, al punto che un signore, nell'ambito della sua potestà di giustizia, non può rivendicare il diritto di polizia"). "D'avantage, estant certain que l'exercice de la Police contient en soy la conservation & l'entretènement des habitans d'une ville, & du bien public d'icelle, on ne peut dire que le droict de Police appartienne à d'autres qu'au Roy" (§ 4, "Inoltre, essendo certo che l'esercizio della polizia comprende la conservazione e il mantenimento degli abitanti di una città e il bene pubblico di quest'ultima, si può dire che il diritto di polizia appartiene solo al re").

<sup>18</sup> Caterina II, *Supplément à l'instruction pour un nouveau code (= Instructions pour la commission chargée de dresser le projet du nouveau code de loix)*, impr. de l'Académie des sciences, San Pietroburgo 1769, § 535 (cfr. *Surveillier et punir*, cit., p. 215; tr. it. *Sorvegliare e punire*, cit., p. 233, in cui Foucault rinvia allo stesso passo). Questo testo riproduce quasi parola per parola un passo dello *Spirito delle leggi* di Montesquieu, cit., libro xxvi, cap. 24: ("Che i regolamenti di polizia sono diversi dalle altre leggi civili"): "Le materie di competenza della polizia sono cose di ordinaria amministrazione, e generalmente di poca importanza: non sono quindi necessarie molte formalità. Le azioni della polizia sono pronte, e si esplicano su cose di tutti i giorni: le pene gravi non le sono dunque proprie. Essa si occupa sempre di dettagli: i grandi esempj non sono dunque fatti per lei", ivi, II, p. 172.

<sup>19</sup> Catherine II, *op. cit.*; Montesquieu, *op. cit.*, pp. 172-173: "Ha piuttosto regolamenti che leggi".

<sup>20</sup> Cfr. *supra*, nota 16.

<sup>21</sup> M. Guillaudé (ufficiale della *maréchaussée* di l'Île-de-France) *Mémoire sur la réformation de la police de France soumis au roi en 1749*, Hermann, Paris 1974, p. 19: "Nous n'avons de villes régulières que celles qui ont été incendiées, et il semblerait que pour avoir un système de police bien lié, dans toutes ses parties, il faudrait brûler ce que nous en avons de recueilli; mais ce remède est impraticable, et selon toute apparence, nous en sommes réduits pour jamais à un vieil édifice qu'on ne peut raser, et qu'il faut élever de toute part [...] Il ne s'agit pas de faire de la société une maison religieuse, cela n'est pas possible: il faut dimi-

nuer autant qu'on peut certains inconvénients: mais il seroit peut-être dangereux de les anéantir. Il faut supposer les hommes comme ils sont, et non comme ils devraient être. Il faut combiner ce que l'état actuel de la société permet ou ne permet pas, et travailler d'après ces principes" ("Noi non disponiamo di città regolari come quelle che sono state incendiate e sembrerebbe che, per avere un sistema di polizia ben coeso in tutte le sue parti, occorrerebbe bruciare quello che resta; ma questo rimedio è impraticabile e, come è chiaro, ci siamo ormai ridotti per sempre a un vecchio edificio che non si può radere al suolo e che bisogna puntellare da ogni parte. [...] Non si tratta di fare della società una casa religiosa, questo è impossibile: bisogna diminuire quanto più possibile alcuni inconvenienti, ma sarebbe probabilmente pericoloso annientarli. Gli uomini vanno presi per come sono e non per come dovrebbero essere. Bisogna combinare quello che lo stato attuale della società permette e lavorare secondo tali principi").

<sup>22</sup> Cfr. *Surveillier et punir*, cit., pp. 135-196 (tr. it. cit., pp. 145-247, parte III: "Disciplina").

<sup>23</sup> Cfr. *supra*, lezione del 18 gennaio, pp. 34-35.

<sup>24</sup> Sul "buon prezzo" dei cereali, si veda ad esempio F. Quesnay, voce "Grain", in *Scritti economici*, cit., I, pp. 85-104 e la voce "Hommes", in F. Quesnay et la *physiocratie*, NED, Paris 1958, vol. 2, pp. 528-530 (tr. it. "Uomini", in *Scritti economici*, cit., pp. 132-142); cfr. anche G. Wendersse, *Le mouvement physiocratique*, cit., libro II, cap. 3: "Le bon prix des grains", pp. 474-577; *Les physiocrates*, cit., cap. 4: "Le programme commercial: le Bon prix des grains", pp. 129-171.

<sup>25</sup> Nel senso di "buon prezzo", o di prezzo di mercato. Cfr. S.L. Kaplan, *Bread, Politics and Political Economy*, cit., I, p. 59, nota 14: "[...] per Turgot il giusto prezzo doveva sempre rappresentare il vero prezzo del mercato, che il periodo fosse tranquillo o agitato. In questo senso, il giusto prezzo è il prezzo normale, ciò che gli economisti chiamano il buon prezzo" (su questa nozione, cfr. la nota precedente). Sul significato del concetto di "giusto prezzo" nella tradizione teologico-morale e sul discorso della polizia fino al XVIII secolo, cfr. *Naissance de la biopolitique*, cit., lezione del 17 gennaio 1979, p. 49, nota 2 (tr. it. cit., p. 278, nota 2).

<sup>26</sup> Cfr. *supra*, p. 305, note 19 e 24.

<sup>27</sup> Cfr. *supra*, lezione dell'8 marzo, p. 181.

<sup>28</sup> Cfr. per esempio Grimm, che ridicolizzava tutte le stranezze della setta, "Il culto, le cerimonie, il gergo e i misteri" (citato da G. Wendersse, *Les physiocrates*, cit., p. 25).

<sup>29</sup> Cfr. *supra*, lezione dell'8 marzo, pp. 169-172.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Foucault tornerà più diffusamente sul concetto di società civile nell'ultima lezione (4 aprile 1979) di *Naissance de la biopolitique*, cit., p. 299 sgg. (tr. it. cit., p. 241 sgg.).

<sup>32</sup> Cfr. la voce "Evidence" dell'*Encyclopédie* (vol. VI, 1756), scritta da Quesnay sotto il velo dell'anonimato (in F. Quesnay et la *physiocratie*, cit., vol. II, pp. 397-426).

<sup>33</sup> Questa espressione, che era stata già impiegata alla fine della lezione dell'8 marzo (cfr. *supra*, p. 182: "So bene che secondo alcuni, a forza di parlare di potere, si finisce per alimentare un'ontologia interna e circolare del potere"), si riferisce alle critiche rivolte all'analisi del potere avviata da Foucault a partire dalla metà degli anni settanta.

#### Note alla Nota del curatore

<sup>1</sup> Cfr. "Il faut défendre la société", *Cours au Collège de France, 1975-1976*, edizione stabilita da M. Bertani e A. Fontana, Gallimard-Seuil, Paris 1997, lezione del 17 marzo 1976, pp. 216-226 (tr. it. "Bisogna difendere la società", a cura degli