

Né questo, né quello. Polanyi riletto

Alberto Soprero
Sapienza Università di Roma

Questo intervento non ha la pretesa di dire molto di nuovo sulla figura e sul pensiero di Karl Polanyi. È davanti a tutti il recente ritorno editoriale della sua opera, le continue riedizioni di *The Great Transformation* (negli Stati Uniti nel 2008 e nel 2010, in Italia nel 2000 e nel 2010; e ormai in altre quindici lingue, fra le quali, più di recente, il cinese, 2007, il finlandese, 2009, il turco, lo sloveno, il greco etc.), i tanti saggi di commento e approfondimento (ricordo solo quelli scritti al tempo della crisi: Dale 2009, 2010b; Joerges, Falke 2011; Hann, Hart 2009, 2011; Graeber 2011; in italiano, Laville, La Rosa 2008; Caillé, Laville 2011) e, fatto nuovo e interessante, la presenza delle idee di Polanyi nell'attualità del dibattito politico ed economico¹.

Solo tra la metà degli anni Sessanta e la metà del decennio successivo, in quel periodo che Hann e Hart chiamano “l'età dell'oro dell'antropologia economica”, l'interesse per l'opera di Polanyi ha conosciuto una simile intensità (Wilk 1996; Carrier 2005; Hann, Hart 2011). C'era allora la controversia antropologica (confusa e magari ingannevole) fra un approccio formalista e un approccio sostantivista, c'era, poco più tardi, il dibattito marxista e strutturalista sulla nozione di modo di produzione, ma principalmente c'era sullo sfondo un incessante interrogarsi sul rapporto fra capitalismo trionfante e quello che allora si chiamava Terzo Mondo.

In quegli anni abbiamo letto Polanyi grazie ad Alfredo Salsano, che ne ha introdotto l'opera in Italia, e a Edoardo Grendi, che ne offrì fra i primi un commento, ma per lo più lo leggemmo male: o forzandolo nella lezione dei *Grundrisse* marxiani, o mettendolo accanto ai libri di Marcuse, Fromm, Adorno. In ogni caso una compagnia un po' stretta. Chi scrive deve un interesse, forse solo in parte diverso, alla passione e alle aperture

interdisciplinari di Salvatore Puglisi, docente e maestro di Paletnologia alla “Sapienza”. Durante i seminari “autogestiti” leggevamo i neo-evoluzionisti, Gordon Childe (altro autore molto amato dai giovani “marxisti”) e Polanyi. Era il 1974, quasi quarant’anni fa.

Il nostro errore non stava certo nel riconoscere un Polanyi “filosofo della politica” e un Polanyi “antropologo”; l’errore che si faceva allora (e che spesso si sarebbe fatto in seguito) era di separare i due Polanyi, o, ben peggio, di utilizzare Polanyi per cercare nel passato le fondamenta della nostra visione del presente. Era il peggior torto che, proprio dal punto di vista polanyiano, si potesse fare alla sua riflessione.

Eravamo in buona compagnia. Gli antropologi che allora condivisero o criticarono le tesi di Polanyi (Paul Bohannan, George Dalton, Marshall Sahlins, Maurice Godelier, Claude Meillassoux etc.) lavorarono principalmente sui suoi saggi di antropologia delle società precapitalistiche e guardarono poco o niente all’attualità del suo pensiero politico.

Come capita solo per i grandi libri, le vicende editoriali di *The Great Transformation* hanno seguito da vicino le curve della storia. E negli anni del dopoguerra e del miracolo economico, non poteva ottenere riconoscimenti un libro che aveva previsto e celebrato la fine del capitalismo. Per gli stessi allievi che ne custodivano l’opera, Polanyi divenne principalmente uno storico del capitalismo e delle sue convulsioni (in particolare, si veda Stanfield 1986; Mendell 1990; inoltre la figlia di Polanyi, l’economista Karl Polanyi-Levitt). Non diversamente anche fra gli antropologi il prestigio di Polanyi subì nel tempo un deciso (e peraltro comprensibile) ridimensionamento. Negli anni Ottanta *The Great Transformation* non era citato neanche nei maggiori dizionari di antropologia di lingua inglese (Seymour-Smith 1986; Levinson, Ember 1996). E anche in Italia gli esperti di antropologia economica cominciavano a evidenziare i limiti tecnici delle sue ricostruzioni etnologiche (Solinas 1993: 63; Pavanello 1993: 47).

Era difficile, del resto, anche trovargli un qualche spazio nei manuali di storia del pensiero. Per lo più lo si menzionava nel capitolo sul funzionalismo, magari in un paragrafo a parte, anche se sarebbe bastato pensare al suo comparativismo e al suo olismo metodologico, per leggerlo in tutt’altra direzione. Il suo primo referente antropologico era stato Richard Thurnwald, un funzionalista, ma un funzionalista secondo i criteri di un impianto mitteleuropeo, un impianto che si muoveva nel medesimo grande scenario del diffusionismo di Padre Schmidt, o magari dell’evoluzionismo ottocentesco, e che non aveva moltissimo in comune con il funzionalismo britannico.

Oggi il sistema capitalistico di mercato è tornato sotto accusa, e ancora una volta Polanyi è uno dei suoi giudici. A Polanyi si riconosce il merito di aver fondato l’antropologia economica proprio per avere avvicinato l’ap-

proccio antropologico a quello storico, benché ancora una volta si tenda a separare il Polanyi etnologo e storico dal Polanyi politico.

Polanyi etnologo, per la verità, è stato un po' messo da parte. Con la crisi del marxismo l'antropologia economica è diventata sempre più terreno per specialisti e sempre meno terreno di battaglie ideologiche. Ed è comprensibile che Polanyi – che specialista non era – ne resti ai margini. Economisti e politologi ragionano, piuttosto, su Polanyi profeta del disastro dell'economia virtuale e critico delle cure iperliberiste, su Polanyi sostenitore della centralità della politica e del valore sociale dell'impresa e del lavoro. Dal canto loro i sociologi e gli antropologi accostano Polanyi a Mauss, come antesignano degli studi sulla vitalità nella nostra società di forme di scambio estranee alla logica mercantile.

Cambia lo scenario, ma rimane che, come allora, ognuno legge Polanyi a proprio modo. Negli ultimi anni Polanyi è diventato riferimento per avversari della globalizzazione e movimenti radicali, ecologisti e post-marxisti, per teorici del comunitarismo cattolico ed esponenti della destra ideologica. Nel suo lavoro del 2010, *Karl Polanyi. The Limits of the Market*, Gareth Dale annota come in Inghilterra, a pochi anni di distanza, si siano curiosamente richiamati al pensiero di Polanyi sia l'ex consigliere di Margaret Thatcher, John Gray, che l'ex consigliere di Tony Blair, Jonathan Porritt (Dale 2010a: 4).

Nei lavori di Polanyi è possibile trovare questo e quello, ma l'errore sta appunto nel leggerlo in questa o quella prospettiva. La sua opera scomposta in porzioni di scuola non offre molto di nuovo. Non offre molto di nuovo probabilmente già negli anni Settanta, quando la si leggeva nel quadro dell'analisi marxista, e meno che mai quando la si leggeva nel quadro francofortese. E non offre nulla di nuovo oggi. Altri economisti prima di lui hanno analizzato le storture del "libero" mercato, e gli esiti del capitalismo iperfinanziario; e altri l'hanno fatto dopo e meglio. Le critiche su questo versante sono note e giustificate: una visione statica del capitalismo, un'idea astratta, ideal-tipica, radicalmente simmeliana del mercato, come sfera separata dai tanti aspetti della socialità umana (Zelizer 2009). E, diciamolo subito, anche molte delle sue riflessioni etnologiche hanno limiti non da poco. Polanyi ha il merito di criticare l'applicazione ingenua della nostra "razionalità" all'analisi delle economie semplici, ma a volte, per non cadere nell'errore di estenderla a ogni forma sociale, sembra rinunciare *tout court* a indagare su altre forme di razionalità (Pavanello 1993), e spesso (come nel caso dei saggi sull'economia del Dahomey) formula le sue tesi confidando su un materiale etnografico che molti africanisti e studiosi di antropologia economica avrebbero presto giudicato insufficiente. La conseguenza è quell'empirismo e quel comparativismo senza fondamenta di cui già parlavano gran parte dei suoi critici francesi.

Del resto, il rapporto di Polanyi con l'antropologia rimase sempre più interno alla sua riflessione che non interessato a un reale confronto con sviluppi teorici della disciplina. Negli anni viennesi, in polemica con la tradizione liberale inglese e con l'approccio economicistico della scuola austriaca di Carl Menger, Polanyi fa riferimento alle posizioni dello storicismo tedesco, e in particolare ai lavori pionieristici di Karl Bücher (1891), ma senza mai entrare in profondità nel dibattito suscitato da quei lavori (Leroy 1925; Dopsch 1930). Alla fine degli anni Trenta, a Londra e poi negli Stati Uniti, legge un buon numero di monografie sulle economie precapitalistiche, ma non si può negare che a volte le legga molto speditamente e le citi a proprio uso e consumo, e che, con poche eccezioni, si mostri sempre poco incline a verificare le proprie tesi al di fuori delle proprie ipotesi.

Sul versante storico è, poi, difficile non dare una qualche ragione a quanti hanno rimarcato la poca attenzione di Polanyi per la presenza del mercato nel mondo classico, la visione *rose-tinted* delle società precapitalistiche, la fragilità del suo comparativismo, o la debolezza dell'utilizzo dell'opposizione töenniesiana per definire la differenza fra sistemi precapitalistici e capitalismo (Thompson 1972; Braudel 1979; ma, principalmente, Goody 1996; Friedman 1979).

Quel che mi interessa, però, non è né riscoprire l'attualità di Polanyi nella crisi economica che dal 2008 ci rovina i sogni, né ripensare singoli aspetti della sua riflessione storica o etnologica. E il fine non è neanche quello di superare il *gap* fra Polanyi etnologo e Polanyi profeta della crisi, di cui dicevo. O meglio, è questo, ma è, anche, qualcosa di più. Mi interessa capire quale sia il posto della ricerca etnologica nel suo lavoro, e quali siano le ragioni per le quali negli ultimi due decenni della sua vita Polanyi, specialista di storia economica dell'età contemporanea, studiò e scrisse quasi solo di etnologia e di letteratura, e per le quali, se alla fine della vita, avesse dovuto definirsi, avrebbe di certo amato definirsi un antropologo.

La mia convinzione è, appunto, che Polanyi vada letto, in primo luogo, nell'ambito di un'antropologia generale, o per dirla con Salsano come promotore di «una scienza unificata delle società umane», e che, solo a partire da questo presupposto, si possa ragionare su pregi e limiti delle sue esplorazioni etnologiche. Non sbaglia chi, come lo stesso Dale (e come allora Salsano) ha invitato a leggere Polanyi principalmente in questa direzione. Questo è il primo passo; poi, però, bisogna riconoscere che in Polanyi non c'è solo il tentativo di immaginare un nuovo umanesimo («la nostra concezione morale e filosofica», Polanyi 1987, trad. it.: 27), ma c'è il tentativo di dare a questo nuovo umanesimo fondamenta che non siano solo filosofico-ideologiche. Ed è, appunto, l'impianto etnolo-

gico a rendere possibile questo ulteriore passaggio. Bisogna percorrere l'intera produzione polanyiana, e non questo o quel tratto, per capirne l'interna evoluzione, ma anche per riconoscerne i punti fermi, quel che rimane costante attraverso interessi e argomenti tanto diversi. Niente di particolarmente nuovo, ma un autore e alcune questioni sulle quali può valere la pena tornare a ragionare, o per lo meno che oggi può valere la pena ricordare².

Prima di iniziare, tuttavia, mi piace ricordare il sonetto di un grandissimo fra i nostri poeti, Giovanni Raboni. In pochi versi ci dice quello che io impiegherò trenta pagine per spiegare malamente. Era la crisi del Novantadue. Quella di avvertimento.

Che in tutto fra tutte suprema sia
la legge del mercato, che a lei deva
subordinarsi restando utopia
per sempre tutto quello che solleva

l'uomo da se stesso sembra alla mia
mente quasi incredibile. Ma alleva
menti per crederci l'economia
trionfante, fa che ciascuna s'imbeva

di quel credo miserabile e creda
a esso fieramente come al più santo
vangelo; e non ha scampo chi rimpianto

dell'altro s'ostina finché non ceda
di schianto il cuore a provare e di noia
tremo dove per altri è ottusa gioia.

Giovanni Raboni

Aspettando Godot

Christmas, 1925. In una lettera, venuta alla luce solo nel 1975, Karl Polanyi scrive all'amico ungherese Richard Wank:

Io sono diventato una persona diversa da quella che hai conosciuto. Io non so se tu sapessi, non ricordo – impossibile ricordare simili cose – se tu sapessi il mio segreto (McRobbie, Polanyi-Levitt 2006: 316).

Era nato a Budapest nel 1886, in uno dei tanti centri dell'impero («Nello Stato più progredito del mondo, benché il mondo non lo sapesse ancora», avrebbe detto Musil). Del suo malessere giovanile abbiamo poche testimonianze, e Polanyi tornerà poco e di malavoglia a ricordare il periodo ungherese. Lo farà negli ultimi anni, ricordando “l'eredità del Circolo Ga-

lilei”, ma quasi con fastidio: «Se non conoscessi i miei obblighi, mi rifiuterei di mettere per iscritto ciò che il titolo dell’articolo impone» (Polanyi 1960/1987: 199). Eppure l’esperienza del Circolo Galilei, l’unione radicale di studenti che aveva fondato a Budapest nel 1908 e di cui era stato primo presidente, sarà ben più importante di quanto non fosse disposto a riconoscere. Nel Circolo si discute dei fatti di Russia, ma anche di positivismo e neopositivismo; si oppone il positivismo scientifico di Ernest Mach al positivismo metafisico di Comte e Spencer; si legge Marx, si ascoltano conferenze di Mannheim e di Sombart, si discute di estetica con Leo Popper e György Lukács. E principalmente si insegna a leggere e scrivere a migliaia di operai. Come ricorda Zsigmond Kende, uno degli amici più stretti del periodo ungherese:

Ci consideravamo socialisti. Eravamo tutti d’accordo che l’umanità procedeva in direzione del socialismo, ma non eravamo dogmatici in quanto alla sua natura (Polanyi-Levitt, Mendell 1987: xxix).

Nella memoria di Polanyi i pro e i contro di quell’esperienza quasi coincidono: all’attivo c’era il senso etico del dovere sociale racchiuso nel motto del Circolo “Imparare e Insegnare”, la condivisione di una concezione della vita come testimonianza; ma questa concezione ne era anche il limite, la ragione del disimpegno politico, dell’avversione verso una vita attiva, il motivo di una mancata analisi realista della società ungherese. Una morale tolstoiana, ma un intellettualismo che finiva per fare da argine a nuove aperture culturali.

