

John Maynard Keynes

La fine del *laissez-faire* (1926)

Note

Questo saggio, pubblicato dalla Hogarth Press nel Luglio del 1926, si basa sulla Sidney Ball Lecture data da Keynes ad Oxford nel November del 1924 e su una conferenza all'Università di Berlino nel Giugno del 1926.

L'interesse che suscita questo saggio è duplice. Innanzitutto, per la ricchezza di informazioni storiche sull'origine dell'espressione e della mentalità del *laissez-faire*. In secondo luogo, in quanto testo politico più che economico pieno di ragionamenti fallaci e di immagini fuorvianti. Sfortunatamente, nessun personaggio di rilievo intervenne per mostrare la povertà intellettuale delle idee di Keynes, per cui il Keynesismo divenne la nuova dottrina economica e il protezionismo la ricetta politica nuovamente di moda, con conseguenze disastrose per tutti.

I

Quel modo di intendere gli affari pubblici che si compendia opportunamente come individualismo e *laissez-faire* trasse il proprio sostegno da molte diverse correnti di pensiero e modi sentire. Per più di cento anni i nostri filosofi ci dominarono perché, per miracolo, essi erano quasi tutti d'accordo, o sembravano esserlo, su quest'unico aspetto. Né ancor oggi le cose sono diverse; ma un cambiamento è nell'aria. Si odono solo confusamente quelle che furono un tempo le voci più chiare e distinte che abbiano mai educato politicamente gli esseri umani. L'orchestra di strumenti diversi, il coro di suoni distinti, indietreggia infine in lontananza.

Alla fine del secolo XVII il diritto divino dei monarchi dava luogo alla libertà naturale ed al Contratto, ed il diritto divino della Chiesa dava luogo al principio della tolleranza ed al concetto che una chiesa «è una società volontaria di persone» le quali si riuniscono «in modo assolutamente libero e spontaneo» (Locke, *A Letter Concerning Toleration*). Cinquant'anni dopo l'origine divina e la voce assoluta del dovere davano luogo ai calcoli dell'utilità. Nelle mani di Locke e Hume queste dottrine originavano l'individualismo. Il Contratto presupponeva diritti nell'individuo; la nuova etica, non essendo niente di più di uno studio scientifico delle conseguenze di un egoismo razionale, poneva l'individuo al centro. «Il solo disturbo che domanda la virtù», disse Hume «è quello del calcolo esatto ed una preferenza costante della maggiore felicità» (*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, sezione LX). Queste idee andavano d'accordo con le nozioni pratiche dei conservatori e dei giureconsulti. Esse offrivano un fondamento intellettuale soddisfacente ai diritti di proprietà ed alla libertà dell'individuo abbiente di fare ciò che gli piacesse di sé e dei suoi beni. Questo fu uno dei contributi del secolo XVIII a quell'ordine di idee nel quale ancora viviamo.

Lo scopo dell'elevamento dell'individuo era di destituire il monarca e la Chiesa; l'effetto - mediante il nuovo significato etico attribuito al contratto sociale - fu di rinforzare la proprietà e la prescrizione. Ma non trascorse gran tempo prima che i diritti della società si levassero di nuovo contro l'individuo. Paley e Bentham accettarono l'edonismo utilitario (Dice l'arcidiacono Paley: «Ometto molte affermazioni comuni circa la dignità e la capacità della nostra natura, la superiorità dell'anima sul corpo e della parte razionale del nostro essere sulla parte animale; sull'eccellenza, raffinatezza e delicatezza di alcune soddisfazioni e sulla bassezza, volgarità e sensualità di altre: giacché sostengo che i piaceri non

differiscono in altro che in continuità ed intensità». Principles of Morals and Political Philosophy, libro I, cap. VI) dalle mani di Hume e dei suoi predecessori, ma lo allargarono all'utilità sociale. Rousseau prese il contratto sociale da Locke e ne trasse la volontà generale. In ogni caso la transizione era fatta grazie alla nuova importanza data all'eguaglianza. «Locke applica il suo contratto sociale per modificare l'eguaglianza naturale dell'umanità, in quanto quest'espressione presuppone eguaglianza di patrimonio o persino di privilegi, in vista della sicurezza generale. Nella versione di Rousseau l'eguaglianza non è solo il punto di partenza, ma lo scopo finale.» (Leslie Stephen, English Thought in Eighteenth Century, II, 192).

Paley e Bentham raggiunsero lo stesso risultato, ma per vie diverse. Paley evitò una conclusione egoistica al suo edonismo attraverso un Deus ex machina. «La virtù», egli dice, «è il fare del bene all'umanità, in obbedienza alla volontà di Dio e per amore di una felicità perpetua»; ed in tal modo ricondusse l'io e gli altri alla parità. Bentham raggiunse lo stesso risultato con l'ausilio della ragione pura. Non vi è alcun motivo razionale, egli sostenne, per preferire la felicità di un certo individuo, anche sé stesso, a quella di qualsiasi altro. Quindi la massima felicità del massimo numero di persone è l'unico obiettivo razionale di condotta. In tal modo egli prese l'utilità da Hume ma dimenticò il cinico corollario di quel saggio: «Non è contrario alla ragione preferire la distruzione del mondo intero ad un graffio al mio dito. Non è contrario alla ragione per me scegliere la mia rovina completa per impedire il minimo disagio ad un indiano o altra persona a me del tutto sconosciuta. La ragione è e deve essere soltanto la schiava delle passioni e non può mai pretendere altro ufficio che servirle ed ubbidirle».

Rousseau derivò l'eguaglianza dallo stato di natura, Paley dalla volontà di Dio, Bentham da una legge matematica di indifferenza. L'eguaglianza e l'altruismo erano così entrati nella filosofia politica e da Rousseau e Bentham insieme sorse sia la democrazia sia il socialismo utilitario.

Questa è la seconda corrente - sorta da controversie ormai seppellite e condotta innanzi da sofismi da tempo respinti - della quale è ancora permeata la nostra atmosfera di pensiero. Tuttavia essa non eliminò la corrente primitiva, ma si mescolò con quella. L'inizio del secolo XIX compì l'unione miracolosa: esso armonizzò l'individualismo conservatore di Locke, Hume, Johnson e Burke col socialismo e la democrazia egualitaria di Rousseau, Paley, Bentham e Godwin (Godwin spinse tanto innanzi il laissez-faire da ritenere un male qualsiasi governo, nella qual cosa Bentham era quasi d'accordo con lui. La dottrina dell'eguaglianza diventa con lui una dottrina di individualismo estremo, confinante con l'anarchia. «L'esercizio universale del giudizio privato», egli dice, «è una dottrina di tale indicibile bellezza che il vero politico sentirà certamente una riluttanza infinita nell'ammettere l'idea di interferire con quello». Vedi Leslie Stephen, op. cit., II, 277).