Che la psicanalisi viennese si sia arrestata sul confine ungherese, che la *Jungendbewegung* tedesca non abbia conquistato Budapest; che il relativismo occidentale si sia trovato di fronte la realtà morale di origine russa (che compendiava Tolstoj e Dostoevskij); che l’ebraismo povero non abbia assunto i caratteri del sionismo; che l’estetica *fin de siècle* dell’erotismo paradossale di Oscar Wilde si sia infranta contro un muro invisibile negli animi della gioventù ungherese: tutto ciò è dipeso in maniera essenziale dal Circolo Galilei (Polanyi 1960, trad. it.: 206).

Nel 1925 sono ormai sei anni che prima per curarsi e poi per sottrarsi al regime fascista, Polanyi ha dovuto lasciare Budapest. È il primo esilio: vive a Vienna lavorando come giornalista. È un periodo felice: «Ne sono uscito. Sono cambiato. L’ho capito. Ho ritrovato la salute». Ora si sente tanto forte da poter parlare a un amico del suo segreto, dei lunghi anni della depressione (*a poisoned feel of life*), di quell’idea di essere «born to be a suicide» che l’ha tormentato per molto tempo. È la prima delle svolte della sua vita e della sua ricerca.

Durante questi anni le mie idee sulle questioni sociali hanno trovato una direzione appassionata. Le scienze sociali, l'azione, ma principalmente la questione della libertà di pensiero nella società: *come possiamo essere liberi, malgrado la società (in spite of society)?* E non liberi *nella nostra immaginazione* soltanto, non chiamandoci fuori dalla società, negando il fatto di essere legati alla vita degli altri, ma liberi *nella realtà*, cercando di rendere la vita in società trasparente (*übersichtlich*), autentica come la vita in una famiglia, così da potere raggiungere una condizione nella quale sento di avere fatto il mio dovere verso tutti gli uomini e di essere, al tempo stesso, libero e in pace con me stesso (Lettera a Richard Wank, 1925, in McRobbie, Polanyi-Levitt 2006: 317).

È il primo esilio, ma è anche la sensazione di essersi aperto al mondo. «Gli ultimi cinque anni della mia vita hanno significato di più e sono stati più importanti dei precedenti trentacinque» (*ibid.*). La Grande Vienna è diventata la *Red Wien*, la Vienna dove si tenta la seconda scalata al cielo: «Qui, in un ambiente prettamente capitalistico, una municipalità socialista istituì un regime che fu aspramente attaccato dagli economisti liberali» (Polanyi 1944, trad. it.: 358).

Polanyi segue le vicende dell'emigrazione ungherese, ma presto, si appassiona ai dibattiti interni alla socialdemocrazia austriaca, al pensiero politico dei suoi maggiori esponenti, di Otto Bauer e di Max Adler. Stringe amicizia intellettuale e politica con Karl Popper. Quasi per reazione al non impegno del periodo ungherese, lavora sui problemi concreti di un'economia socialista: fa propria l'interpretazione del socialismo e il programma politico dello storico inglese George Douglas Cole (*Guild socialism*), inteso come possibile punto di convergenza fra le istanze del socialismo collettivista e del sindacalismo rivoluzionario. Si pone in termini politici una questione che resterà presente in tutto il suo lavoro: come sia possibile ripensare l'equilibrio dell'offerta e della domanda al di fuori del modello liberista (Polanyi 1922/1987: 10); come trovare il punto di equilibrio fra «la produttività tecnica che tende alla massima moltiplicazione dei beni, minimizzando il dispendio del lavoro», e «la produttività sociale che, al contrario, tende ad assicurare la massima utilità pubblica dei prodotti ottenuti» (ivi: 22). La conclusione, in quello scritto del 1922, sarà più che simile a quella che ritroveremo nei suoi lavori degli anni Cinquanta:

L'umanità sarà *libera* soltanto se comprenderà cosa le costano i propri ideali [...] Soltanto se si potrà vedere un nesso più immediato, *controllabile e misurabile*, tra i sacrifici da fare e il progresso che dobbiamo sperare (corsivo mio).

Nel 1933 gli eventi impongono un nuovo esilio e a Londra Polanyi scopre un altro genere di capitalismo. In una lettera del 1950 all'amico Oscar Jászi, storico della dissoluzione dell'impero asburgico, scriverà del suo arrivo in Inghilterra come di una rinascita intellettuale che rendeva vuoto tutto

il suo passato: «Dal 1909 al 1935 non ho concluso nulla. Ho disperso le mie forze in direzioni insignificanti del tutto idealiste, andando alla deriva» (McRobbie, Polanyi-Levitt 2006: 309). Lavora come educatore degli adulti in strutture periferiche delle università di Londra e di Oxford, e collabora con la Worker's Educational Association (presieduta dallo storico Richard Tawney) e con il gruppo della Christian Left; scopre la storia dell'economia (e presto l'antropologia); scrive saggi che anticipano molte delle tesi della sua opera maggiore: *The Essence of Fascism* (1935), *Europe To-day* (1937).

Tra il 1940 e il 1943, grazie a una borsa della fondazione Rockefeller, può trascorrere un periodo continuativo di studio negli Stati Uniti. L'America che trova non è più quella della *Lost Generation*, né l'America orgiastica del *Grande Gatsby*, ma è l'America ripiegata su se stessa, da poco uscita dalla grande depressione, l'America di Caldwell e di Steinbeck, che proprio nel 1939 ha pubblicato *The Grapes of Wrath*.

Negli anni della guerra Polanyi porta a termine *The Great Transformation*. È un'impresa faticosa. Le tesi del libro sono ormai chiare, ma bisogna lavorare sulle parole, confrontarsi, discuterne con i colleghi americani del Bennington College (Vermont), con i maestri inglesi, con Tawney, con Cole, e con il fratello, il chimico e filosofo della scienza, Michael Polanyi.

Nel 1947 ottiene l'incarico come *visiting professor* alla Columbia University, dove tiene lezioni di Storia economica, annotate e poi pubblicate a cura di Harry Pearson (seconda parte di *Livelihood of Man*, 1977). Ancora una volta gli sembra che la propria vita intellettuale debba ricominciare.

La vera sorpresa mi è venuta in questi ultimi quattro anni [...]. Questi quattro anni furono trascorsi nella febbre di un solo, ininterrotto giorno di lavoro. Il risultato, che io finisca o no il mio libro, sarà un'interpretazione delle economie delle società primitive (lettera a Oscar Jászi, 1953 in Polanyi-Levitt, Mendell 1987: XLIV, corsivo mio).

Ora è appunto *la sorpresa dell'antropologia* a dargli la sensazione che deve rincominciare e che si può capire meglio.

Dal 1950 vivrà in Canada, a Toronto, perché alla moglie, Ilona Duczynska, per la sua militanza comunista negli anni Trenta, non è concesso entrare negli USA. Ritiratosi nel 1953 dall'insegnamento può dedicarsi pienamente alla ricerca antropologica. Con Conrad Arensberg organizza presso la Colombia un gruppo di ricerca (Margaret Mead, Marshall Sahlins, Moses Finley, Walter Neale, Harry Pearson, Paul Bohannan, George Dalton) i cui risultati confluiranno nel volume *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory* (1957/1978).

È un periodo di lavoro intenso: scrive i saggi di antropologia che verranno raccolti nei testi postumi, si apre ad altri interessi, progetta e inizia

nuovi libri. Accanto all'antropologia l'altra grande passione è la letteratura: una passione che aveva coltivato da giovane, che era maturata attraverso l'amicizia negli anni ungheresi con il grande critico letterario Leo Popper e con Lukács, una passione che traspare in *The Great Transformation*, e che ora diventa, come vedremo, qualcosa di più.

Negli ultimi anni della vita, insieme alla moglie, lavora a un'antologia della poesia ungherese, *The Plough and the Pen*, e progetta un lavoro che metta insieme il contributo degli scrittori contemporanei al rinnovamento della cultura occidentale e che risponda all'esigenza – come amava ripetere – di «break with the values of the world». Scriverà al fratello nell'ottobre del 1959:

Cerco di ascoltare il lamento di un popolo. Di qui l'antologia, *la ricerca della parola giusta nelle ore insonni*, la fatica di penetrare il significato di versi, di decifrare i modelli di vita – *the inner lives* – dei loro autori, i cui balbettii e le cui speranze rivelano anime rinate, il materiale grezzo di una storia che deve ancora essere (McRobbie, Polanyi-Levitt 2006: 169, corsivo mio).

Postume appaiono varie raccolte di saggi, fra cui *Dahomey and the Slave trade: an analysis of an archaic economy* (in collaborazione con Abraham Rotstein, 1966/1987), *Primitive, archaic and modern economies* (a cura di George Dalton, 1968/1980), *Livelihood of Man* (a cura di Harry Pearson, 1977/1983).

La vita di Polanyi è stata raccontata molte volte. Ne abbiamo molte testimonianze. Eppure continua a essere una vita difficile da capire. Sembra che per capire la vita si debba capirne l'opera, ma che per capire l'opera si debba capire la storia di quel primo mezzo secolo del Novecento. La vita e gli studi sembrano rincorrere il mondo, con la sensazione di essere sempre in ritardo e di anticipare il futuro: il crollo dell'impero austroungarico, le battaglie sociali del dopoguerra, il fascismo, il capitalismo inglese, il nuovo ordine postbellico, un futuro intravisto. Si ricorda spesso quanto disse di lui Zsigmond Kende: era sempre fuori tempo, «aveva la stoffa del profeta e si sentiva anacronistico».

Ogni tappa è una svolta decisa, ogni volta la percezione di un mondo che si chiude e l'aprirsi di nuovi orizzonti. Scrive in una lettera all'amica Bé de Waard nel 1958:

Il futuro viene continuamente rifatto da coloro che vivono nel presente. Solo il presente è realtà [...]. La mia vita fu una vita mondiale. Ho vissuto la vita del mondo. Ma il mondo smise di vivere per vari decenni, poi in pochi anni progredì di un secolo! Così soltanto ora sto rientrando in possesso del mio, avendo in qualche modo perso trent'anni lungo la strada – aspettando Godot – finché il mondo mi ha ripreso, mi ha raggiunto. Retrospettivamente, è tutto molto strano, il martirio dell'isolamento era solo apparente, in definitiva stavo solo aspettando

me stesso. Ora il piatto della bilancia pende contro di te, contro di me, perché nel giro di dieci anni sarei vendicato, se fossi ancora in vita. La mia opera è per l'Asia e per l'Africa (Polanyi-Levitt, Mendell 1987: xxiii-xxiv).

Break with the values of the world

Karl Polanyi appartiene a quella generazione di intellettuali e di romanzieri (Joseph Schumpeter, Karl Mannheim, Franz Kafka, Karl Popper, James Joyce, lo stesso Wittgenstein, e anche Conrad e Malinowski) che, improvvisamente, più che senza patria, si trovarono senza storia. Nei grandi romanzi incompiuti della cultura mitteleuropea, nostalgia e senso del vuoto si mescolano a ironia e frustrazione; si sorride sull'immagine mitica di un passato immobile, fuori del tempo, fatto di tradizioni, di certezze, di piccole cose. Allo stesso modo nella saggistica prevale il sospetto per ogni sistema chiuso, una particolare cautela verso le insidie nascoste nei concetti e nelle parole, e, al tempo stesso, la disposizione a ragionare per grandi prospettive, senza temere di lasciare incompiuta la propria riflessione.

Polanyi non fa eccezione. Il suo lavoro, compresa *La Grande Transformazione*, si presenta come un laboratorio intellettuale, a volte disordinato, affollato di esperimenti sospesi, ipotesi abbozzate, o non sempre adeguatamente sostenute. Su molte questioni torna più volte, su altre si propone di tornare.

Eppure se di continuo superamento intellettuale si può parlare, è un superamento interno a una riflessione che prende già forma negli anni viennesi (se non ungheresi) intorno ad alcuni temi fondamentali e, in primo luogo, intorno a quell'interrogativo, a quella «direzione appassionata» di ricerca, di cui scriveva già nella lettera del 1925: *come possiamo essere liberi, malgrado la società?*

The Great Transformation si apre e si chiude con il medesimo interrogativo «Quale satanico meccanismo (*satanic mill*) ridusse gli uomini a masse?» (1944, trad. it.: 45), «Esiste qualcosa come la libertà in una società complessa?» (ivi: 319). *Freedom in a Complex Society* è anche il titolo del dattiloscritto inedito del 1953 su Rousseau, ed è il titolo di un altro dattiloscritto inedito del 1957; ed è principalmente il titolo che avrebbe voluto dare a uno dei molti libri che si proponeva di scrivere.

L'opposizione *libertà* vs *società*, appassionata scoperta degli anni di Vienna, è destinata in seguito ad esplodere in molte direzioni: diverrà opposizione fra comunità e società, fra politica ed economia, fra il presente, come sicurezza del proprio luogo nel mondo, e il futuro, il cambiamento (tutto ciò che è racchiuso in quel titolo del terzo capitolo della sua opera maggiore, *Habitation versus Improvement*), e, negli scritti degli anni

Cinquanta, diverrà opposizione fra uomo e società delle macchine, fra possibilità di scelta e consumi di massa.

Prima di ragionare sull'opera di Polanyi e per evitarne i frequenti fraintendimenti (Graeber 2011), è necessario, tuttavia, soffermarci molto brevemente su un aspetto meno indagato del suo lavoro (con la parziale eccezione di Fleming 2001 e McRobbie, Polanyi-Levitt 2006): la strategia discorsiva, il carattere sistemico e relazionale del suo procedere intellettuale e del suo linguaggio. Polanyi pone la questione della lingua e per dirla con Antonio Gramsci: «Ogni volta che si affronta, in un modo o nell'altro, la quistione della lingua, significa che si sta imponendo una serie di altri problemi» (Gramsci 1975: 2346).

Più volte nei suoi scritti Polanyi osserva come molte controversie siano risultato di ambiguità verbali: «mere verbalizzazioni di questioni non definite».

Ancora una volta ci siamo imbattuti in una famigerata discussione che a un'osservazione più attenta si è rivelata *una mera verbalizzazione* di questioni non definite: l'uomo economico era reale? Ma si dava per scontato il significato di *economico*, il che escludeva la possibilità di qualche risposta rilevante (Polanyi 1977, trad. it.: 54, corsivo mio).

Per brevità chiamo questo modo discorsivo un “procedere per opposizioni”; un metodo di ricerca che costituisce quasi lo schema del ragionare polanyiano, e che, in una nota biografica del 1962, Polanyi espone come segue:

La [mia] personalità si espresse nel modo in cui questa dualità dette forma alle cose: fatto e valore, empirismo e normatività, società e comunità, scienza e religione [...]. Eppure, retrospettivamente risulta che questa polarità formò l'asse costante del mio mondo intellettuale (Polanyi-Levitt 1987: xx).

Teniamo a mente queste dualità, perché in Polanyi non ci sono parole usate a caso: “fatto” e “valore”, “empirismo” e “normatività”, “società” e “comunità”, “scienza” e “religione”.

È poco importante stabilire se “questa dualità che dà forma alle cose provenga a Polanyi dall'atteggiamento antidogmatico del periodo ungherese, dalla lezione lukacsiana, dall'antideterminismo dell'austromarxismo, o semplicemente dall'esperienza storica. Ci saranno l'una e l'altra eredità, ma principalmente c'è la messa a punto di un modo di pensare. È una strategia di pensiero, che si fa sempre più consapevole: non tanto e non semplicemente vedere *l'altro verso della medaglia*, quanto ristabilire quell'ampiezza e complessità dei fatti, quel loro carattere sempre relazionale, che la singola parola, la parola al singolare, inevitabilmente nasconde.

Diciamolo con un vocabolo che non si dovrebbe mai usare (se non in modo appropriato): si tratta, in primo luogo, di “decostruire” il linguaggio delle scienze sociali, a partire dai termini più comuni. L’errore contro cui Polanyi si impegna è presto detto: è la stessa *fallacia della concretezza mal-posta* di cui avevano parlato Mach e i neopositivisti, e di cui in quegli anni parlava Wittgenstein. Si potrebbe dire di più, si potrebbe definire Polanyi un esponente nelle scienze sociali di quella filosofia analitica che sembra seguirlo nelle tante tappe del suo esilio. Ad avere spazio (tempo e voglia) sarebbe interessante confrontare il linguaggio di Polanyi con quello di Malinowski. Tutti e due esuli del grande impero e allievi di Mach e per qualche tempo *neighbors* di Wittgenstein. E dunque, come suggerito da Antonino Colajanni, sarebbe interessante confrontare le riflessioni di Polanyi sulla “libertà” con il libro postumo di Malinowski *Freedom and Civilization* (1947).

Polanyi avverte che nel linguaggio si riflette una civiltà, si nasconde una concezione del mondo, e un impedimento a capirlo altrimenti. Avverte che bisogna fare i conti con il linguaggio ordinario per smontare la «translucida obiettività» della civiltà capitalistica, e per rimettere in moto la conoscenza.

Non è un vizio della civiltà capitalistica, è stato probabilmente il vizio di ogni civiltà e di ogni linguaggio. Non diceva Wittgenstein che i limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo? Un doppio “errore”: ignorare la natura storica, la natura processuale dei fatti («il loro essere in movimento»), e, poi, assumere le parole come controprova dell’identità e sostanza dei fatti. È l’inganno, il circolo vizioso, in cui cadono tutte le ideologie: modellano i fatti nelle proprie parole e poi portano quelle parole come prova dei fatti. Ed è la ragione per la quale

dobbiamo insistere nella richiesta di una nuova sociologia, o *almeno di nuove parole* che ci libererebbero dal grave inconveniente di essere del tutto incapaci di descrivere gli eventi più banali del nostro tempo senza implicare esattamente l’opposto di quel che intendiamo esprimere (Polanyi 1934, trad. it.: 118, corsivo mio).

Bisogna tornare dalle parole ai fatti per mettere in luce la natura storica, relazionale e sistemica, di questi ultimi: la vita che si nasconde dietro l’univocità delle parole. Significative sono in questo senso le riflessioni di Polanyi sul pensiero di Hegel e Nietzsche. Il primo all’inizio della storia del capitalismo, quando la forma del sistema era ancora incerta, orientò la realtà verso la ragione; il secondo, quando la storia di quel sistema vacillava, orientò piuttosto la realtà verso l’istinto. Ma ambedue, a differenza dei loro epigoni, riconobbero al di sotto dell’ingannevole superficie il carattere composito e dialettico della totalità.

Sia Nietzsche, sia Hegel furono pensatori di grande passione intellettuale, ma le loro presenti incarnazioni, benché di statura inferiore, li superano di molto quan-

to a orientamento unilaterale del pensiero. Klages è Nietzsche senza il superuomo. Spann è Hegel amputato della dialettica [...]. L'uno ridotto a un animalismo esaltato, l'altro a un totalitarismo statico (Polanyi 1935, trad. it.: 102).

Basta leggere con un po' di attenzione gli scritti di Polanyi per notare come molti saggi inizino con il riconoscere la natura soporifera, confusa e fraudolenta delle parole e con la richiesta di una loro ridefinizione. Gli esempi possibili sono molti (specie negli scritti pubblicati in vita):

Si prenda il termine rivoluzione. Nella sociologia marxista corrente è strettamente limitato a cambiamenti radicali del sistema economico. Questo tabù rende del tutto impossibile fornire qualcosa come una descrizione sociologica adeguata di un terremoto storico come, per esempio, la rivolta nazionalsocialista in Germania (Polanyi 1934, trad. it.: 119).

Il termine democrazia ha molti significati diversi e il futuro della pace dipende oramai dalla sua corretta interpretazione (Polanyi 1945/1987: 151).

L'impiego del termine economico è affetto da ambiguità. La teoria economica lo ha investito di un significato limitato nel tempo che lo rende inservibile al di fuori degli stretti confini della nostre società dominate dal mercato (Polanyi 1977, trad. it.: 42, corsivo mio).

Non posso qui discuterne più di tanto, ma basta scorrere la corrispondenza polanyiana tra il 1940 e il 1943, durante la stesura di *The Great Transformation*, per rendersi conto di quale lavoro di bisturi e quale ragionare ci fosse dietro ogni parola. Specie con il fratello Michael e con George Cole lo scambio di lettere è in quel periodo particolarmente intenso. Cole si dichiara d'accordo sulle tesi di fondo del libro, ma consiglia di attenuarne alcune espressioni, di smussare alcuni passaggi che giudica «mostruosamente enfatizzati». Un analogo suggerimento gli viene dal fratello. In ambedue i casi Polanyi difende la propria posizione e il proprio linguaggio, e, anzi, nell'ottobre del 1943 scrive al fratello di considerare proprio quello stile *monstrous* e *murderous* il cardine della propria scrittura.

My “murderous” description of the potential effects of a market-economy is indeed critical to my position. It implies a number of definitions which are necessary for the sake of clarity, mainly of the terms “society” and “institution”, as well as “incompatibility” (Fleming 2001: 20).

Il mercato capitalistico ha prodotto *destruction, catastrophe, calamity, cataclysm, liquidation, devastating, unprecedent havoc, peril, ravages, collapse, desolation*. Polanyi non solo non evita espressioni iperboliche, ma anzi ce ne mette quanto più possibile. C'è in tutta l'opera, e specie nelle prime pagine di *The Great Transformation*, la ricerca di una forma letteraria che lasci subito una forte impressione nel lettore.

Nessuna spiegazione che non tenga conto della rapidità del cataclisma può dirsi soddisfacente [...]. Una trasformazione sociale di portata planetaria viene sormontata da guerre di un genere senza precedenti nelle quali diversi stati sono abbattuti e i contorni di nuovi imperi stanno emergendo da un mare di sangue. Ma questo fatto di demoniaca violenza si sovrappone soltanto a una veloce e silenziosa corrente di mutamento che inghiotte il passato spesso senza neanche incresparsi in superficie. Un'analisi ragionata della catastrofe deve tener conto a un tempo dell'azione tempestosa e della quieta dissoluzione (Polanyi 1944, trad. it.: 7).

Sullo stesso titolo del libro Polanyi discute a lungo. Le ipotesi considerate sono molte: *The Liberal Utopia*, *The Great Transition*, *The Origins of the Cataclysm*, *Future of Industrial Man*. Si decide alla fine per *The Great Transformation*. Non ne è pienamente soddisfatto: vorrebbe un titolo più incisivo, più tagliente, che dia il senso dell'attualità politica. E in effetti, nell'edizione inglese dell'anno seguente il titolo diverrà *Origins of Our Time: The Great Transformation*.

Le parole sono importanti, devono essere scelte con cura («la ricerca della parola giusta nelle notti insonni»), perché sono la nostra prima gabbia, il riflesso di quella che in un famoso saggio del 1947, chiamerà *Our Obsolete Market Mentality*. Alcuni dei termini più frequenti delle scienze sociali non trovano nei suoi lavori molto spazio, specie i termini apparentemente più chiari e più carichi di senso ideologico, e, dunque, più pericolosi. Se il “cercaparole” del computer non tradisce, in *The Great Transformation* Polanyi parla di “proletariato” (come classe) una sola volta, e quando usa questa espressione ne sottolinea subito l’ambivalenza, il suo implicare un dato di sviluppo storico e al tempo stesso un dato di miseria: «Il significato originario della parola “proletariato”, che lega la fecondità alla mendicità, è un apparente riflesso di questa ambivalenza» (1944, trad. it.: 207). Polanyi sviluppa una teoria articolata delle classi sociali, ma non ne discute mai in termini di classe contro classe, non traccia mai confini netti fra le classi sociali, utilizza sempre termini volutamente generici come classi lavoratrici, classe media, o termini “plurali” come «the industrialists, entrepreneurs, and capitalists». E, malgrado le letture lukácsiane, utilizza molto poco anche un altro termine di grande ambattività: “dialettica”. È un termine che, come vedremo presto, non si addice al suo pensiero. Preferisce parlare di *contrast*, *opposition*, *ambivalence*, e principalmente di *double movement*.

È facile notare l’assenza di termini tecnici. La prosa di Polanyi (tranne, forse, nel saggio del 1922 su *La contabilità socialista* e nelle successive polemiche) è quella delle lezioni preparate per i lavoratori del Circolo Galilei, o per i corsi della *Worker's Educational Association*. Ha l’eleganza di non inventare mai parole poco usuali, o, se lo fa, lo fa soltanto a ragion veduta, quando si tratta di ironizzare sulla retorica del teorico dell’iperliberismo

economico Ludwig von Mises, o sulla «pseudofilosofia» della *invisible hand*, a cui, già nella lettera del natale 1925 a Richard Wank, oppone l'immagine di una società e di uno scambio *übersichtlich*, trasparente, e l'idea che una politica trasparente richieda termini trasparenti. Altre volte la polemica è più sfumata. Non è lo *spettro del comunismo* ma quello del mercato ad aggirarsi per la storia, e da tempi ben lontani: «Il suo spettro aleggia sugli splendidi ritmi di *Le opere e i giorni* e vi infonde una misteriosa nota profetica» (Polanyi 1977, trad. it.: 195). Non è la religione, ma l'utilitarismo a essere “l'oppio dei popoli”: «Perciò l'utilitarismo, che è ancora l'oppio di masse d'uomini oggetto di mercato» (ivi: 73).

Le parole devono essere ben scelte ed essere estreme, devono collocarsi al limite del concetto, devono sfidare le nostre sensazioni, sollecitare la nostra esperienza, perché sia possibile cogliere l'ipocrisia della logica del “fino e non oltre”, la gabbia del “tutto o niente”. Le parole devono essere estremizzate così da rendere palese l'inganno che si riflette nel linguaggio e nella nostra stessa “obsoleta mentalità di mercato”. Una sorta di cura omeopatica del nostro verbalismo: accentuare la malattia per rendere palessi i suoi sintomi e per mobilitare l'apparato immunologico della specie.

Il linguaggio deve essere profondo, deve coinvolgere il senso morale della storia, farne intendere la profondità. Il cristianesimo e il socialismo erano molto diversi e per certi versi opposti: lo aveva ben visto Robert Owen quando rifiutava l'idea dell'uguaglianza astratta e metafisica predicata dal primo. «Robert Owen fu il primo nella società industriale a vedere che il cristianesimo negava la realtà della società» (Polanyi, 1944, trad. it.: 319). Ma, per altro verso, socialismo e predicazione evangelica (a cui spesso Polanyi si richiama) avevano in comune il riconoscimento per ogni uomo dell'obbligo e della libertà della scelta morale, come dato fondante della condizione umana, e come conquista massima della civiltà occidentale. Era per Polanyi la lezione che gli veniva da Dostoevskij, la lezione che sentì fortissima in tutta la vita e che si riflette nel suo linguaggio: la storia come «the war between heaven and hell» (Polanyi 1944, trad. it.: 32); la libertà della scelta contro la demoniaca alchimia (*demoniac alchemy*) della favola di Mandeville, contro *the Inferno of early capitalism*, contro il *satanic mill* che ridusse gli uomini a masse.

Faccio queste poche osservazioni di Polanyi sul linguaggio, e molte altre se ne potrebbero fare, nella convinzione che alcune critiche, come, del resto, alcuni applausi, vengano dalla mancata comprensione di una strategia che procede per contrasti, e, anzi, che li aggrava, ma non per scegliere un estremo piuttosto che un altro (la società piuttosto che l'individuo, il proletario piuttosto del capitalista, l'economia di mercato piuttosto dell'economia di piano), ma per contestare nella sua totalità la forma storica che li esprime.

Per Polanyi, l'errore essenziale di ogni ideologia (del liberismo – riformismo keynesiano compreso – come del marxismo) sta nel vedere una parte del problema e nel perdere di vista il tutto, nel confondere la parte con il tutto e nell'illudersi che il prevalere di un termine sull'altro comporti la soluzione, piuttosto che l'aggravamento dell'opposizione. Un errore logico, prima che ideologico, molto vicino a quello individuato e, a proprio modo, risolto da Bertrand Russell con la *Theory of Types*, un errore che porta a credere che la libertà significhi superamento della società, o, al contrario, che la socialità debba tradursi in oppressione dell'individuo, o che la sconfitta di una classe significhi la vittoria dell'altra, o, ancora, che i mali del mercato possano trovare cura nell'intensificare la logica del mercato stesso.

Sempre più gli sarà chiaro che in gioco è il sistema e non una parte di esso e che la “vittoria” sta nel superamento delle false alternative che il sistema pone, nella disponibilità di tutti a fare in modo che «le forze che premono sul presente possano liberarsi in nuove direzioni verso nuovi traguardi» (McIver 1944). Non si tratta di parlare per l'una o per l'altra parte, ma di cambiare discorso. La parola estremizzata deve *evocare il suo opposto e farci sentire la falsità dell'alternativa*. «L'errore logico era di tipo comune e innocuo: si riteneva che in qualche modo un fenomeno vasto e generico fosse identico a una specie che si dà il caso ci sia familiare». (Polanyi 1977, trad. it.).

Il fatto è che in quegli anni questa obsoleta mentalità di mercato era assai diffusa e molti, come si legge in *Furore* di John Steinbeck (1940, trad. it.: 40), davvero pensavano e parlavano *come se*

La Banca (o la Società) intende [...] vuole [...] ha bisogno [...] esige [...] quasi che la Banca o la Società fosse un essere mostruoso, dotato di intelletto e sentimento, che li tenesse prigionieri fra i suoi tentacoli [...]. Alcuni rappresentanti erano orgogliosi d'essere schiavi di così possenti e inesorabili padroni. Sedevano sui cuscini della vettura e spiegavano [...]. Oh, ma la Banca o la Società non può, diamine! Non è una creatura che respira aria, che mangia polenta. Respira dividendi, mangia interessi. Senza dividendi, senza interessi, muore, come morireste voi senz'aria o senza polenta. È triste, ma è proprio così.

La sorpresa dell'antropologia

Tornerò sul linguaggio di Polanyi, ma ora proviamo a rileggere la sua opera principale tenendo presente questo suo “procedere per opposizioni”.