Ciò non di meno sarebbe stato arduo compito per quell'età raggiungere questa armonia di opposti elementi se non fosse stato per gli economisti, i quali apparvero in primo piano invece proprio al momento giusto. L'idea di un'armonia divina fra il vantaggio privato e il bene pubblico è già evidente in Paley; ma furono gli economisti che dettero alla nozione una buona base scientifica. Supponete che attraverso il funzionamento di leggi naturali gli individui che perseguono in maniera illuminata il proprio interesse in condizioni di libertà, tendano sempre a promuovere nello stesso tempo l'interesse generale! Le nostre difficoltà filosofiche sarebbero risolte, almeno per l'uomo pratico, che può concentrare i suoi sforzi per assicurarsi le necessarie condizioni di libertà. Alla dottrina filosofica che il governo non ha alcun diritto di interferire, ed al miracolo divino che esso non ha alcun bisogno di interferire, viene aggiunta una dimostrazione scientifica che la sua interferenza è inefficace. Questa è la terza corrente di pensiero, appena visibile in Adam Smith, che era pronto in generale a concedere che il bene pubblico riposasse su «lo sforzo naturale di ogni individuo di migliorare la propria condizione», ma non sviluppata pienamente e coscientemente prima che si inizi il secolo XIX. Il principio del laissez-faire era arrivato ad armonizzare l'individualismo e il socialismo ed a fare tutt'uno dell'egoismo di Hume col massimo bene del massimo numero. Il filosofo politico poteva ritirarsi a vantaggio

dell'uomo d'affari, giacché quest'ultimo poteva raggiungere il sommo bene del filosofo perseguendo semplicemente il proprio profitto privato.

Tuttavia occorre ancora altri materiali per completare la costruzione. In primo luogo la corruzione e l'incompetenza dei governi del secolo XVIII, di cui gran parte passò in eredità al secolo XIX. L'individualismo dei filosofi politici conduceva al laissez-faire. L'armonia divina o scientifica, a seconda dei casi, fra l'interesse privato e il vantaggio pubblico conduceva pure al laissez-faire. Ma, soprattutto, l'inettitudine dei pubblici amministratori inclinava fortemente l'uomo pratico verso il laissez-faire; sentimento che non è affatto scomparso. Quasi ogni cosa che lo Stato facesse nel secolo XVIII oltre le sue funzioni minime era, o sembrava, dannosa o inutile.

D'altra parte il progresso materiale fra il 1750 e il 1850 venne dall'iniziativa privata, e non dovette quasi niente all'influenza direttrice della società organizzata nel suo insieme; così l'esperienza pratica rinforzava i ragionamenti a priori. I filosofi e gli economisti ci dicevano che per svariate e profonde ragioni la libera iniziativa privata avrebbe portato il massimo bene per il complesso delle persone. Che cosa avrebbe potuto andar meglio d'accordo con l'uomo d'affari? E poteva un osservatore pratico, guardandosi intorno, negare che i grandi progressi che distinguevano il tempo in cui viveva fossero dovuti all'attività di individui che operavano per sé medesimi unicamente? Così il terreno era adatto per la dottrina che, per motivi divini, naturali o scientifici, l'azione statale dovesse essere strettamente confinata e la vita economica, non regolata fin dove fosse possibile, fosse lasciata all'abilità e al buon senso dei cittadini singoli, animati dall'ammirevole motivo di cercare di farsi la propria strada nel mondo.

Al tempo in cui l'influenza di Paley e dei suoi simili stava svanendo, le innovazioni di Darwin scuotevano i fondamenti della credenza. Nulla poteva sembrare più opposto della vecchia dottrina rispetto alla nuova, la dottrina che considerava il mondo come l'opera del Meccanico divino e la dottrina che sembrava trarre ogni cosa dal caso, dal caos e dal passato. Ma in questo unico punto le nuove idee sostennero le antiche. Gli economisti insegnavano che la ricchezza, il commercio, le macchine erano figli della libera concorrenza, che la libera concorrenza aveva costruito Londra. Ma i darwinisti potevano andare oltre - la libera concorrenza aveva fatto l'uomo. L'occhio umano non era più la dimostrazione di un Disegno, che combinasse miracolosamente ogni cosa nel modo migliore; era il risultato supremo del caso, operante in condizioni di libera concorrenza e laissez-faire. Il principio della sopravvivenza del più idoneo poteva essere considerato come una vasta generalizzazione dell'economia ricardiana. Le interferenze socialiste divennero, alla luce di questa più vasta sintesi, non solo inefficaci, ma empie, come designate a ritardare il movimento ascendente del possente sviluppo grazie al quale noi stessi ci eravamo evoluti come Afrodite dal limo primigenio dell'oceano.

Perciò io riconduco l'unità peculiare della filosofia politica corrente del secolo XIX al successo con cui essa armonizzava scuole diverse fra loro e in guerra, unendo verso un solo scopo tutto ciò che vi era di buono. Hume e Paley, Burke e Rousseau, Godwin e Malthus, Cobbett e Huskisson, Bentham e Coleridge, Darwin e il Vescovo di Oxford, tutti, fu mostrato, predicavano praticamente la stessa cosa, individualismo e laissez-faire. Questa era la Chiesa d'Inghilterra e quelli i suoi apostoli, mentre gli economisti in gruppo erano pronti a dimostrare che la minima deviazione nell'empietà portava alla rovina finanziaria.

Queste ragioni e questa atmosfera sono le spiegazioni, lo si sappia o no - e la maggior parte di noi in questi giorni degenerati è assai ignorante in materia - del perché si avverta una inclinazione così forte in favore del laissez-faire, e perché l'azione di Stato nel regolare il valore della moneta o il corso degli investimenti o la popolazione provochi sospetti così vivi in molti animi retti. Non abbiamo letto questi autori; e considereremmo fuori di luogo i loro argomenti se essi venissero a cadere nelle nostre mani. Ciò non di meno mi immagino che noi non penseremmo come pensiamo se Hobbes,

Locke, Hume, Rousseau, Paley, Adam Smith, Bentham e la Martineau non avessero pensato e scritto come fecero. Uno studio della storia del pensiero è premessa necessaria all'emancipazione della mente; non so che cosa renderebbe più conservatore un uomo, se il non conoscere null'altro che il presente, oppure null'altro che il passato.

II

Ho detto che furono gli economisti a fornire il pretesto scientifico col quale l'uomo pratico poté risolvere la contraddizione fra egoismo e socialismo che emergeva dal filosofare del secolo XVIII e dalla decadenza della religione rivelata. Ma avendo detto ciò per amor di brevità, mi affretto a precisarlo. Questo è quanto si suppone che gli economisti abbiano detto. In realtà non si trova affatto una tale dottrina negli scritti dei maggiori autori. Questo è quanto dissero i diffusori ed i volgarizzatori, è quanto sarebbero stati condotti a credere gli utilitaristi, che ammettevano ad un tempo l'egoismo di Hume e le dottrine egualitarie di Bentham, se essi avessero compiuto una sintesi (Si può essere d'accordo con l'opinione di Coleridge, come è esposta sommariamente da Leslie Stephen, che «gli utilitaristi distrussero ogni elemento di coesione, fecero della società una lotta di interessi egoistici e colpirono alle radici l'ordine, il patriottismo, la poesia e la religione»).

Il linguaggio degli economisti si prestava ad un'interpretazione come il laissez-faire. Ma la popolarità della dottrina deve di più ai filosofi politici del tempo, con i quali le avviene di andare d'accordo, che agli economisti.

La massima laissez-faire è tradizionalmente attribuita al mercante Legendre nella sua risposta a Colbert, verso la fine del secolo XVII («Que faut-il faire pour vous aider?», chiese Colbert. «Nous laisser faire», rispose Legendre).

Ma non vi è dubbio che il primo scrittore che usò l'espressione, e l'usò in chiara connessione con la dottrina, fu il Marchese d'Argenson verso il 1751 (Per la storia dell'espressione, si veda Oncken, «Die Maxime Laisser-faire et laisser-passé», dal quale è tratta la maggior parte delle citazioni seguenti. Le richieste del Marchese d'Argenson vennero trascurate finché Oncken le pose in luce, in parte perché i passi importanti pubblicati durante la sua vita erano anonimi - Journal Économique, 1751 - e in parte perché le sue opere non vennero pubblicate complete - anche se probabilmente passarono privatamente di mano in mano durante la sua vita - che nel 1858 - Mémoire et Journal inédit du Marquis d'Argenson).

Il Marchese fu il primo a dedicarsi con passione ai vantaggi economici che si sarebbero avuti se i governi avessero lasciato libero il commercio. Per governare meglio, egli diceva, bisognerebbe governare meno («Pour gouverner mieux, il faudrait gouverner moins»).

La vera causa del declino delle nostre fabbriche, egli dichiarava, è la protezione data loro («On ne peut dire autant de nos fabriques: la vraie cause de leur déclin, c'est la protection outrée qu'on leur accorde»).

«Laissez faire, telle devrait être la devise de toute puissance publique, depuis que le monde est civilisé». «Détestable principe que celui de ne vouloir grandeur que par l'abaissement de nos voisins! Il n'y a que la méchanceté et la malignité du cœur de satisfaites dans ce principe, et l'intérêt y est opposé. Laissez faire, morbleu! Laissez faire!!».

Ed ecco pienamente sviluppata la dottrina economica del laissez-faire, con la sua espressione più fervente nel libero scambio pienamente realizzato. Le espressioni e l'idea devono essere circolate correntemente a Parigi da quel tempo in poi. Ma furono lente a stabilirsi nella letteratura; e la tradizione che le associa con i fisiocrati e particolarmente De Gournay e Quesnay, trova scarso appoggio negli scritti di questa scuola, benché essi fossero, naturalmente, propugnatori dell'armonia sostanziale fra gli interessi sociali e quelli individuali. Non è dato di trovare l'espressione laissez-faire negli scritti di

Adam Smith, Ricardo e Malthus. Adam Smith, naturalmente, era un libero scambista ed un oppositore di molte restrizioni sul commercio del secolo XVIII. Ma il suo atteggiamento nei riguardi degli Atti di Navigazione e delle leggi sull'usura dimostra che egli non era dogmatico. Anche il passo famoso su «la mano invisibile» riflette la filosofia che noi associamo con Paley piuttosto che il dogma economico del *laissez-faire*.

Come hanno fatto notare Sidgwick e Cliff Leslie, il patrocinio del «sistema ovvio e semplice della libertà naturale» da parte di Adam Smith è derivato dalla sua opinione teistica ed ottimista dell'ordine del mondo, come è esposta nella sua Teoria dei Sentimenti Morali, piuttosto che da qualsiasi proposizione dell'economia politica vera e propria (Sidgwick, *Principles of Political Economy*, pag. 20). L'espressione *laissez-faire*, credo, fu portata per la prima volta nell'uso popolare in Inghilterra da uno dei ben noti passi del Dr. Franklin (Bentham usa l'espressione *laissez-nous faire*. *Works*, pag. 440). Infatti, dobbiamo arrivare alle ultime opere di Bentham - il quale non era affatto un economista - per scoprire la regola del *laissez-faire* nella forma in cui i nostri nonni la conobbero, adottata al servizio della filosofia utilitaria. Per esempio, in *A Manual of Political Economy* (Scritto nel 1793; un capitolo venne pubblicato nella *Bibliothèque Britannique* nel 1798, e l'opera intera fu stampata per la prima volta nell'edizione di Bowring delle sue opere - 1843), egli scrive: «La regola generale è che niente dovrebbe essere fatto o tentato dal governo; il motto o la parola d'ordine del governo, in queste occasioni, dovrebbe essere: Star fermi ... La richiesta che l'agricoltura, l'industria e il commercio presentano ai governi è modesta e ragionevole come quella che Diogene fece ad Alessandro: «Togliti dal sole».

D'allora in poi furono la campagna politica per il libero scambio, l'influsso della così detta Scuola di Manchester e degli utilitaristi di Bentham, i discorsi di economisti di secondaria importanza e le storie educative della Martineau e della Marcet che fissarono il *laissez-faire* nella mente popolare come la conclusione pratica dell'economia politica ortodossa; con questa grande differenza, che, nel frattempo, essendo stata accettata l'opinione di Malthus sulla popolazione dalla stessa scuola di pensiero, il *laissez-faire* ottimista della seconda metà del secolo XVIII dà luogo al *laissez-faire* pessimista della prima metà del secolo XIX. (Si confronti Sidgwick, op. cit., pag. 22: «Anche quegli economisti che aderivano in linea di massima alle limitazioni di Adam Smith alla sfera d'azione del governo, applicavano queste limitazioni con dispiacere piuttosto che trionfalmente; non come ammiratori dell'ordine sociale presente risultante dalla «libertà naturale», ma come convinti che almeno esso fosse preferibile a qualsiasi ordine artificiale che il governo sarebbe stato in grado di sostituire a quello»).