A metà degli anni Trenta la vita di Polanyi ha subito una nuova svolta. «Dal 1909 al 1935 non ho concluso nulla. Ho disperso le mie forze in direzioni insignificanti del tutto idealiste, andando alla deriva...» (McRobbie, Polanyi-Levitt 2006: 309).

A Vienna si ragionava di socialismo umanitario, di Marx e di Lenin, ma lo scenario era ancora quello mitteleuropeo, un mondo antico e sconfitto, che faceva fatica a tramontare. A Londra, invece, capitalismo e socialismo si contendevano davvero la storia. Per Polanyi è un passaggio decisivo. «Ero impegnato soprattutto nello studio delle scienze sociali, compreso l'approccio marxista» (Polanyi-Levitt, Mendell 1987: XL).

Nel 1936 con il gruppo della *Christian Left* Polanyi commenta i *Maoscritti economico-filosofici del 1844*, una lettura che, insieme con altre esperienze intellettuali, contribuisce a rendere gli interrogativi sulla questione della libertà in una società complessa (domande e risposte) molto più radicali e aggrovigliati di quanto non fossero sembrati. Il capitalismo gli si presenta sempre più come stravolgimento della stessa natura sociale dell'uomo, riduzione della società a massa informe, perdita della libertà individuale. L'ulteriore passo è quasi obbligato e consiste nel dare corpo alla critica filosofica del presente attraverso la ricerca delle sue differenze specifiche, mettendo in evidenza le sue singolarità storiche ed etnologiche. Sono le tappe della sua vita, quelle rivoluzioni che ogni volta lo avevano costretto a ricominciare: la scoperta della politica a Vienna, l'estendersi dell'indagine alla storia economica e alla filosofia del capitalismo, a Londra; e infine, negli Stati Uniti, la scoperta della necessità del giro lungo. Ce ne sarà una quarta, incompleta, impossibile, ma conseguenza di tutto il tragitto: il tentativo di pensare un'antropologia generale delle forme della sussistenza umana (*Livelihood of Man*).

Prima di *The Great Transformation* nei lavori di Polanyi non si incontrano riferimenti etnologici e anche nell'opera del 1944 la prospettiva etno-antropologica è appena accennata, più evocata che realmente esplorata. I riferimenti alle società precapitalistiche sono generici, utilizzati, direbbero gli esperti di fotografia, come maschera di contrasto, per mettere meglio a fuoco la specificità del presente. Attraverso la testimonianza etnologica si tratta di denunciare la pseudofilosofia del capitalismo, le sue pretese di universalità: l'idea che il desiderio di guadagno e profitto personale sia disposizione naturale della specie, che ogni uomo sia per sua natura *homo œconomicus*; l'idea che la storia e la società siano governate dalle leggi materiali dell'economia e che i moventi ideali, i sistemi sociali e culturali, siano una mera appendice delle stesse; l'idea, infine, che il mercato *self-regulating* sia forma naturale di scambio, e come tale fondamento della socialità umana e, dunque, che la società capitalistica sia l'espressione finale e più alta della storia.

La sponda etnologica serve solo per dire quel che il presente non è, pur pretendendo di essere. E, in effetti, in *The Great Transformation* i rimandi alle ricerche etnologiche sono pochi. Si accenna ai lavori di Malinowski; si citano di sfuggita Firth, Lucy Mair, Goldenweiser, Rivers. Con

ogni probabilità, e, anzi, con ogni evidenza, benché non lo citi, Polanyi legge il saggio *Culture Contact and Schismogenesis* di Gregory Bateson pubblicato per la prima volta in *Man* nel 1935 e più tardi (significativamente) ripubblicato da Paul Bohannan nel 1967 in *Beyond the Frontier*. È il saggio nel quale Bateson teorizza la schismogenesi simmetrica, teorizza, per dirlo molto semplicemente, come accada che un meccanismo simmetrico di concorrenza rischi nel tempo di rovinare ambedue i contendenti e quindi come in tutte le società si siano creati sistemi di mediazione della competizione (Sobrero 1999). Polanyi ne usa gli stessi termini, ne ricalca la strategia di pensiero.

L'unico antropologo realmente e dichiaratamente utilizzato rimane, tuttavia, Richard Thurnwald, esponente di quell'antropologia di area tedesca caratterizzata da un forte legame con la filosofia della storia, e, dunque, in questa fase, ben più vicina agli interessi di Polanyi di quanto non fossero le ricerche dei funzionalisti inglesi.

Il quadro cambia decisamente nel periodo americano. Ora Polanyi può parlare di *sorpresa dell'antropologia*. Le letture antropologiche si moltiplicano (già se ne trova ampia attestazione nelle *Notes on Sources* aggiunte in appendice a *The Great Transformation*): Thurnwald e (ora) Malinowski, per diverse ragioni familiari alla sua esperienza mitteleuropea, rimangono gli autori più citati, ma a loro, e agli antropologi inglesi, si aggiungono Lowie, Linton, Benedict, Mead, e in primo luogo gli allievi americani, George Dalton e Paul Bohannan. Come ha osservato in un recente dibattito Matteo Aria, la “sorpresa” americana non gli offre, invece, la possibilità di confrontarsi con l'antropologia francese, con Durkheim, Mauss, Bataille, autori con i quali avrebbe avuto molto da spartire e comunque con i quali avrebbe avuto molto da discutere.

La critica è rimasta spesso vittima delle brusche svolte del percorso di Polanyi. Come accennavo, alcune ricostruzioni insistono sull'aspetto più politico del suo pensiero, dagli anni della formazione e dell'impegno viennese, attraverso l'opera maggiore, fino ai saggi di filosofia e di attualità politica degli ultimi anni, sottovalutando, se non omettendo del tutto, gli studi e gli scritti antropologici; altre – per lo più le letture degli antropologi – insistono sui saggi di carattere etnologico degli anni Cinquanta, perdendo spesso di vista il prima e il dopo, l'impianto generale entro il quale questi lavori si collocano e acquistano ragione d'essere. Nel primo caso si rimprovera spesso a Polanyi un astratto idealismo, una visione utopica magari non troppo diversa da quella di Robert Owen, l'utopista del primo ottocento, al quale Polanyi (proprio per la ragione opposta, per la concretezza che ne distingueva il pensiero) amava spesso richiamarsi. Nel secondo caso, nelle letture degli antropologi, si rimprovera a Polanyi un certo presappochismo, analisi etnografiche di seconda mano e alquanto

confuse, un generico empirismo. Penso che sia gli uni che gli altri abbiano qualche ragione, ma penso anche che il limite di ambedue le letture sia privilegiare questo o quel tratto del percorso, questa o quella prospettiva parziale, perdendo di vista l'insieme.

A cercare di valutare l'opera di Polanyi nel suo complesso, come qui sto facendo, il giudizio cambia: o meglio, forse Polanyi rimane un idealista che cercò, magari un po' confusamente, la strada per non essere tale («Per quanto io protesti, me ne rendo conto, non potrei evitare di essere considerato un idealista»), ma almeno, a osservare dall'interno le molte direzioni del suo territorio intellettuale, si riesce a scorgere l'inizio di quella strada, una prospettiva che non è né solo critica dell'ideologia presente, né solo indagine etnologica, ma che cerca di aprirsi a una visione generale della storia umana.

Gli studi etnologici gli spalancano davanti uno spazio di cui era difficile vedere i confini e lo stesso Polanyi era consapevole di come alla luce di quegli studi *The Great Transformation* fosse diventato solo la premessa per una riflessione ben più estesa.

La concezione filosofica de *La Grande Trasformazione* deve essere qui ampliata al di là dei brevi cenni con i quali si chiudeva quel libro. La civiltà tecnologica nella sua fase suprema sta spostando l'asse delle nostre preoccupazioni: dall'economia a questioni morali e politiche, alcune delle quali completamente nuove (Polanyi 1957/1987: 181).

Letta in questa chiave l'opera complessiva di Polanyi ha una tensione sistematica, e, al tempo stesso, una circolarità espansiva che ne rende difficile un'esposizione lineare. E di questo cammino *The Great Transformation* è passaggio chiave e, magari, un po' disordinato: un libro non facile, perché da una parte vi giunge a termine l'ispirazione ideale e l'analisi storica ed economica condotta nei saggi degli anni Trenta, dall'altra vi si anticipa il quadro teorico che Polanyi svilupperà negli anni seguenti, al cui centro sta appunto, “la sorpresa” della prospettiva antropologica.

A class struggle without class

Il titolo della prima edizione del libro non era forse tanto esplicito quanto Polanyi avrebbe desiderato, ma l'*incipit* non lascia dubbi: «Nineteenth Century civilization has collapsed». «Like a pistol shot», ha scritto McRobbie (2006: 92). La grande trasformazione può darsi consumata. Nel secolo precedente il sistema economico del capitalismo sembrava avere realizzato le proprie promesse, la propria missione civilizzatrice: lunghi periodi di pace, una base aurea a garanzia della stabilità interna e della sicurezza dei grandi commerci, la progressiva evoluzione dei governi ver-

so un modello liberal-democratico. Ma fra le due guerre mondiali tutto era crollato. Era giunta a termine la kantiana pace universale e con essa le speranze di benessere e di progresso civile.

L'analisi potrebbe iniziare con le parole, altrettanto scolpite, con le quali inizia il *Capitale*: «La ricchezza delle società nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico si presenta come un'immame raccolta di merci». E potrebbe continuare con la prima sezione di quel testo. Il mercantilismo del XVII e XVIII secolo ha preparato il terreno e nell'Ottocento le forze del mercato hanno completato la loro avanzata, riducendo a merce, liberando e mettendo sul mercato autoregolato anche i fattori della produzione che più di altri erano in precedenza incorporati (*embedded*) in altre sfere della vita sociale: il lavoro e la terra.

Era inevitabile che anche il lavoro e la terra diventassero pienamente merci, benché il lavoro sia soltanto un altro nome per la vita stessa, e la terra sia soltanto un altro nome per la natura.

E necessaria alla piena affermazione di un sistema di mercato era anche la progressiva riduzione della moneta a misura astratta di un valore determinato unicamente dal suo potere di acquisto. La moneta da bene-strumento per far di conto, da bene assunto come equivalente generale per semplificare lo scambio, da «moneta-segno» diventa sempre più essa stessa merce. E con la moneta si vendono e si comprano il lavoro, la terra e la moneta stessa: merci *entirely fictitious*, immaginarie, beni non nati per essere merci. La vita, la natura e il denaro, come equivalente di socialità, non possono avere il carattere della merce. Isolare e alienare il lavoro, la terra e la società, e farne mercato, separare l'uomo dalla propria vita, dalla natura e dagli altri uomini «è stata forse la meno naturale di tutte le imprese dei nostri antenati» (Polanyi 1944, trad. it.: 228).

Secondo la nota formula marxiana, dalla sequenza merce-denaro-merce, M-D-M, si è passati alla sequenza D-M-D; dalla merce-moneta si è passati alla moneta-merce, ma sempre più è una strana merce, una merce «fittizia», una «moneta-segno», che permette di realizzare l'antico mito della sequenza D-D, il sogno di una moneta che produce moneta, la magia incontrastata dei beni illimitati, del potere che produce potere. In discussione non è l'origine e la storia della forma-denaro: il denaro si è presentato probabilmente da sempre sia come valore reale che come valore virtuale, come «bene» e come «segno»; la ricostruzione storica di Polanyi ha certamente limiti e ingenuità, ma l'importante è mettere in evidenza come la seconda forma sia non solo destinata a prevalere sempre più sulla prima, ma come questo prevalere sia intrinseco alla natura del capitalismo.

Per i teorici del liberismo il capitalismo è la realizzazione dell'istinto naturale dell'*homo economicus*, la liberazione dalle precedenti costrizioni sociali. Per Marx è l'ultimo dei modi di produzione. Per Polanyi il sistema

capitalistico, dominato dal libero mercato, non è né la prima cosa, né semplicemente la seconda, ma uno spartiacque della storia, una condizione completamente nuova, un'eccezione nella storia dell'umanità.

La trasformazione della precedente economia in questo sistema è così completa che assomiglia più alla metamorfosi del bruco che non a qualunque altra alterazione che possa essere espressa nei termini di crescita e sviluppo continuo (ivi: 56).

Presto dal *Capitale* si torna ai *Manoscritti del '44*. In termini assoluti è indubbio che il sistema capitalistico di mercato abbia prodotto uno straordinario arricchimento di vasti settori della popolazione, ma altrettanto straordinaria fu la miseria e il degrado spirituale in cui precipitarono settori ben più vasti.

Tutto l'impianto storico-economico polanyiano pecca di un qualche schematismo, ma quel che interessa Polanyi in questo contesto, non è tanto il processo di separazione fra capitale e lavoro, e, dunque, la teoria del valore-lavoro e la teoria dello sfruttamento che ne consegue. E il problema non è neanche quello di spostare l'attenzione dalla produzione alla distribuzione della ricchezza (diversamente da quanto pensavano i suoi critici francesi, Dupré, Rey 1969; Meillassoux 1977).

La rivoluzione del XIX secolo è figlia e madre dei progressi della scienza, del macchinismo, dell'enorme incremento della produttività e dei consumi, ma in nessuno di questi fattori sta, per Polanyi, l'origine del collasso della sua pretesa di civilizzazione. E determinante non fu neanche il mercato in quanto tale. Determinante, più dei fatti, fu l'utopia del libero mercato su cui la politica economica liberista si fondava e si fonda, e in base alla quale si giustifica: il mito dell'individualismo, della concorrenza, il mito dell'onnipotenza delle tecniche e della possibilità di uno sviluppo senza limiti, quella macchina satanica che prima isola l'uomo assoggettandone comportamenti, attività e rapporti sociali, alle leggi del mercato, e poi ricostruisce fittiziamente una parvenza di potere sulle cose e una parvenza di socialità fra gli uomini nella forma anonima del mercato e della massa.

La causa della degradazione non è, come spesso si è voluto asserire, lo sfruttamento economico, ma la disgregazione dell'ambiente culturale della vittima. Il processo economico può naturalmente rappresentare il veicolo di questa distruzione e quasi sempre l'inferiorità economica porterà il più debole a cedere (Polanyi 1944, trad. it.: 202).

Qui non posso addentrarmi più di tanto in un'esposizione della teoria del conflitto fra le classi sociali in Polanyi. Vale la pena, tuttavia, accennare al tema per evitare possibili equivoci. Scrivono, ad esempio, Chris Hann e

Keith Hart, in un testo, per altri versi, di ottima fattura: «Non si può negare che Polanyi abbia rivolto ben poca attenzione al lavoro e al conflitto di classe» (2011, trad. it.: 86). Almeno per quanto riguarda il conflitto di classe, l'affermazione mi sembra imprudente. In *The Great Transformation* e nei lavori successivi Polanyi sviluppa una teoria articolata (a volte avvicinata a quella gramsciana) delle classi sociali e, pur non parlando mai in termini di classe in senso marxiano, non parlando, come dicevo, di proletari e di capitalisti, ma utilizzando termini molto «larghi» (*groups, sections and classes*, o semplicemente *common people*), ritiene il ruolo delle «classi» essenziale per comprendere la storia moderna.