Nelle *Conversations on Political Economy* (1817) della Marcet, Carolina si mantiene finché può in favore del controllo della spesa dei ricchi. Ma a pagina 418 deve riconoscere la sconfitta:

«Carolina. - Quanto più io imparo su questo argomento, tanto più profondamente mi convinco che gli interessi della nazione, al pari di quelli degli individui, lungi dall'essere opposti gli uni agli altri, sono nell'accordo più perfetto».

«Signora B. - Considerazioni liberali e vaste ci porteranno sempre a conclusioni simili e ci insegnano a nutrire sentimenti di reciproca benevolenza; donde la superiorità della scienza rispetto alle semplici cognizioni pratiche».

Nel 1850, le *Easy Lessons for the Use of Young People* dell'arcivescovo Whatley, che la Società per la Diffusione dell'Insegnamento Cristiano distribuiva su larga scala, non ammettevano nemmeno quei dubbi che la Signora B. concedeva a Carolina di nutrire ogni tanto. «È probabile che venga fatto più male che bene», conclude il libretto, «da quasi tutte le interferenze del governo con le negoziazioni degli uomini, affitti, compere e vendite d'ogni specie». La vera libertà è «che ognuno sia lasciato libero di disporre del proprio patrimonio, del proprio tempo e della propria forza ed abilità in qualsiasi modo egli stesso possa ritenere opportuno, purché non danneggi i suoi vicini».

In breve, il dogma si era impadronito del sistema educativo; era divenuto una massima

scolastica. Della filosofia politica, che i secoli XVII e XVIII avevano forgiata per abbattere re e prelati, era stato fatto latte per bambini ed essa era entrata nell'asilo infantile.

Finalmente, nelle opere di Bastiat, raggiungiamo l'espressione più stravagante e rapsodica della religione dell'economista. Nelle sue *Harmonies Économiques*,

«Io intraprendo», egli dice, «a dimostrare l'armonia di quelle leggi di provvidenza che governano la società umana. Ciò che fa armoniche e non discordanti queste leggi è che tutti i principii, tutti i motivi, tutte le fonti d'azione, tutti gli interessi cooperano verso un grande risultato finale... E questo risultato è l'avvicinamento indefinito di tutte le classi verso un livello sempre crescente; in altre parole, l'eguagliamento degli individui nel miglioramento generale».

E quando, come altri preti, egli traccia il suo Credo, questo suona come segue:

«Io credo che Colui che ha ordinato l'universo materiale non ha ritratto il Suo sguardo dagli ordinamenti del mondo sociale. Io credo che Colui ha combinato e fatto muovere in armonia tanto gli agenti liberi quanto le molecole inerti ... Io credo che la tendenza sociale invincibile è un'approssimazione costante degli uomini verso un livello morale, intellettuale e fisico comune e, nello stesso tempo, una elevazione progressiva ed indefinita di quel livello. Io credo che tutto quel che è necessario allo sviluppo graduale e pacifico dell'umanità sia che le sue tendenze non vengano disturbate, né venga distrutta la libertà dei suoi movimenti».

Dal tempo di John Stuart Mill economisti autorevoli hanno reagito fortemente contro tutte queste idee. «Quasi nessun economista inglese di vaglia», così si esprime il prof. Cannan, «si unirà in un attacco frontale contro il Socialismo in generale», sebbene, come egli pure aggiunge, «quasi tutti gli economisti, di vaglia o no, sono sempre pronti a cogliere manchevolezze nella maggior parte delle proposte socialiste» (*Theories of Production and Distribution*, pag. 494). Gli economisti non hanno più alcun legame con le filosofie teologiche e politiche dalle quali nacque il dogma dell'armonia sociale, e la loro analisi scientifica non li conduce affatto a conclusioni di questo genere.

Cairnes, nella conferenza di introduzione su «L'economia politica e il lasciar fare», che fu pronunciata all'University College di Londra nel 1870, fu forse il primo economista ortodosso che lanciò un attacco frontale contro il *laissez-faire* in generale. «La massima del *laissez-faire*», egli dichiarò, «non ha alcuna base scientifica, ma è tutt'al più una semplice e comoda regola pratica» (Cairnes descriveva bene la «nozione prevalente» nel seguente passo della stessa conferenza: «La nozione prevalente è che l'economia politica si prefigge di mostrare che la ricchezza può venire più rapidamente accumulata e meglio distribuita, ossia che il benessere umano può essere promosso più efficacemente, grazie al semplice sistema di lasciare la gente a sé stessa; cioè lasciando che gli individui seguano i suggerimenti dell'interesse egoistico, senza limitazioni da parte dello Stato o della pubblica opinione, purché si astengano dalla violenza e dalla frode. Questa è la dottrina nota comunemente come *laissez-faire*: e di conseguenza l'economia politica è, credo, molto comunemente considerata come una specie di versione scientifica di questa massima, una rivendicazione della libertà di iniziativa privata e della libertà di contrattazione come l'unica e sufficiente soluzione di tutti i problemi industriali »).

Questa, per gli ultimi cinquant'anni, è stata l'opinione di tutti i principali economisti. Per offrire solo un esempio, una parte del lavoro più importante di Alfred Marshall fu diretta all'indagine dei casi più notevoli in cui l'interesse privato e l'interesse sociale non sono armonici. Ciò nonostante l'atteggiamento cauto e privo di dogmi dei migliori economisti non è prevalso contro l'opinione generale che un lasciar fare individualistico è sia quanto essi dovrebbero insegnare, sia quanto essi in realtà insegnano.

III

Gli economisti, come altri scienziati, hanno scelto l'ipotesi dalla quale partono e che essi offrono ai principianti perché è la più semplice e non perché sia la più vicina ai fatti. In parte per questa ragione, ma in parte, ammetto, perché sono stati influenzati dalle tradizioni in materia, essi hanno cominciato col presupporre uno stato di cose in cui la distribuzione ideale delle risorse produttive può essere ottenuta attraverso individui agenti indipendentemente secondo un metodo sperimentale, in guisa tale che coloro che si muovono nella direzione giusta distruggano per mezzo della concorrenza quelli che si muovono nella direzione sbagliata. Ciò presuppone che non vi sia grazia né protezione per quanti indirizzano il loro capitale o il loro lavoro nella direzione sbagliata. È un metodo che porta verso l'alto i ricercatori di guadagno cui arride il successo, grazie ad una spietata lotta per la sopravvivenza, attraverso la quale si seleziona il più efficiente per mezzo del fallimento del meno efficiente. Tale metodo non tiene conto del costo della lotta, ma solo dei vantaggi del risultato finale, i quali si suppongono essere permanenti. Se lo scopo della vita è quello di cogliere le foglie dagli alberi fino alla massima altezza possibile, il modo più facile di raggiungere questo scopo è di lasciare che le giraffe dal collo più lungo facciano morire di fame quelle dal collo più corto.

Corrispondentemente a questo metodo di raggiungere la distribuzione ideale degli strumenti di produzione fra scopi differenti, vi è una supposizione comune circa il modo di ottenere la distribuzione ideale di quanto è disponibile per il consumo. In primo luogo ogni individuo scoprirà ciò di cui, fra gli oggetti possibili di consumo, egli abbisogna di più, col metodo sperimentale marginale, ed in questo modo non solo ogni consumatore verrà a distribuire il proprio consumo nel modo più vantaggioso, ma ogni oggetto di consumo troverà la propria strada fino al consumatore la cui attrattiva per esso è massima, a confronto di quella degli altri, giacché quel consumatore supererà gli altri con la propria offerta. Così, se lasciamo le giraffe a sé stesse: (1) si coglierà la massima quantità di foglie, giacché le giraffe dal collo più lungo, a forza di far soffrire la fame alle altre, arriveranno più vicine agli alberi; (2) ogni giraffa ricercherà le foglie che trova più succulente, fra quelle che può raggiungere; e (3) le giraffe il cui desiderio per una data foglia è massimo protenderanno di più il collo per raggiungerla. In questo modo saranno ingoiate più numerose e più succose foglie e ogni singola foglia raggiungerà la bocca che la giudica meritevole del massimo sforzo.

Però questa supposizione di condizioni in cui una selezione naturale illimitata porta al progresso è solo una delle due ipotesi provvisorie che, prese come verità letterali, sono diventate le due colonne che sostengono il *laissez-faire*. L'altra è l'efficacia e, in sostanza, la necessità delle occasioni di guadagni privati illimitati come incentivo al massimo sforzo. Il profitto, in un sistema di *laissez-faire*, va a vantaggio dell'individuo il quale, sia per abilità che per fortuna, si trova con le risorse produttive nel posto opportuno e al momento giusto. Un sistema che permette all'individuo abile o fortunato di cogliere l'intero frutto di questa congiuntura offre evidentemente un immenso incentivo alla pratica dell'arte di trovarsi nel posto opportuno e al momento giusto. Così uno dei più potenti fra i moventi umani, l'amore del denaro, è asservito al compito di distribuire le risorse economiche nel modo meglio calcolato per accrescere la ricchezza.

Il parallelismo già accennato, fra il *laissez-faire* economico ed il Darwinismo appare ora, come Herbert Spencer riconobbe per primo, essere molto stretto. Proprio come Darwin invocava l'amore sessuale, agente attraverso la selezione sessuale, come cooperante alla selezione naturale per mezzo della concorrenza per dirigere l'evoluzione lungo linee che dovrebbero essere tanto desiderabili che efficaci, così l'individualista invoca l'amore del denaro, agente attraverso la ricerca del profitto, come cooperante alla selezione naturale per provocare la produzione nella massima misura possibile di quanto è più fortemente desiderato, misurato in valore di scambio. Sono tanto grandi la bellezza e la semplicità di una tale teoria che è facile dimenticare come essa non derivi dai fatti concreti, ma da

un'ipotesi incompleta introdotta per amor di semplicità. A parte altre obiezioni da menzionarsi più tardi, la conclusione che gli individui agenti indipendentemente per il vantaggio proprio producano il massimo volume complessivo di ricchezza dipende da una varietà di presupposti irreali, come ad esempio che i processi di produzione e consumo non sono in alcun modo organici, che esiste una sufficiente conoscenza preventiva delle condizioni ed esigenze e che vi sono possibilità adeguate di ottenere questa conoscenza. Perciò gli economisti in genere riservano ad una fase posteriore del loro ragionamento le complicazioni che sorgono: (1) quando le unità efficaci di produzione sono grandi rispetto alle unità di consumo; (2) quando sono presenti costi generali o costi connessi; (3) quando le economie interne tendono ad estendersi al complesso della produzione; (4) quando il tempo necessario per gli adeguamenti è lungo; (5) quando l'ignoranza prevale sulla conoscenza; e (6) quando monopoli e combinazioni interferiscono con l'eguaglianza nelle negoziazioni - essi riservano, per così dire, ad una fase successiva la loro analisi dei fatti reali. Per di più, molti di quelli che riconoscono che la ipotesi semplificata non corrisponde accuratamente al fatto, concludono ciononostante che essa rappresenta ciò che è «naturale» e perciò ideale. Essi considerano l'ipotesi semplificata come benessere e le ulteriori complicazioni come malattia,

Tuttavia, oltre questa questione di fatto, vi sono altre considerazioni, abbastanza semplici, che includono giustamente il costo ed il carattere della lotta di concorrenza e la tendenza della ricchezza di distribuirsi dove non è apprezzata al massimo. Se abbiamo a cuore il benessere delle giraffe, non dobbiamo trascurare le sofferenze di quelle dal collo più corto, che sono affamate, né le dolci foglie che cadono a terra e che vengono calpestate nella lotta, né la supernutrizione delle giraffe dal collo lungo, né il cattivo aspetto di ansietà e di voracità combattiva che copre i miti visi del gruppo.

Ma i principii del laissez-faire hanno avuto altri alleati oltre ai testi economici. Deve ammettersi che essi sono stati confermati nelle menti di pensatori accorti e del pubblico ragionevole dalla misera qualità delle proposte opposte, il protezionismo da una parte ed il socialismo marxista dall'altra. Tuttavia queste dottrine sono caratterizzate ambedue non solo o non principalmente dal violare il presupposto generale a favore del laissez-faire, ma da pura debolezza logica. Sono ambedue esempi di povertà di pensiero, di incapacità di analizzare un processo e spingerlo fino alle sue conclusioni. Gli argomenti contro di essi, sebbene rinforzati dal principio del laissez-faire, non lo richiedono strettamente. Uno dei due, il protezionismo, è almeno plausibile e non ci si deve affatto meravigliare delle forze che creano la sua popolarità. Ma il socialismo marxista deve sempre rimanere un portento per gli storici del pensiero; come una dottrina così illogica e vuota possa aver esercitato un'influenza così potente e durevole sulle menti degli uomini e, attraverso questi, sugli eventi della storia. In ogni modo, le evidenti deficienze scientifiche di queste due scuole contribuiscono grandemente al prestigio ed all'autorità del laissez-faire del secolo XIX.