L'accentuazione posta sulla classe è importante. I servizi alla società resi dalla classe agraria, dalla classe media e dalle classi lavoratrici modellarono tutta la storia sociale del diciannovesimo secolo. La loro parte era determinata dalla loro disponibilità a svolgere varie funzioni che derivavano dalla funzione totale della società. Le classi medie sostenevano la nascente economia di mercato (ivi: 170).

Vediamo i passaggi essenziali di questa impostazione. Di certo, scrive Polanyi, specie nella prima fase del capitalismo i rapporti fra le classi furono conflittuali e determinati principalmente da motivi economici. I processi di industrializzazione e di urbanizzazione della prima metà dell'Ottocento gettarono gran parte della società in una condizione di disperazione materiale del tutto nuova, una situazione che era difficile non vedere. «Né Charles Kingsley, né Friedrich Engels, né Blake, né Carlyle si sbagliavano nel credere che l'immagine dell'uomo fosse stata deturpata da qualche terribile catastrofe» (ivi: 125). Per tutto il XIX secolo, il conflitto fra le classi è stato, come voleva Marx, il motore della storia ed è stato in primo luogo risultato di interessi economici e di sistemi di valori antagonisti.

Più la borghesia imprenditoriale ha imposto la logica del mercato, più le classi deboli hanno messo in atto forme di difesa e tutela dei propri interessi. Il conflitto era inevitabile, ma l'errore delle classi più deboli è stato di assumere la lotta di classe come fondamento della propria politica, di vedere solo una parte del problema, o meglio di vedere il problema solo dalla propria parte, dal punto di vista in cui erano costrette dalla logica imposta dal mercato. L'aspetto economico rimane la ragione materiale dell'antagonismo sociale, ma a vedere solo la prospettiva economica e materiale del conflitto si rischia di cadere nella trappola del pregiudizio materialista ed economicista, e, dunque, nelle teorie che giustificano le sofferenze sociali come momento di passaggio necessario, ma breve, per la realizzazione di una ricchezza diffusa.

Un liberismo illuminato ha potuto e può anche riconoscere alla lotta di classe il merito di mantenere un qualche «equilibrio» all'interno della

struttura sociale. È la ragione che hanno permesso «il silenzio di ghiaccio (*the icy silence*) con il quale Malthus e Ricardo sfioravano le scene dalle quali nasceva la loro filosofia di perdizione del mondo» (*ibid.*).

Nulla di più era accaduto, insistevano questi studiosi, se non che un graduale spiegamento delle forze del progresso tecnologico aveva trasformato la vita della gente; indubbiamente molti soffrirono nel corso di questo cambiamento, ma nel complesso si trattò di una storia di continui miglioramenti. Questo esito felice era il risultato del funzionamento quasi inconscio delle forze economiche che compivano la loro benefica opera nonostante l’interferenza di gruppi impazienti che esageravano le inevitabili difficoltà del tempo (ivi: 207).

Lo sviluppo del mercato era destinato indubbiamente a migliorare la condizione di vasti strati della popolazione. La vera catastrofe non fu tanto di ordine economico; la vera catastrofe, più sottile e meno riconoscibile, fu di ordine esistenziale: era l’estensione dei meccanismi di espropriazione di cui Marx aveva parlato nei saggi del 1944, era la riduzione dei rapporti sociali e del senso comune alla logica del mercato, una condizione di “vuoto culturale” (*cultural vacuum*) che riguarda tutta la società e non una sola classe, per quanto fosse più evidente nelle classi più deboli. Come la regola aurea della società medievale era il diritto di nascita, così quella della società di mercato consiste nel separare la vita “materiale” da quella “ideale”, e nell’asserire la priorità delle motivazioni materiali rispetto a ogni altro aspetto dell’esistenza, nel fare in modo che il “benessere”, la ricchezza e la povertà, come l’etica, l’estetica e il diritto, diventino funzioni economiche, entrino nella sfera del proprio potere.

Per quanto riguarda l’uomo, si fu costretti ad accettare l’eresia che i suoi moventi possano essere definiti “materiali” e “ideali”, e che gli incentivi intorno ai quali la sua vita materiale si organizza derivino dai moventi “materiali” (Polanyi 1947a/1968: 59).

La mela era avvelenata. Lo stesso *popular Marxism* non ha saputo sottrarsi all’inganno, ha avuto il difetto di non vedere lo sviluppo del generale dietro il particolare, ha interpretato questo scontro solo dal proprio “punto di vista”, come una lotta economica per il dominio del mercato del lavoro. «I limiti della teoria della lotta di classe in Marx, sono pertanto i seguenti: la lotta di classe non è una realtà ultima. La realtà ultima è l’interesse di classe nel suo complesso» (Polanyi 1935/1987: 126).

Il trionfo del mercato non si celebra sul piano dei fatti, ma nella capacità di tradurre i fatti in valori e di occultarli nella quotidianità del senso comune, nell’abilità di estendere la logica della merce, di convertire il *common people* agli ideali del consumo. Come in una sorta di doppio vincolo batesoniano, la vita delle classi deboli torna ogni volta a ribadire

la logica generale del mercato: il consumo è percepito come una conquista e il non consumo come un colpa.

I soli interessi di classe non possono perciò offrire una spiegazione soddisfacente per nessun processo sociale di lungo periodo, in primo luogo perché il processo in questione può decidere sull'esistenza della classe stessa; in secondo luogo perché gli interessi di certe classi determinano soltanto i fini e gli scopi per i quali le classi stanno lottando, ma non anche il successo o il fallimento di tali sforzi (Polanyi 1944, trad. it.: 196).

I danni materiali del primo capitalismo potevano essere superati, ma ai danni spirituali non ci sarebbe stato rimedio. Cosa avviene quando la logica della concorrenza porta il sistema sociale nel suo complesso ad avvicinarsi al punto di rottura, fino al rischio di annullare il postulato dell'unità della società e di disgregare la sostanza umana e naturale? Lo scontro si sarebbe radicalizzato, e si sarebbe rivelato *nei momenti di crisi* per quello che è: conflitto fra la logica del “mercato” e il principio costitutivo della “società”. L'opposizione non riguarda più solo una classe, ma diventa lotta di «diverse sezioni trasversali della popolazione», lotta nell'interesse “non di una parte, ma dell'intera società”. (Da qui l'interesse di Polanyi per le *middle classes*, la cui vicenda è seguita in *The Great Transformation* dall'inizio dell'accumulazione capitalistica fino al loro ruolo nella presa del potere del fascismo).

Nel frattempo era in rapporto al problema della miseria che la gente cominciava ad esplorare il significato della vita in una società complessa. L'introduzione dell'economia politica nella sfera dell'universale avveniva in due prospettive opposte, quella del progresso e della perfettibilità da un lato, il determinismo e la dannazione dall'altro (ivi: 109).

Bisogna uscire dal punto di vista strettamente di classe: benché «la risposta giunga attraverso gruppi, settori e classi [...]», la sfida è rivolta alla società nel suo complesso» (ivi: 196). La diagnosi è quella condotta da Marx nei *Manoscritti del '44*, ma la prognosi sta più nella teoria dei tipi logici di Russel che nel *Manifesto del Partito Comunista*.

Una volta che ci siamo liberati dell'ossessione che soltanto degli interessi parziali e mai quelli generali possano diventare efficaci, così come del pregiudizio che a questo si accompagna della limitazione degli interessi dei gruppi umani al loro reddito monetario, l'ampiezza e la capacità del movimento protezionista (di protezione della società) perdono il loro mistero [...]. Proprio perché il mercato minacciava non gli interessi economici, ma gli interessi sociali di diverse sezioni trasversali della popolazione, persone appartenenti a vari strati economici univano inconsapevolmente le loro forze per affrontare il pericolo» (ivi: 198-9).

Il nucleo di *The Great Transformation* sono ancora le analisi degli anni Trenta: la stretta relazione fra la crisi economica come malattia endemica del capitalismo e il fascismo come risposta massimamente degradata alle contraddizioni e alle debolezze di quel sistema. «Per capire il fascismo tedesco dobbiamo ritornare all’Inghilterra ricardiana» (ivi: 39). Ma l’alternativa polanyiana non è più fra questa o quella classe, e neanche fra democrazia e totalitarismo, ma fra la democrazia e la rovina di ogni forma sociale. Per dirla con il titolo di un famoso saggio di Edward Thompson: non la lotta di classe, ma *A class struggle without class*.

La nostra tesi è che l’idea di un mercato autoregolato implicasse una grossa utopia. Un’istituzione del genere non poteva esistere per un qualunque periodo di tempo senza annullare la sostanza umana e naturale della società; essa avrebbe distrutto l’uomo fisicamente e avrebbe trasformato il suo ambiente in un deserto. Era inevitabile che la società prendesse delle misure per difendersi [...]. Fu questo dilemma a spingere lo sviluppo del sistema di mercato in un solco preciso (ivi: 6).

Né questo, né quello

Fin dalle prime pagine l’indagine cerca nell’etnologia una sponda per contestare le pretese dell’ideologia capitalistica. Il liberismo ha proclamato i propri principi come principî naturali e ha fatto della propria filosofia la misura di ogni economia del passato e per fare ciò ha inteso ogni scambio, ogni forma di commercio come forme imperfette di mercato, e ogni mercato come forma imperfetta del “libero” mercato. Le ricerche storiche ed etnologiche offrono testimonianze di realtà differenti, di molte e diverse forme di scambio: le forme dell’economia domestica, della reciprocità, della redistribuzione, del commercio, e del mercato, *tutte*, compreso il sedicente libero mercato, incorporate (*embedded*) nell’organizzazione delle istituzioni sociali.

Non mi soffermo su questo, peraltro centrale, argomento polanyiano, se non per notare (benché su questa lettura non tutti sarebbero d’accordo) che le diverse forme economiche non configurano alcun andamento evolutivo, e che la singola forma, per quanto in certe condizioni storiche sia dominante, non è in alcun modo esclusiva rispetto alle altre. Nel sistema capitalistico, ad esempio, il mercato è la forma prevalente, ma certamente non l’unica. E, per altro verso, il mercato *self-regulating* non appare per la prima volta con la nascita del sistema capitalistico: per quanto il suo ruolo fosse marginale, il mercato è già presente in altre situazioni storiche, *per esempio* nella società greca del IV secolo avanti Cristo, o alla fine del Medioevo, quando per la prima volta si forma una

classe media di mercanti in grado di gestire a proprio favore l'equilibrio della domanda e dell'offerta.

Convengo con diversi critici sul fatto che la stessa definizione delle forme economiche considerate (sia in *The Great Transformation*, sia nei saggi poi apparsi in *Primitive, Archaic and Modern Economies*) è molto generica e sul fatto che il rapporto fra sistema economico e assetto istituzionale è spesso poco chiaro. Se poi si dovesse scendere (o meglio salire) a livelli più tecnici non si potrebbero ignorare le confusioni del testo (Pavanello 1993): ad esempio, la nozione, confusa quanto mai, di "economia domestica", trattata a volte come forma secondaria della reciprocità, altre volte come forma secondaria della redistribuzione, a volte come forma a se stante, praticata in stadi avanzati dello sviluppo, senza mai distinguerne adeguatamente la funzione nel quadro della forma economica dominante (Baum 1996).

Affrontare questo livello del lavoro di Polanyi ci porterebbe comunque troppo lontano. Quel che preme evidenziare è solo come a Polanyi sia ben chiaro che tutte le forme economiche sono socialmente incorporate (come, per altro verso, ogni istituzione sociale è economicamente incorporata) e, per altro verso, come quel che caratterizza il mercato capitalistico non sia il libero mercato in sé, ma l'illusione di una possibile autonomia del piano economico, illusione che si esprime in una (pseudo)filosofia e prende corpo in conseguenti istituzioni.

Lasciate che lo sottolinei ancora: accanto ad altre forme di scambio, di certo si sono date nella storia forme di contrattazione di una parte dei beni sul libero mercato; quel che, secondo Polanyi, non si è mai data è stata l'ideologia che pretende di separare la sfera economica da ogni altra sfera sociale. La stessa nozione di economia -come attività autonoma finalizzata al profitto - è tanto marginale ed eccezionale nelle società precapitalistiche, che spesso manca anche il termine (o vi sono molti termini) per separarla e distinguerla dalle altre sfere della vita sociale. E, come ha osservato Victoria Tauli-Corpuz, Presidente del Forum Permanente delle Nazioni Unite per i Popoli Indigeni, per il mondo non capitalistico il *benessere* è ancora il vivere bene, il *buen vivir*, il fare ciò che è giusto fare: «Per gli Igorot Kankana-ey (Filippine), a cui appartengo, il *gawis ay biag* (letteralmente, buona vita) implica numerosi tabù e regole, legati all'idea innata, che potremmo tradurre come "questo non si fa"» (Tauli-corpuz 2010, trad. it.: 151).

Ciò che rende *embedded* il mercato capitalistico è proprio la sua illusoria pretesa di essere *not embedded*. Qui sta l'origine del suo paradosso. Polanyi parla di pseudo-filosofia (ma anche *pseudo-humanitarianism*, *pseudo-problems*, *pseudo-liberal regimes*) non perché sia genericamente una cattiva filosofia, ma perché, come i diversi *pseudo-problemi*, è frutto di un'illusione, di quel che altri avrebbero chiamato falsa coscienza.

Noto, solo di sfuggita, che, a differenza di quanto hanno pensato alcuni suoi critici francesi (Le Velly 2008), non vi è, a questo proposito in Polanyi alcuna contraddizione, né vi sono due Polanyi: un Polanyi che pensa ogni economia come *encastrée*, e un Polanyi che descrive l'economia capitalistica di mercato come *désencastrée*. La contraddizione sta piuttosto nello stesso sistema capitalistico, nella continua, esasperata tensione fra fatti e valori, fra quel che il mercato fa e quel che dice di fare.

E prima di chiudere questa breve parentesi osservo come anche l'antica, *vexata quaestio* dell'opposizione fra approccio formalista e approccio sostantivista andrebbe ripensata in questa prospettiva. La questione nella sua forma essenziale è presto detta: per un approccio formalista i principi e le categorie elementari dell'economica sono gli stessi ovunque e la stessa classica definizione di economia come scienza che studia il comportamento umano come relazione tra fini e mezzi scarsi suscettibili di usi alternativi, è valida ieri come oggi e come domani; per contro, un approccio sostantivista dà rilievo alle varianti sociali e culturali, e contesta che uno stesso astratto modello possa essere applicato a società diverse. Quanto detto finora porta alla conclusione che anche in questo caso si tratti di una falsa opposizione, sulla quale non si dovrebbe più di tanto insistere se non fosse che alcuni allievi di Polanyi fecero dell'approccio sostantivista una sorta di bandiera della propria scuola (come, peraltro, accade sul versante opposto), finendo così per condizionare malamente l'eredità di Polanyi e per qualche tempo lo stesso dibattito sul rapporto fra economia e cultura. Leggiamo Polanyi:

Naturalmente non vi è nulla da obiettare contro la fusione dei due significati in un unico concetto, purché si sia consapevoli dei limiti del concetto così ottenuto [...]. Tuttavia, accettare il concetto composto di mezzi materiali scarsi ed economizzazione come se avesse validità universale, deve rendere molto più difficile rimuovere la fallacia economicista della posizione strategica che tuttora occupa nel nostro pensiero (Polanyi 1977, trad. it.: 43).