Né la condotta della scorsa guerra, che ha rappresentato la più notevole deviazione nell'azione sociale accentrata su vasta scala, ha incoraggiato i riformatori o eliminato pregiudizi antiquati. Vi è molto da dire da ambo i lati, è vero. L'esperienza di guerra nell'organizzazione della produzione socializzata ha lasciato alcuni che l'osservarono da vicino, ottimisticamente ansiosi di ripeterla in condizioni di pace. Il socialismo di guerra ottenne senza dubbio una produzione di ricchezza su scala assai maggiore di quanto si sia mai visto in tempo di pace, giacché, sebbene le merci ed i servizi ottenuti fossero destinati ad estinzione immediata ed infruttifera, non di meno essi erano ricchezza. Ciò nonostante la dissipazione dello sforzo era pure prodigiosa e l'atmosfera di sciupio ed il nessun riguardo al costo ripugnavano a qualsiasi carattere parsimonioso o previdente.

Infine, l'individualismo ed il laissez-faire, malgrado le loro profonde radici nella filosofia morale e politica della fine del secolo XVIII e del secolo XIX, non avrebbero potuto assicurarsi il dominio duraturo sulla condotta degli affari pubblici, se non fosse stato per la loro conformità con i bisogni e i desideri del mondo degli affari di allora. Essi davano pieno campo d'azione ai nostri eroi

d'una volta, i grandi uomini d'affari. «Almeno metà della migliore abilità del mondo occidentale», usava dire Marshall, «è occupata negli affari». Una gran parte della «più alta immaginazione» di quel tempo era così impiegata. Era sulle attività di questi uomini che erano incentrate le nostre speranze di progresso.

«Uomini di tal classe», scrisse Marshall (The Social Possibilities of Economic Chivalry, in Economic Journal - 1907, XVII, pag. 9) «vivono in visioni continuamente mutevoli, prodotte nei loro cervelli, delle varie vie che portano al loro scopo desiderato; delle difficoltà che la Natura opporrà loro sul rispettivo cammino e degli espedienti con i quali essi sperano di avere la meglio sulla sua opposizione. Questa immaginazione non gode di molto credito fra il popolo, poiché non le è concesso di abbandonarsi ad eccessi; la sua forza è disciplinata da una volontà superiore; e la sua massima gloria è di aver raggiunto grandi risultati con mezzi tanto semplici che nessuno saprà, e solo gli esperti arriveranno ad indovinare, come una dozzina di altri espedienti, ciascuno dei quali appare egualmente brillante all'osservatore frettoloso, fossero messi da parte a vantaggio di uno. L'immaginazione di un tale uomo è impiegata, come quella del maestro di scacchi, nel prevedere gli ostacoli che possono opporsi all'esito favorevole dei suoi progetti lungimiranti e nell'eliminare costantemente idee brillanti perché egli si è già reso conto delle contromisure che vi si oppongono. La sua potente forza nervosa è all'estremo opposto della natura umana da quella nervosa irresponsabilità che concepisce frettolosi progetti utopistici e che si deve piuttosto comparare alla baldanzosa faciloneria del giocatore debole che vuole risolvere alla svelta i più difficili problemi di scacchi mettendosi a muovere da sé stesso sia i pezzi bianchi che i neri».

Questo è un bel quadro del grande capitano di industria, il maestro-individualista, che serve noi nel servire sé stesso, proprio come qualunque altro artista. Ma questo, a sua volta, è un idolo che si sta offuscando; noi dubitiamo sempre più se è lui che ci condurrà per mano in Paradiso.

Questi numerosi elementi hanno contribuito al pregiudizio intellettuale corrente, alla impalcatura mentale, all'ortodossia del giorno. È scomparsa la forza costringente di molti tra i motivi originali ma, come al solito, la vitalità delle conclusioni sopravvive a quelli. Suggestire un'azione sociale per il bene pubblico alla City of London è come discutere l'Origine delle Specie con un vescovo sessant'anni fa. La prima reazione non è intellettuale, ma morale; un'ortodossia è in questione e quanto più persuasivi sono gli argomenti tanto più grave sarà l'offesa. Ciò non di meno, avventurandomi nell'antro del mostro letargico, ho tracciato almeno le sue pretese e la sua discendenza, in modo da mostrare che esso ci ha dominati piuttosto per diritto ereditario che per merito personale.

IV

Liberiamoci dai principii metafisici o generali sui quali, in varie occasioni, si è basato il laissez-faire. Non è vero che gli individui posseggano una «libertà naturale» nelle loro attività economiche. Non vi è alcun patto che conferisca diritti perpetui a coloro che posseggono o a coloro che acquistano. Il mondo non è governato dall'alto in modo che gli interessi privati e sociali coincidano sempre. Esso non è condotto quaggiù in modo che in pratica essi coincidano. Non è una deduzione corretta dai principii di economia che l'interesse egoistico illuminato operi sempre nell'interesse pubblico. Né è vero che l'interesse egoistico sia generalmente illuminato; più spesso individui che agiscono separatamente per promuovere i propri fini sono troppo ignoranti o troppo deboli persino per raggiungere questi. L'esperienza non mostra che gli individui, quando costituiscono un'unità sociale, siano sempre di vista meno acuta di quando agiscono separatamente.

Quindi non possiamo risolvere su basi astratte, ma dobbiamo trattare dei suoi meriti in particolare ciò che Burke chiamava «uno dei problemi più interessanti del legiferare, ossia determinare ciò che lo Stato dovrebbe prendere su di sé per dirigere attraverso il giudizio del pubblico e quanto dovrebbe lasciare, con la minima interferenza possibile, all'attività privata » (Citato da McCulloch nei

suoi *Principles of Political Economy*). Dobbiamo distinguere fra ciò che Bentham, nella sua dimenticata ma utile nomenclatura, usava chiamare Agenda e Non-Agenda, e dobbiamo far questo senza il previo presupposto di Bentham che l'interferenza è, nello stesso tempo, «generalmente inutile» e «generalmente dannosa». (Bentham, *Manual of Political Economy*, pubblicazione postuma, nell'edizione di Bowring -1843). Forse il compito principale degli economisti in quest'ora è di distinguere di nuovo l'Agenda del governo dal Non-Agenda; ed il compito connesso della politica è di escogitare forme di governo, nei limiti della democrazia, che siano in grado di realizzare l'Agenda. Illusterò con due esempi ciò che ho in mente:

(1) Credo che in molti casi la dimensione ideale per l'unità di controllo e di organizzazione è in un punto intermedio fra l'individuo e lo Stato moderno. Sostengo perciò che il progresso sta nello sviluppo e nel riconoscimento di enti semi-autonomi entro lo Stato - enti il cui criterio di azione entro il proprio campo sia unicamente il bene pubblico come essi lo concepiscono, e dalle cui deliberazioni siano esclusi motivi di vantaggio privato, benché possa ancora essere necessario, finché non diventi maggiore l'ambito dell'altruismo umano, lasciare un certo campo al vantaggio separato di particolari gruppi, classi o facoltà - enti che nel corso ordinario degli affari siano di massima autonomi entro le proprie prescritte limitazioni, ma siano soggetti in estrema istanza alla sovranità della democrazia quale è espressa attraverso il Parlamento.

Io propongo un ritorno, si può dire, verso concezioni medioevali di autonomie separate. Ma, almeno in Inghilterra, gli enti pubblici sono un modo di governo che non ha mai cessato dall'essere importante ed è in armonia con le istituzioni inglesi. È facile dare esempi da quanto già esiste, di autonomie separate che hanno raggiunto o si stanno avvicinando al modo cui alludo : le università, la Banca d'Inghilterra, la Port of London Authority e forse anche le compagnie ferroviarie. In Germania vi sono indubbi esempi analoghi.

Ma più interessante di questi è la tendenza delle società azionarie, quando hanno raggiunto una certa età ed una certa importanza, ad avvicinarsi alla situazione di enti pubblici piuttosto che a quella di imprese individualistiche private.

Uno degli sviluppi più interessanti ed inosservati degli ultimi decenni è stata la tendenza delle grandi imprese a socializzarsi. Arriva un momento nello sviluppo di un grosso ente - particolarmente una grossa impresa ferroviaria o di pubblica utilità, ma anche una grande banca o una grande compagnia d'assicurazioni - in cui i proprietari del capitale, ossia gli azionisti, sono quasi interamente dissociati dall'amministrazione, col risultato che l'interesse personale diretto degli amministratori nel conseguimento di grandi profitti diventa del tutto secondario. Quando si è raggiunto questo stadio, saranno più considerate dagli amministratori la stabilità generale e la reputazione dell'ente che il massimo profitto per gli azionisti. Gli azionisti devono contentarsi di dividendi convenzionalmente adeguati; ma una volta assicurato ciò, l'interesse diretto degli amministratori spesso consiste nell'evitare critiche da parte del pubblico e dei clienti della ditta. Ciò avviene in particolare quando le grandi dimensioni dell'impresa o la sua posizione semi-monopolistica la rendono molto visibile agli occhi del pubblico e vulnerabile ad un pubblico attacco. Forse l'esempio estremo di questa tendenza, nel caso di un'istituzione che teoricamente è di proprietà assoluta di alcune persone private, è la Banca d'Inghilterra. È quasi esatto asserire che non vi è classe di persone nel Regno, quanto i suoi azionisti, cui il Governatore della Banca d'Inghilterra pensi di meno quando decide circa la sua politica. I loro diritti, oltre al loro dividendo convenzionale, sono già discesi fin quasi a zero. Ma lo stesso è vero di molti altri grandi enti: col passar del tempo si vanno socializzando.

Non che questo sia puro vantaggio. Le stesse cause provocano spirito conservatore e difetto di iniziativa. Infatti abbiamo già in questi casi molti dei difetti oltre che i vantaggi del Socialismo di Stato. Ciò non di meno abbiamo qui, credo, una linea naturale di evoluzione. La battaglia del

socialismo contro il guadagno privato illimitato si sta vincendo in particolare di ora in ora. In questi campi specifici non vi è più il problema urgente, mentre questo rimane acuto altrove. Per esempio, non vi è alcuna così detta questione politica importante così sostanzialmente insignificante, così irrilevante agli effetti della riorganizzazione della vita economica della Gran Bretagna, come la nazionalizzazione delle ferrovie.

È vero che molte grandi imprese, particolarmente imprese di pubblica utilità ed altre aziende richiedenti un vasto capitale fisso, abbisognano ancora di essere socializzate. Ma dobbiamo avere concetti elastici riguardo alle forme di questo semi-socialismo. Dobbiamo avvantaggiarci in pieno delle tendenze naturali del giorno e dobbiamo probabilmente preferire società semi-autonome ad organi del governo centrale dei quali siano direttamente responsabili ministri di Stato.

Io critico il Socialismo di Stato dottrinario non perché esso cerchi di assoldare al servizio della società gli impulsi altruisti degli uomini o perché si discosti dal laissez-faire, o perché esso sottragga una parte della libertà naturale dell'uomo di crearsi una gran ricchezza, o perché esso abbia il coraggio di effettuare audaci esperimenti. Io encomio tutto ciò. Io lo critico perché non afferra il significato di quanto accade realmente; perché, in sostanza, è poco meglio della riesumazione di un piano polveroso per far fronte ai problemi di cinquant'anni fa, basato su fraintendimento di ciò che qualcuno disse cent'anni or sono. Il Socialismo di Stato del secolo XIX sorse da Bentham, dalla libera concorrenza, ecc., ed è sotto alcuni riguardi una versione più chiara, e sotto altri più confusa, proprio della stessa filosofia che forma la base dell'individualismo del secolo XIX. Ambedue insisterono al massimo sulla libertà, l'una in senso negativo, per evitare limitazioni alla libertà esistente, l'altro in senso positivo, per distruggere i monopoli naturali o acquisiti. Essi sono reazioni differenti alla stessa atmosfera intellettuale.

(2) Vengo poi ad un criterio di Agenda che è particolarmente rilevante su ciò che è urgente e desiderabile fare nel prossimo futuro. Dobbiamo tendere a separare quei servizi che sono tecnicamente sociali da quelli che sono tecnicamente individuali. L'intervento più importante dello Stato si riferisce non a quelle attività che gli individui privati esplicano già, ma a quelle funzioni che cadono al di fuori del raggio d'azione degli individui, a quelle decisioni che nessuno compie se non vengono compiute dallo Stato. La cosa importante per il governo non è fare ciò che gli individui fanno già, e farlo un po' meglio o un po' peggio, ma fare ciò che presentemente non si fa del tutto.

Non rientra nei limiti dei miei intendimenti sviluppare in questa occasione politiche pratiche. Mi limito perciò a nominare alcuni esempi di ciò che io intendo, scelti fra quei problemi sui quali mi è capitato d'aver ragionato di più.