Quel che Polanyi dice è semplicemente che assumere in modo astratto la posizione formalista rende poi più difficile distinguere il comportamento razionale, proprio di ogni uomo, dalla razionalità propria del capitalismo. In sé la prospettiva formalista non ci dice nulla di nuovo, o meglio ci dice una cosa ovvia: che tutti gli uomini sono razionali e vale per l'economia come per ogni altro comportamento umano. «In parole povere: non comportarti come un pazzo» (ivi: 51). A ben guardare i mezzi sono sempre scarsi (e comunque – punto essenziale – non illimitati!, Polanyi 1977, trad. it.: 48; Pavanello 1993: 36) e ci sono sempre scelte da fare. E varrà sempre il principio in base al quale il primo fine che determina la scelta dei mezzi è in ogni sistema economico (diciamolo con Marx) la riproduzione del-

le condizioni di produzione della propria esistenza. Ma la relazione fra mezzi e fini (“la logica della scelta”) non si presenta mai nella sua pura astrazione: questa è l’illusione e l’inganno che ci portiamo dietro. Come la natura si presenta sempre incarnata nella cultura, così la razionalità economica si presenta sempre incarnata nelle situazioni concrete. È lì, nella storia, che la incontriamo e che la studiamo. È nella sua forma incarnata che Polanyi comincia a studiarla dal 1922, quando si pone il problema di conciliare in un’economia socialista «massima produttività» e «bisogni sociali», ed è nella sua forma incarnata che storicamente la studia nel sistema economico del mondo classico o nei sistemi economici acquisitivi. La distinzione fra le due prospettive può essere solo di metodo, può avere solo la funzione di non farci cadere nella trappola, di non assumere la logica del mercato come l’unica logica possibile.

Altra cosa è poi osservare le incertezze di Polanyi etnologo; osservare come lo stesso Polanyi non si accorga, ad esempio, di come per fuoriuscire dalla logica del presente non basti moltiplicare le forme dello scambio, ma si debba andare molto più in profondità e “moltiplicare”, ad esempio, la categoria di “socialità” e la categoria di “lavoro” (Pavanello 1993). E a scavare in questo senso, come ha più volte osservato Aria, sarebbe stata a Polanyi non poco utile la lettura della scuola sociologica francese e del lavoro di Marcel Mauss in particolare. Si tratterebbe di essere più polanyiani di Polanyi, ma questo è altro discorso. *Quandoque bonus dormitat Homerus.*

Dal punto di vista storico *The Great Transformation* si snoda esattamente lungo questa tensione fra fatti e valori, fra quel che il mercato fa e quel che dice di fare. Nella società nata dalla grande trasformazione i due piani si sostengono reciprocamente, ma si incontrano, tuttavia, con una torsione mai troppo sottolineata: il pensiero liberale fece sorgere l’illusione di una libertà senza confini, promise una «società dalla quale potere e coercizione fossero assenti e un mondo nel quale la forza non avesse alcuna funzione», ma quelle idee si formarono in una ambiente ancora preindustriale, in una società nella quale lo *status* prevale ancora sul *contractus*, dove le relazioni della *Gemeinschat* prevalgono su quelle della *Gesellschaft*. L’ideologia del mercato nacque già vecchia e costituzionalmente incapace di risolvere il problema della pratica della libertà e della democrazia in una società complessa. A una teoria economica astratta e illusoria corrisponde un’illusoria e astratta pratica della democrazia. E il difetto genetico della società borghese. È la tesi che percorre tutta l’opera di Polanyi ed è la principale ragione che lo porta ad assumere Robert Owen, rispetto ad altri utopisti, come proprio riferimento. Nell’utopista gallese, più che in ogni altro anticipatore del pensiero socialista, Polanyi riconosceva la capacità di porre il problema

della democrazia non in astratto, e non “da una sola parte”, ma come conquista generale nel contesto dei problemi economici, sociali ed etici di un ambiente urbano-industriale.

Il travolgente processo di urbanizzazione e di industrializzazione della seconda metà dell’Ottocento è lo sfondo storico sul quale questo scarto fra valori e fatti era destinato a palesarsi pienamente. Uno scarto che non poteva certo essere riempito dal miracolismo della favola di Mandeville, o dall’altrettanto miracolosa immagine della *invisible hand*, né dalla buona volontà dei riformatori; uno scarto che in poco tempo trasformò il mercato in un mostro senza volto e la promessa di libertà in alienazione e solitudine.

Il tessuto della società divenne veramente visibile soltanto al contatto con la macchina. Così la tecnologia in parte creò e in parte rivelò l’esistenza di una struttura interpersonale che ci circonda, dotata di una sua consistenza autonoma; non più un mero aggregato di persone, e nemmeno il Leviatano di Hobbes, ma una realtà inesorabile come la morte, non nelle sue forme mutevoli, ma nella stabilità della sua esistenza (Polanyi 1957/1987: 177).

Alla società dominata dal mercato Polanyi si oppone con tale forza concettuale e verbale che la bilancia sembra pendere quasi dalla parte della *Gemeinschaft*, e giustificare le accuse di romanticismo e di nostalgismo. Famoso rimane il giudizio in questo senso di Scott Cook in uno dei saggi centrali della polemica formalisti/sostantivisti (1966: 324): l’approccio polanyiano è considerato «a by-product of a romantic ideology rooted in an antipathy toward the “market economy” and an idealization of the “primitive”». E basta spingersi un po’ oltre e s’incontrano i consensi della Nuova Destra (la destra del fondamentalismo cattolico, la destra di André de Benoist in Francia, e di Marco Tarchi in Italia).

Polanyi diventa rappresentante del neo-comunitarismo. Ma anche in questo caso è bene capire la grammatica “per opposizioni” che guida il pensiero di Polanyi. Altrove, e non solo negli scritti del secondo dopoguerra, di fronte al macchinismo trionfante e al mito del progresso, Polanyi prende piuttosto le difese liberali dell’individuo, contro un astratto principio di uguaglianza.

La vita interiore dell’uomo (*the inner life*) sta per estinguersi perché egli ha perso la fiducia nella *libertà individuale* che nutriva quella vita. La sopravvivenza interiore ed esteriore richiede un realismo che ancora non possediamo. Non c’è soluzione in vista senza una riforma della nostra coscienza che postuli *la libertà di fronte alla realtà della società* (Polanyi 1957: 181, corsivo mio).

Si potrebbero citare molti, analoghi passi, ma Polanyi non è *né questo, né quello*, non sta né all’uno, né all’altro estremo. Il suo problema è di

uscire dalla logica dei «filosofi di statura inferiore», di rifiutare la logica delle «inadequate alternatives that are usually offered», «la logica del fino e non oltre il liberismo, o del tutto o niente del collettivismo, o della pura e semplice negazione dell'individualismo». Non si tratta di mediare meglio, si tratta di ridefinire i termini in modo tale da rendere evidente la possibilità di rigettare la stessa alternativa. Scrive bene Robert Morrison McIver, nella Prefazione all'edizione americana di *The Great Transformation*.

We must not abandon the principle of individual freedom but we must re-create it. We cannot restore a past society, even if the haze of history hides its evils from us; we must rebuild society for ourselves, learning from the past what lessons and what warnings we are capable of learning. Perhaps in doing so we might also bear in mind that the causation of human affairs is too deeply tangled to be wholly unraveled by the wisest minds. There is always a point where we must trust our values in action, so that the urgent forces of the present world may release themselves in new directions towards new goals [...]. Here he [every intelligent man] may gain new glimpses of a deeper faith. Here he can learn to look beyond the inadequate alternatives that are usually offered to him, the thus far and no farther of liberalism, the all or nothing of collectivism, the sheer negation of individualism, for these all tend to make some economic system the primary desideratum, and it is only as we discover the primacy of society, the inclusive coherent unity of human interdependence, that we can hope to transcend the perplexities and the contradictions of our times.

Una prefazione (purtroppo assente nell'edizione italiana) che bisogna leggere attentamente prima di affrontare il libro. McIver aveva, infatti, un'assidua frequenza intellettuale con Polanyi, di cui fu collega come docente di Scienze Politiche e Sociologia alla Colombia, e tutto lascia pensare che le parole della Prefazione siano risultato delle loro discussioni, se non suggerite dallo stesso Polanyi per evitare interpretazioni riduttive, in un senso o nell'altro, del proprio lavoro.

La prospettiva etnografico-comparativa ci aiuta a fuoriuscire dalla gabbia del linguaggio, ci indirizza per un'altra strada, ci dà conto della specificità del sistema capitalistico e lo fa liberandoci dall'evoluzionismo del materialismo volgare che la sua ideologia racchiude, ci insegna a pensare i diversi sistemi economici per quello che erano, e non per quello che si suppone mancasse loro per diventare sistemi liberisti, e ci rende palese l'inganno dei fatti nascosto nelle parole del presente. La ricerca storico/etnologica ci incalza, in primo luogo, a trovare *le differenze al di sotto di una pretesa, astratta identità della natura umana*.

Il metodo della ricerca etnologica di Polanyi (o meglio il metodo che sottostà alla lettura polanyiana delle ricerche etnologiche) si definirà negli scritti successivi, ma già in *The Great Transformation* la riflessione di

Polanyi si rivolge verso quella prospettiva e quel progetto che diverrà centrale negli ultimi scritti.

Il percorso della conoscenza, per così dire, s'inverte: l'altra faccia della prospettiva comparativa offre la possibilità di trovare *principi unificanti al di sotto delle apparenti differenze*, di fare del piano etnologico materia di *una teoria antropologica generale*. È un passaggio importante, e, forse, il nodo di tutto il libro: ma è un passaggio che richiede prudenza. Rese manifeste le torsioni dell'iperliberismo, si rischia di cadere in un nuovo teleologismo; magari nel sostenere con Rousseau, o peggio con Engels, un qualche comunismo primitivo e naturale: «In realtà i suggerimenti di Adam Smith sulla psicologia economica dell'uomo primitivo erano tanto falsi quanto la psicologia politica del selvaggio di Rousseau» (Polanyi 1944, trad. it.: 58-9).

L'incontro di queste due direzioni costituirà l'impalcatura di quello che Polanyi chiamerà «il mio sistema». Restiamo, tuttavia, al lavoro del 1944. «Al positivo» le ricerche etnologiche non ci dicono molto sulla natura umana; ne evidenziano solo pochi e generici tratti. Ci dicono che l'uomo non è per natura né *homo religiosus*, né *homo œconomicus*, quando si faccia l'errore di intendere la religione come la nostra idea di religione e l'economia come la nostra idea di economia. Ma già in *The Great Transformation* ci dicono che l'uomo si è sempre interrogato sul senso della propria esistenza, e che ha sempre avuto a che fare con i problemi della propria sussistenza; e, di certo, e principalmente, ci dicono, che l'uomo è un animale sociale, e che la socialità è stata ed è, anzi, un fattore di primaria importanza *per lo sviluppo e la sopravvivenza della specie*.

Se, infatti, una conclusione emerge più chiaramente di altre dagli studi recenti sulle società primitive, è l'immutabilità dell'uomo come essere sociale [...]. L'eccezionale scoperta delle recenti ricerche storiche ed antropologiche è che l'economia dell'uomo, di regola, è immersa nei rapporti sociali [...]. La spiegazione in termini di sopravvivenza è semplice (ivi: 61).

Più la ricerca procede più il sistema capitalistico appare a Polanyi non solo specifico, ma *exceptional* e *unnatural*. La società fondata sulla pretesa del mercato autoregolato è *innaturale* non perché etnologicamente si possa costatare l'assenza del mercato presso tutti i precedenti sistemi sociali, e non perché il mercato autoregolato sia tale “nei fatti” (la mano che regola quella legge è sempre stata molto meno “*invisible*” di quanto, la teoria abbia potuto desiderare e prevedere), ma perché la sua forza è tale da occultare la stessa natura di quei fatti, confondendo le cause con gli effetti, portando lo scontro ai i limiti stessi della natura e della specie.

Anche in questo caso, tuttavia, dobbiamo sapere intendere l'opposizione fra “libero mercato” ed “economia di piano”. Abbiamo visto quan-

to radicale sia la polanyiana nei confronti del *self-regulating market*. Non c'è argomento per il quale Polanyi usi espressioni più violente. Anche in questo caso, tuttavia, basta andare a qualche scritto degli anni del secondo dopoguerra, ai saggi sull'economia pianificata dei paesi interni al sistema sovietico, perché la prospettiva de *La Grande Trasformazione* sembri ribaltarsi: la richiesta diventa piuttosto quella di introdurre nei regimi dell'economia pianificata più libero mercato. La citazione che segue è tratta da una conferenza tenuta a Budapest nel 1963, e se ne intende, dunque, l'aspetto politico, ma riflette bene il modo di pensare di Polanyi.

Ora, mentre il capitalismo si vedrebbe costretto a introdurre elementi di pianificazione nella sua struttura eccessivamente influenzata dal mercato, il socialismo a sua volta prenderebbe in considerazione la possibilità di migliorare i risultato della pianificazione economica, introducendo certi elementi di mercato (Duczynska Polanyi 1977, trad. it.: xviii).

Polanyi usa spesso il termine “paradossale” per descrivere questo “duplicé movimento” che caratterizza la vita e la storia degli uomini. Ogni sistema contiene in sé i pericoli della propria autodistruzione e deve mettere in moto meccanismi di salvaguardia. Ma nella società capitalistica il paradosso si manifesta in maniera estrema, fino a coinvolgere la sopravvivenza della natura e della specie.

Abbastanza paradossalmente non soltanto gli esseri umani e le risorse naturali, ma anche l'organizzazione della stessa produzione capitalistica doveva essere protetta dagli effetti devastanti di un mercato autoregolantesi. Ritorniamo a quello che abbiamo indicato come un *duplicé movimento*. Esso può essere rappresentato come l'azione di due principi organizzativi nella società, ciascuno di essi ponendosi fini istituzionali specifici, avendo l'appoggio di precise forze sociali ed usando i propri metodi particolari. L'uno era il principio del liberismo economico [...] l'altro era il principio della protezione sociale che mirava alla conservazione dell'uomo e della natura [...]. Su questo paradosso se ne innestava un altro: mentre l'economia del *laissez-faire* era prodotto di una deliberata azione da parte dello Stato, le successive limitazioni al *laissez-faire* iniziarono in modo spontaneo. Il *laissez-faire* era pianificato, la pianificazione non lo era (Polanyi 1944, trad. it.: 170, 180).