Molti dei maggiori mali economici del nostro tempo sono frutto del rischio, dell'incertezza e dell'ignoranza. È perché certi individui sono in grado di trarre vantaggio dall'incertezza e dall'ignoranza, ed anche perché i grossi affari sono spesso una lotteria, che si creano grandi diseguaglianze di ricchezza; e questi stessi fattori sono pure causa della disoccupazione dei lavoratori o della delusione di ragionevoli aspettative commerciali e della caduta di efficienza e di produzione. Tuttavia la cura è al di fuori dell'operato degli individui; può essere nell'interesse degli individui persino di aggravare il male. Credo che la cura per tali cose si debba cercare in parte nel controllo deliberato della moneta e del credito da parte di un'istituzione centrale e in parte nella raccolta e nella diffusione su vasta scala di dati riferentisi alla situazione commerciale, compresa la piena pubblicità, obbligatoria per legge se necessario, di tutti i fatti commerciali che sia utile conoscere. Queste misure porterebbero la società ad esercitare una intelligenza direttiva attraverso alcuni organi appositi di azione su molte delle intime complicazioni delle aziende private; e tuttavia lascerebbero intatta l'iniziativa privata. Anche se queste misure si dimostrassero insufficienti, ciò non di meno ci fornirebbero una miglior cognizione di quanta ne abbiamo ora per compiere il passo successivo.

Il mio secondo esempio si riferisce al risparmio ed agli investimenti. Credo sia opportuna una certa azione coordinata di giudizio intelligente circa la misura in cui è desiderabile che la comunità nel suo complesso risparmi, la misura in cui questi risparmi debbano andare all'estero sotto forma di investimenti e la questione se l'organizzazione presente del mercato degli investimenti distribuisca i risparmi lungo i canali più produttivi dal punto di vista nazionale. Non credo che questi argomenti debbano lasciarsi interamente all'arbitrio del giudizio privato e dei profitti privati, come avviene attualmente.

Il mio terzo esempio concerne la popolazione. È già venuto il tempo in cui ogni paese richiede una ponderata politica nazionale circa la questione di quale volume di popolazione, se maggiore, eguale o minore dell'attuale sia più opportuno. E, una volta stabilita questa politica, si devono fare dei passi per metterla in atto. Può venire il tempo in seguito, in cui la comunità nel suo complesso debba dedicare attenzione alla qualità intrinseca oltre che al semplice ammontare dei suoi membri futuri.

V

Queste riflessioni sono indirizzate verso possibili miglioramenti nella tecnica del capitalismo moderno per mezzo dell'azione collettiva. Non vi è nulla in esse che sia seriamente incompatibile con ciò che mi pare sia la caratteristica essenziale del capitalismo, ossia la dipendenza da un estremo appello all'istinto del guadagno ed all'amore del denaro da parte degli individui come la forza motrice principale della macchina economica. Né io devo, così vicino al mio fine, sviarmi verso altri campi. Ciò non di meno può essere utile ricordarvi, in conclusione, che le più aspre contese e le diversità di opinione più profondamente sentite si avranno probabilmente negli anni prossimi non su questioni tecniche, in cui gli argomenti da ambo i lati sono principalmente economici, ma su quelle che, in mancanza di termini migliori, possono chiamarsi psicologiche, o, forse, morali.

In Europa, o almeno in alcune parti dell'Europa - ma non, penso, negli Stati Uniti d'America - vi è una reazione latente alquanto diffusa contro il basare la società, fino al punto in cui noi la basiamo, sul favorire, incoraggiare e proteggere i moventi di guadagno degli individui. Una preferenza per ordinare i nostri affari in modo tale da fare appello il minimo possibile al movente di guadagno, anziché il massimo possibile, non deve essere interamente a priori, ma può basarsi sul confronto di esperienze. Differenti persone, a seconda della scelta della loro professione, trovano che il movente di guadagno rappresenta una parte grande o piccola nella loro vita quotidiana, e gli storici possono narrarci di altre fasi di organizzazione sociale in cui questo movente ha rappresentato una parte assai meno importante di quella che ha attualmente. La maggior parte delle religioni e la maggior parte delle filosofie deprecano, per non dir di più, un sistema di vita influenzato principalmente da considerazioni di guadagno monetario personale. D'altronde in maggioranza gli uomini oggi respingono le idee ascetiche e non dubitano dei vantaggi reali della ricchezza. Per di più sembra loro ovvio che non si può fare a meno del movente di guadagno e che, a parte certi abusi riconosciuti, questo adempia bene la sua funzione. Come risultato l'uomo medio distrae la sua attenzione dal problema e non ha alcuna idea chiara di quanto egli idealmente pensi e senta circa tutta questa confusa materia.

La confusione di pensiero e di sentimento porta ad una confusione di linguaggio. Molta gente che in realtà condanna il capitalismo come sistema di vita, ragiona come se lo condannasse a motivo della sua inefficacia a raggiungere i propri scopi. Al contrario, i devoti del capitalismo sono spesso eccessivamente conservatori e respingono riforme nella sua tecnica, che in realtà potrebbero rafforzarlo e preservarlo, per timore che queste si dimostrassero i primi passi verso l'abbandono del capitalismo stesso. Ciò non di meno può essere prossimo il tempo in cui sarà divenuto più chiaro di adesso ciò che

andiamo dicendo circa il capitalismo come tecnica efficiente o inefficiente e ciò che andiamo dicendo come desiderabile o criticabile in sé stesso. Da parte mia credo che il capitalismo, saggiamente governato, può probabilmente essere reso più efficiente di qualsiasi altro sistema ora in vista nel raggiungere obiettivi economici, ma che in sé stesso è per molti aspetti estremamente criticabile. Il nostro problema è di far sorgere un'organizzazione sociale che sia la più efficiente possibile senza offendere le nostre nozioni di un soddisfacente sistema di vita.

Il successivo passo in avanti deve venire non da agitazione politica o esperimenti prematuri, ma dalla riflessione. Ci occorre elucidare i nostri propri sentimenti per mezzo di uno sforzo dell'intelletto. Al giorno d'oggi può accadere che la nostra simpatia e il nostro giudizio vengano a trovarsi su due lati differenti, ciò che è uno stato di mente penoso e paralizzante. Nel campo dell'azione i riformatori non avranno successo finché essi non potranno perseguire tenacemente uno scopo chiaro e definito con i loro intelletti ed i loro sentimenti in sintonia fra loro. Non vi è partito al mondo, attualmente, che mi sembri persegua scopi giusti con metodi opportuni. La povertà materiale fornisce l'incentivo al cambiamento precisamente in situazioni in cui vi è un margine assai piccolo per gli esperimenti; la prosperità materiale toglie l'incentivo proprio quando potrebbe essere prudente tentare la sorte. L'Europa difetta dei mezzi, e l'America della volontà di compiere una mossa. Abbiamo bisogno di un nuovo complesso di convinzioni che sorga naturalmente da un esame sereno dei nostri sentimenti interni in relazione con i fatti nel mondo esterno.