Ogni sistema deve trovare un punto di equilibrio fra i vincoli sociali e le ragioni della propria sussistenza. E in questo il capitalismo non è diverso da altri sistemi. Paradossalmente il mercato aveva e ha bisogno che dall'esterno si pongano limiti alle proprie interne tensioni distruttive: ha bisogno di una controparte che impedisca, attraverso un estremo sfruttamento della forza-lavoro, una distribuzione aberrante della ricchezza e una conseguente diminuzione della domanda; ha bisogno di un potere centrale che salvaguardi i beni limitati della natura; e, infine, ha bisogno

di istituzioni che garantiscano il valore della moneta, che limitino il processo attraverso il quale la moneta-segno permette alla ricchezza fittizia di moltiplicarsi senza limiti.

Il capitalismo vive finché queste sue interne tensioni fra mercato e società trovano un qualche equilibrio: soluzioni di spirito socialdemocratico o keynesiano, nel migliore e più augurabile dei casi, ma soluzioni che Polanyi giudica alla lunga provvisorie, perché se «il laissez-faire era pianificato, la pianificazione non lo era».

La nostra tesi è che l'idea di un mercato autoregolato implicasse una grande utopia. Un'istituzione del genere non poteva esistere per un qualunque periodo di tempo senza annullare la sostanza umana e naturale della società; essa avrebbe distrutto l'uomo fisicamente e avrebbe trasformato il suo ambiente in un deserto. Era inevitabile che la società prendesse delle misure per difendersi, ma qualunque misura avesse preso, essa ostacolava l'autoregolazione del mercato, disorganizzava la vita industriale e metteva così in pericolo la società in un altro modo (ivi: 6).

Abbandonato a se stesso, o restando prigioniero «del modo in cui questa dualità dette forma alle cose: fatto e valore, empirismo e normatività, società e comunità, scienza e religione [...]» (Polanyi-Levitt, Mendell 1987: xx), il sistema è condannato a implodere. È quel che oggi si rende evidente, ma sostenitori e avversari del mercato sono spesso intrappolati nella logica generale del sistema, non sono più capaci di distinguere.

Se voi, che possedete le cose di cui le masse hanno bisogno assoluto, poteste rendervi conto di questa realtà, allora sareste in grado di salvarvi. Se foste capaci di distinguere le cause dagli effetti, di persuadervi che Paine, Marx, Jefferson, Lenin furono effetti e non cause, allora potreste sopravvivere. Ma non ne siete assolutamente capaci. Perché il possesso vi congela in altrettanti “io” e vi aliena i “noi” (Steinbeck 1940, trad. it.: 167).

Ripeness is all. La coscienza dei limiti è maturità

Sempre più negli scritti degli anni Cinquanta l'accento si sposta dalla critica economica e sociale alle conseguenze antropologiche generali del capitalismo. Negli anni trenta e durante la guerra Polanyi ha annunciato la fine della civiltà capitalistica, ma nel dopoguerra la ripresa economica torna a illudere. Il potenziamento della civiltà delle macchine, la diffusione dei sistemi di comunicazione, le nuove fonti energetiche, l'utilizzo massiccio delle risorse naturali, imprimono nuovo slancio all'economia. Grazie alla natura fittizia della ricchezza il sistema promette e distribuisce nuovi beni e consumi per tutti: illusioni, promesse e “debiti”. Per gli economisti era

il trionfo del mercato, la progressiva presa di possesso di tutti gli strati della società e di tutte le aree del mondo. Per Polanyi la nuova rivoluzione tecnologica era un prolungarsi dell'agonia: ridava spazio alle illusioni di un mondo e di un mercato senza barriere, all'utopia di superare ogni limite biologico, ogni limite posto dalla natura e dalla vita sociale. Mentre il corpo del capitalismo si estende gli agenti patogeni ne aggrediscono gli spazi più fittizi, più innaturali e per questo più deboli: lo spazio del lavoro, della natura, del denaro. E, dunque, la disgregazione sociale, la minaccia degli equilibri ecologici, il crollo delle economie costruite sulla ricchezza virtuale e illimitata delle monete-segno.

Ma oggi la preoccupazione fondamentale non ha per oggetto l'uguaglianza, la giustizia, la carità e una vita umana per i lavoratori, ma piuttosto la libertà e la sopravvivenza di tutti (Polanyi 1977, trad. it.: 16)

L'indagine si sposta sempre più verso una teoria generale delle condizioni materiali di vita della specie umana, come storia generale dell'«economia umana», come «processo istituzionalizzato di interazione che ha la funzione di provvedere ai mezzi materiali della società» (ivi: 60).

A un testo incompiuto al quale Polanyi lavorò per buona parte degli anni Cinquanta, Harry Pearson diede il titolo *Livelihood of Man, La sussistenza dell'uomo*. Titolo più che pertinente, quando non si intenda il termine *economia* in un'accezione economicistica. L'ipotesi del libro era “semplice”: un saggio sull'«economia umana», senza altri aggettivi, liberando il termine dalle costrizioni dentro le quali la storia recente lo aveva ingabbiato, un libro che ricostruisse il posto delle ragioni economiche nella storia dei sistemi sociali. Un libro che ovviamente Polanyi non portò e non avrebbe mai potuto portare a termine. Le ricerche etnologiche, però, non avrebbero avuto, come in *The Great Transformation*, solo la funzione di maschera di contrasto, ma si sarebbero dovute moltiplicare e diventare fondamento di una filosofia più generale, «la nostra concezione morale e filosofica» (Polanyi 1977, trad. it.: 27). Il lavoro sarebbe iniziato con le seguenti parole:

Quest'opera è il contributo di uno storico dell'economia agli affari mondiali in un periodo di rischiose trasformazioni. Il suo scopo è semplice: per accrescere la nostra libertà di adattamento creativo, e in tal modo aumentare le nostre possibilità di sopravvivenza, si dovrebbe riconsiderare completamente il problema dei mezzi materiali di sussistenza dell'uomo (ivi: 7).

Un libro rimasto interrotto, un libro difficile per la vastità del progetto, ma principalmente un libro che ancora una volta si sarebbe rivelato “anacronistico e profetico”, fuori tempo, se, anche nei periodi di crisi, i

suoi lettori fossero stati prigionieri di quella che chiamava «una obsoleta mentalità di mercato», quella stessa mentalità che porta oggi a una lettura economicista, prima che politico-antropologica, della crisi.

Una cosa è comunque certa: il libro non avrebbe proposto una nuova illusione. Come dicevo, anche aprendo il più possibile l'orizzonte della ricerca, spianando il territorio dall'intralcio delle parole, e tornando a mettere in rilievo l'insieme dei fatti e le loro relazioni, la natura dicotomica della vita non si risolve e non si risolvono le sue tante contraddizioni. *Is a Free Society Possible?* La risposta era già data nell'ultima pagina di *The Great Transformation*:

La scoperta della società è l'ancora della libertà. La coscienza umana è nata da limitazioni alle quali l'uomo si è rassegnato [...]. Rassegnandosi a quella realtà così come si è rassegnato alla morte, egli diventa maturo e capace di esistere come essere umano in una società industriale [...]. Impariamo che la libertà che abbiamo perso era soltanto un'illusione, mentre la libertà che acquistiamo è reale.

Rispetto al marxismo popolare (ma anche rispetto a Marx) le differenze sono molte, ma la principale sta nel riconoscere come queste opposizioni – l'opposizione fra libertà e giustizia e fra individuo e società, come tutte le altre che ne conseguono – *non siano risolvibili*. Non c'è un'utopia da realizzare, un qualche paradiso da portare in terra, che sia il paradosso consumistico o quello comunitario. Non scriveremo mai come voleva Marx nella *Critica del Programma di Gotha* (1875): «Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!». Carlo Marx, dopo gli anni Quaranta, dopo la definitiva rottura con gli utopisti, non scrisse mai di quel che sarebbe stata la “società futura”. E questo fu, anzi, uno degli aspetti decisivi dell'ingresso nella maturità della sua opera. Ne scrisse solo una volta, nel 1875, appunto, in quello scritto infelice, e fu peggio utopista di tutti gli utopisti.

La differenza rispetto al marxismo sta nel riconoscere che, se si torna dalle parole ai fatti «il mio sistema» non può mai arrestarsi e pacificarsi, ma, come la vita, è sempre un processo, «un sistema in movimento», un territorio di incontri e di scontri, un insieme di molteplici mediazioni sul piano storico come su quello antropologico. Le ragioni della storia e quelle dell'antropologia marceranno sempre insieme: abbiamo bisogno dell'una e dell'altra prospettiva, ma marceranno sorvegliandosi reciprocamente, perché non sia concesso all'una o all'altra prospettiva farsi interprete unico nel teatro delle differenze, o nel teatro delle identità.

Torniamo a lavorare sulle parole usate da Polanyi. *Paradox* è termine usato molto spesso. Paradossale è uno stato di cose che contiene in sé e alimenta il proprio contrario: paradossale storicamente è stato il tentativo di espandere la logica del mercato; paradossali sono quelle filastrocche («fa-

mous doggerel») del dottor Mandeville sulla società delle api, quell'idea balsana che dalla libertà di ognuno nasca *miraculously* la libertà di tutti; paradossale è l'idea stessa del mercato autoregolato, l'idea che gli equilibri del libero mercato possano tradursi, altrettanto miracolosamente, in equilibri sociali; paradossale è la lotta delle due classi, una lotta destinata alla lunga e oltre un certo livello, a diventare tossica e a far tracollare tutto il sistema.

Il fatto è che al paradosso non c'è soluzione. Paradossale, irrisolta e irrisolvibile, è la società dominata dal mercato capitalistico e paradossale sarà ogni società futura, a meno che non sia pensata da utopisti per esseri che stanno fuori della storia, «per angeli o demoni, per fanciulli o filosofi» (Polanyi 1977, trad. it.: 44). Per antropologi e storici la domanda sulla libertà che Polanyi si era posto negli anni di Vienna, non può che avere una non-risposta. «Bisogna riconoscere che sul piano puramente normativo il paradosso della libertà nella società resta irrisolto» (ivi: 168).

Si intende bene ora la ragione per la quale, come dicevo, Polanyi non non usa quasi mai il termine *dialectic* (solo una volta in *The Great Transformation*) e gli preferisce piuttosto *contrast*, *opposition*, *ambivalence* etc. Come forse aveva imparato in Inghilterra da Bertrand Russel, o negli Stati Uniti leggendo Bateson, davanti al paradosso ogni mediazione si rivela impossibile, l'unica cosa che si può fare è un salto di livello. È bene, dunque, che le scienze sociali, se vogliono parlare della realtà, comincino a trovare parole più semplici, non altre parole, ma parole “più ampie”, apparentemente meno tecniche, ma che permettano di rendere visibile il paradosso e, al tempo stesso, consentano di rendere più evidente la possibilità di superarlo.

Termini quali *offerta*, *domanda* e *prezzo*, dovrebbero essere sostituiti da termini più ampi, quali *risorse*, *richieste* ed *equivalenze* [...]. Una volta usciti dalla gabbia di nozioni che si contraddicono da sole, si può entrare in contatto con la realtà. (ivi: 42, corsivo mio).

Coniare nuovi termini è un vizio antico delle nostre discipline, per coprire il vuoto delle idee, o per riprovare a ingabbiare la storia. Polanyi non ci offre nuove soluzioni sociali, e non ci offre nuovi termini. Anzi, a volte sembra che tutte le definizioni offerte alla fine vadano a incontrarsi all'interno di uno stesso spazio tautologico. Le definizioni sono quanto di più ampio e semplice possibile. La migliore “economia” non ha bisogno di aggettivi che la qualifichino: diventa semplicemente «economia umana» come ricerca dei meccanismi di “equivalenza” fra “risorse” e “richieste”. E così per “socialismo”, per “libertà”, o per “democrazia”.

Bisogna usare le parole più “spaziose”, dentro le quali gli storici possa-

no riconoscere la pluralità delle forme, e i politici le molte strade possibili: parlare di “mercati” e non di mercato, osservare le molte strade verso una maggiore democrazia (ragione che spiega – come nel caso di Popper o di Wittgenstein – una sua attenzione per le vicende sovietiche, per poi prenderne decisamente le distanze).

Nei saggi degli anni Cinquanta il tema della libertà rimane centrale, ma assume una rilevanza nuova e pesante almeno per tre ragioni storiche: il diffondersi di una potenza tecnologica ben maggiore di quella sperimentata fra le due guerre; la paura di un conflitto atomico fra le due grandi potenze; il fallimento dell’esperienza del socialismo sovietico, nel quale in alcuni momenti Polanyi aveva confidato. La questione della libertà si ripropone con più immediatezza e forza.

Per un altro libro, in collaborazione con l’economista Abraham Rotstein, aveva già firmato il contratto e aveva già indicato il titolo *Freedom and Technology*.

Brancoliamo in cerca di risposte [...]. L’utopia liberale del mercato del XIX secolo, e il socialismo antiliberale dei russi, ci hanno insegnato alcune delle inevitabili alternative. Siamo alle prese con un *dilemma* (Polanyi 1957/1987: 182-4).

Ogni idealismo è messo da parte. Davanti al paradosso la risposta retorica non può essere che l’osimoro: «In ultima analisi l’individuo deve essere *costretto a essere libero*» (Polanyi 1953: 168). O detto altrimenti, la società deve essere costretta a garantire la libertà individuale:

Non c’è soluzione in vista senza una riforma della nostra coscienza che postuli la libertà di fronte alla realtà della società [...]. La libertà in una società complessa è un passaporto *inviolabile* (Polanyi 1957/1987: 182, 185).

E ossimorica è anche per Polanyi la nozione di «cultura popolare»: l’idea che il passaggio a una nuova epoca abbia come premessa e condizione il progresso della cultura, ma di una cultura che sia popolare, «senso collettivo del lavoro, della vita e della quotidianità» (Polanyi 1932/1987: 67).

In conclusione Jean Jacques Rousseau legò indissolubilmente il concetto di una società libera all’idea di una cultura popolare. La contraddizione tra libertà e egualianza solo in parte risolta nella *polis*, era destinata a diventare un problema in ogni comunità più grande della città di Rousseau (Polanyi 1953, trad. it.: 169).

Dietro quel (tanto criticato) *forced to be free* c’è gran parte della vita di Polanyi, l’impegno, da Budapest a Londra, nell’educazione degli adulti. E, per altro verso, dietro quel “passaporto inviolabile” della libertà individuale, c’è la repressione della rivolta ungherese, la dittatura del regime sovietico, il soffocamento di quei balbettii e di quelle speranze degli scrit-

tori ungheresi ai quali in quegli anni cercava nell'antologia *The Plough and the Pen* di ridare la parola.

Come Lukács aveva teorizzato in molti suoi lavori, e come la storia sovietica era destinata a dimostrare, Polanyi riconosceva il carattere efficiente della letteratura, la capacità di porre domande, di anticipare gli eventi, la forza di guidare i fatti. Ma principalmente trovava nella letteratura e nell'arte in generale la possibilità di contrapporre al processo di degrado culturale indotto da un mercato sempre più anonimo e autoreferenziale, un nuovo Occidente. *The New West* è il titolo di un altro possibile progetto di libro, un libro che avrebbe dovuto ripensare la cultura europea proprio a partire dai valori delle diverse arti, dalla letteratura, al cinema, alla pittura, alla danza. Nel materiale preparatorio per quel libro ci sono annotati in ordine alfabetico fra gli altri: Auden, Brecht, Camus, Chaplin, Gide e Lukács, Sartre, Silone, Sinclair, Steinbeck, ma anche Einstein e Russel. Si trattava di portare alla luce quel che in altra occasione aveva chiamato bergsonianamente l'*élan vital* dell'umanità, il principio naturale della sua resistenza. Scrive bene McRobbie:

Non solo Polanyi trovò nella letteratura la conferma di quanto vitale fosse nell'uomo la capacità di una visione creativa, ma altrettanto fecero alcuni dei suoi studenti e collaboratori. Così, Geroge Dalton ricorda in una sua lettera di essere stato molto influenzato dai romanzi di Romain Gary, Isak Dinesen (Karen Blixen) e Paul Medow (McRobbie, Polanyi-Levitt 2006: 98).

Una nuova versione de *The Great Transformation* sarebbe stata l'insieme di tutti questi progetti: i saggi etnologici che Dalton pubblicò nel 1968 in *Primitive, Archaic and Modern Economies*, i saggi delle sue lezioni che Pearson raccolse in *Livelihood of Man*, ma anche *Freedom and Technology*, il saggio su *Jean Jacques Rousseau*, il progetto di *New West* e molti altri.

Dicevo che negli anni Settanta leggemmo Polanyi accanto a Marcuse e Adorno. E, in effetti, negli ultimi scritti Polanyi si avvicina e anticipa i temi che di lì a poco Herbert Marcuse avrebbe sviluppato in *One-Dimensional Man*, e più in generale temi che erano propri della scuola di Francoforte e di buona parte della sociologia emigrata dall'Europa negli Stati Uniti. La strada che gli eredi francofortesi di Hegel predicavano, sembrava, tuttavia, a Polanyi interna allo stesso sistema che volevano combattere. La rivolta individualistica, la polemica antitecnologica, e anche le diverse teorie della decrescita, che pure al suo pensiero si richiamavano, dovevano sembrargli, e gli sarebbero sembrate, tanto impotenti, quanto in altri tempi gli erano sembrati inadeguati e insufficienti, e comunque interni alla natura innaturale del capitalismo, il marxismo e la lotta di classe. Il problema non stava nel recuperare la soggettività

degli individui o della classe, né nel liberare la politica, nel negare quel che la filosofia del XIX secolo aveva negato, ma nel fuoriuscire da quella logica, nel superare alla radice la dicotomia fra individuo e società, tra politica ed economia, e riconoscere quella legge antica della sussistenza umana, stravolta dalle presunzioni degli ultimi due secoli, per la quale *alla natura si comanda ubbidendole*.

Polanyi era sempre stato un accanito lettore di Shakespeare e il saggio polanyiano del 1957 su *La libertà in una società complessa* finisce con un'annotazione shakespeariana che è bene (ogni tanto) ripeterci e riscrivere a lettere maiuscole: «*RIPENESS IS ALL*» (*King Lear* Atto V, Scena II).

Le forze spirituali pronte a prendere la successione nelle nostre vite personali sono oggi disperse in una lotta donchisciottesca contro la realtà della società. Il coraggio morale rivelerà i limiti interni del progresso tecnologico e della libertà. La ricerca dei limiti è maturità.

Nei saggi antropologici che seguono *The Great Transformation* non appare più un'affermazione che in qualche modo richiami le prime parole di quel testo: *Nineteenth Century civilization has collapsed*. Più avanza nei suoi studi più il processo di superamento della civiltà di mercato gli sembra lontano e difficile. La conquista della libertà in una società complessa avrebbe richiesto un percorso molto più lungo di quanto alla fine degli anni trenta aveva supposto, e principalmente avrebbe coinvolto presto l'intera umanità. Polanyi si sarebbe riconosciuto bene nei due aggettivi con i quali l'amico di gioventù aveva caratterizzato il suo pensiero: “profetico e anacronistico”; ma avrebbe amato di più quel che di lui lasciò scritto la moglie: «Pur essendo un umanista, egli fu soprattutto un realista» (Duczynska Polanyi 1970, trad. it.: IX).

L'opposizione che il mio sistema di pensiero ha infine suscitato, è un buon segno. Mi sarebbe piaciuto durare più a lungo e prendere parte alla lotta, ma l'uomo è un essere mortale (ivi: XIX).

Note

1. Per la diffusione dell'opera di Polanyi e per una descrizione dell'Archivio Polanyi, si può vedere il sito del Karl Polanyi Institute of Political Economy della Concordia University di Montreal. Per la forte ripresa internazionale del suo pensiero si può consultare – in rete – anche il numero 38 del 2008 della rivista “*Interventions économiques/Papers in Political Economy*”, *Le renouveau de la pensée polanyienne*. La bibliografia più recente è in Dale 2010a e 2010b.

2. Ringrazio tutti i colleghi che hanno letto e commentato il testo. Un grazie particolare a Antonino Colajanni, massimo esperto di storia dell'antropologia sociale, e a Matteo Aria, ben più di me esperto di antropologia economica. Come altre volte è capitato, devo ringraziare Eugenio Testa per l'attenta lettura e per i molti suggerimenti di contenuto e forma.

Bibliografia

- Azam, G. 2006. *L'utopie de l'économie de la connaissance*, relazione al convegno CLERSE, "Anthropologues et economists face à la globalisation", in *Cahiers Lollois de Économie et de Sociologie*, Lille, Université de Lille 1.
- Baum, G. 1996. *Karl Polanyi on Ethics and Economics*. Montreal: McGill Queen's University Press.
- Berkeley, F. 2001. *Three Years in Vermont: The Writing of Karl Polanyi's The Great Transformation*. Eighth International Karl Polanyi Conference, Mexico City, November 14th.
- Bohannah, P. 1967. *Beyond the Frontier: Social Process and Cultural Change: American Museum Sourcebooks in Anthropology*. Washington, D.C.: The Natural History Press.
- Braudel, F. 1979. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV-XVIII siècle). Le structures du quotidien: le possible et l'impossible*. Paris: Colin (trad. it. 1993. *Le strutture del quotidiano. Secoli XV-XVIII*. Torino: Einaudi).
- Bücher, K. 1891. *Die Entstbung der Volkswirtschaft*. Tübingen (trad. ingl. 1901. *Industrial Evolution*. Toronto: University of Toronto Press).
- Caillé, A. 1989. *Critique de la raison utilitaire*. Paris: La Découverte (trad. it. 1991. *Critica della ragione utilitaria, Manifesto del MAUSS*. Torino: Bollati Boringhieri).
- Caillé, A. 2007. *Anthropologie du don: Le tiers paradigme*. Paris: La Découverte.
- Caillé, A. & L. L. Laville 2011. *Il sofisma economicista. Intorno a Karl Polanyi*. Milano: Jaca Book.
- Caillé, A. & A. Salsano 2004. *Mauss. Movimento antiutilitarista nelle scienze sociali Quale «altra mondializzazione»?*. Milano: Bollati Boringhieri.
- Cangiani, M. 1998. *Economia e democrazia. Saggio su Karl Polanyi*. Padova: Il Poligrafo.
- Cook, S. 1966. The Obsolete, Antii-Market Mentality. A Critique of the Substantive Approach to Economic Anthropology. *American Anthropologist*, New Series, 68, 2: 323-45.
- Carrier, J. 2005. *A Handbook of Economic Anthropology*. Northampton (MA): Edward Elgar Publishing.
- Dale, G. 2009. Karl Polanyi in Budapest: On his Political and Intellectual Formation. *European Journal of Sociology*, 50.
- Dale, G. 2010a. Positivism and Functional Theory in the Thought of Karl Polanyi, 1907-1922. *Sociology Compass*.
- Dale, G. 2010b. *Karl Polanyi: The Limits of the Market*. Cambridge: Polity Press.
- Dopsch, A. 1930. *Natural und Geldwirtschaft in der Weltgeschichte*. Vienna: Seidel and Sohn (trad. ita. 1967. *Economia naturale ed economia monetaria*. Firenze: Sansoni).
- Duczynska Polanyi, I. 1977. "Note sulla vita di Karl Polanyi", in *Livelihood of Man*, a cura di K. Polanyi. New York: Academic Press.
- Dupré, G. & P. P. Rey 1969. Réflexions sur la pertinence d'une théorie de l'histoire des échanges. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XLVI.

- Fleming, B. 2001. *Three Years in Vermont: The Writings of Karl Polanyi's The Great Transformation*, paper presented at the "Eighth International Karl Polanyi Conference", Mexico City.
- Friedman, J. 1979. *System, Structure and Contradiction in the Evolution of "Asiatic" Social Formations*. Copenhagen: National Museum of Copenhagen.
- Graeber, D. 2009. Debt, Violence, and Impersonal Markets: Polanyian Meditations. *Transformation*, 21, 3.
- Graeber, D. 2011. *Debt: The First 5,000 Years*. New York: Melville House.
- Grendi, E. (a cura di) 1972. *L'antropologia economica*. Torino: Einaudi.
- Grendi, E. 1978. *Polanyi. Dall'antropologia economica alla microanalisi storica*. Milano: Etas libri.
- Goody, J. 1996. *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press (trad. it. 1999. *L'oriente in Occidente. Una riscoperta delle civiltà orientali*. Bologna: il Mulino).
- Hann, C. & K. Hart 2009. *Market and Society: The Great Transformation Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hann, C. & K. Hart 2011. *Economic Anthropology. History, Ethnography, Critique*. Cambridge: Polity Press (trad. it. 2011. *Antropologia economica*. Torino: Einaudi).
- Joerges, C. & J. Falke (a cura di) 2011. *Karl Polanyi, Globalisation and the Potential of Law in Transnational Markets*. Oxford: Hart Publishing.
- Laville, J. L. & M. La Rosa 2008. *Ritornare a Polanyi*. Milano: Franco Angeli.
- Leroy, O. 1925. *Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive*. Parigi: Paul Guenther.
- Le Velly, R. 2008. "Uno o due Polanyi? Il problema del *désenclavement* nella Nuova sociologia economica", in Laville J.-L., La Rosa M., *Ritornare a Polanyi*. Milano, Franco Angeli.
- Malinowski, B. 1947. *Freedom and Civilization*. London: Allen & Unwin.
- Maucourant, J. 2005. *Avez-vous lu Polanyi?*. Paris: Ed. La Dispute.
- McIver, R. 1944. *Introduzione alla prima edizione americana di The Great Transformation*. New York: Rinehart.
- McRobbie, K. & K. Polanyi-Levitt (a cura di) 2006. *Karl Polanyi in Vienna*. Montreal-New York: Black Rose Books.
- Meillassoux, C. 1975. *L'economia della savana*. Milano: Feltrinelli.
- Meillassoux, C. 1977. *Terrains et théories*. Paris: Maspero.
- Mendell, M. 1990. "Karl Polanyi and Feasible Socialism", in *The Life and Work of Karl Polanyi*, a cura di K. Polanyi-Levitt. Montreal: Black Rose Books.
- Pavanello, M. 1993. *Le società acquisitive e i fondamenti razionali dello scambio*. Milano: Franco Angeli.
- Polanyi, K. 1922. Sozialistische Rechnungslegung. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 49.
- Polanyi, K. 1934. Fascism and Marxism Terminology. *New Britain*, 3, 57 (trad. it. 1987. *Fascismo e marxismo*, in *La libertà in una società complessa*, a cura di K. Polanyi).
- Polanyi, K. 1935. "The Essence of Fascism", in *Christianity and Social Revolution*, a cura di L. Lewis, L. Polanyi, K. & D. K. Kitchin. Londra: Gollancz.

- Polanyi, K. 1937. *Europe To-Day*. London: WETUC (trad. it. 1937. *Europa 1937*. Roma: Donzelli).
- Polanyi, K. 1944. *The Great Transformation*. New York: Rinehart (trad. it. 2010. *La grande trasformazione*. Torino: Einaudi).
- Polanyi, K. 1945. What Kind of Adult Education?. *Leeds Weekly Citizen*.
- Polanyi, K. 1947a. *Commentary*, 3 febbraio, 1947, in *Primitive, Archaic, and Modern Economies*. Doubleday and Company Inc., 1968.
- Polanyi, K. 1947b. Our obsolete market mentality. *Commentary*, III, 2.
- Polanyi, K., Arensberg, M. C. & A. Pearson 1957. *Trade and Market in the Early Empires* (trad. it. 1978. *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria*. Torino: Einaudi).
- Polanyi, K. 1953. *Jean Jacques Rousseau, or Is a Free Society Possible?*. Dattiloscritto inedito (trad. it. *Jean Jacques Rousseau, o è possibile una società libera?*).
- Polanyi, K. 1957. *The Machine and the Discovery of Society*, dattiloscritto inedito, datato 24 aprile 1957.
- Polanyi, K. 1960. A Galilei Kör hagyaték. *Új Látóbatár*, 3, 6.
- Polanyi, K. 1968. *Primitive, Archaic and Modern Economies*, a cura di G. Dalton, Doubleday and Company Inc. (trad. it. 1980. *Economie primitive, arcaiche e moderne*. Torino: Einaudi).
- Polanyi, K. 1977. *Livelihood of Man*. New York: Academic Press (trad. it. 1983. *La sussistenza dell'uomo, il ruolo dell'economia nelle società antiche*. Torino: Einaudi).
- Polanyi, K. 1987. *La libertà in una società complessa*. Milano: Bollati-Boringhieri.
- Polanyi-Levitt, K. & M. Mendell 1987. Karl Polanyi: His Life and Times. *Studies in Political Economy*, 22, Spring, 1987.
- Polanyi-Levitt, K. 1990. *The Life and Work of Karl Polanyi*. Montreal: Black Rose Books.
- Salsano, A. 2008. *Il dono nel mondo dell'utile*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Sobrero, A. M. 1999. *L'antropologia dopo l'antropologia*. Roma: Meltemi.
- Solinas, P. 1993. *Itinerari di lettura per l'antropologia*. Roma: CISU.
- Stanfield, R. 1986. *The Economic Thought of Karl Polanyi: Lives and Livelihood*. New York: St. Martin's Press.
- Steinbeck, J. 1940. *The Grapes of Wrath*. Steinbeck (trad. it. 2011. *Furore*. Milano: Bompiani).
- Tauli-Corpuz, V. 2010. *Indigenous People's Self-determined Development*. Baguio City: Tabtebba Foundation (trad. it. 2012. *I popoli indigeni alle soglie del Terzo millennio*. Roma: Eurilink).
- Thompson, E. 1972. Anthropology and the Discipline of the Historical Context. *Midland History*, 1, 3 (trad. it. 1981. "L'antropologia e la disciplina del contesto storico", in *Società patrizia, cultura plebea*. Torino: Einaudi).
- Zelizer, V. A. 2009. *Vite economiche. Valore di mercato e valore della persona*. Bologna: il Mulino.
- Wilk, R. 1996. *Economies and Cultures: Foundations of Economic Anthropology*. Boulder (CO): Westview Press.