

UNIVERSITA' DI NAPOLI FEDERICO II
Facoltà di Lettere e Filosofia
Anno Accademico 2005-2006
Corso di laurea specialistica in Storia

STORIA
DELLA FILOSOFIA
(prof. Teodoro Tagliaferri)

*Idealismo, riforma sociale, storicismo
nell'Inghilterra vittoriana*

Appunti sul pensiero di Arnold Toynbee (1852-1883)

INDICE

I. Considerazioni introduttive

- I. 1. *Le Lectures on the Industrial Revolution*
- I. 2. *Origini del concetto di “rivoluzione industriale”: il contributo di Engels*
- I. 3. *L’idea di “rivoluzione industriale” in Inghilterra: la svolta degli anni Ottanta*

II. Il pensiero sociale

- II. 1. *Il mondo preindustriale: le “external conditions”*
- II. 2. *Il mondo preindustriale: la “inner life”*
- II. 3. *Il mondo preindustriale: l’ordinamento giuridico della vita economica, la mentalità paternalistica e lo status del lavoratore*
- II. 4. *Ambivalenza del liberalismo economico: Toynbee e Adam Smith*
- II. 5. *La rivoluzione industriale: la scissione della società inglese nelle “due nazioni” e l’immiserimento della classe lavoratrice*
- II. 6. *Toynbee e Carlyle*
- II. 7. *Lo sviluppo della democrazia e il superamento dell’antagonismo tra le “due nazioni”*
- II. 8. *Verso una nuova comunità morale: la “legge del progresso”*
- II. 9. *L’economista come filosofo della storia e “moralista pubblico”*
- II. 10. *Il ruolo di “cultura” ed “educazione” nella riunificazione sociale della nazione*
- II. 11. *Indipendenza individuale, unione sociale, comunità nazionale: Toynbee critico di Robert Owen*

III. Il pensiero religioso

- III. 1. *La libertà e lo Stato moderno*
- III. 2. *L'esperienza religiosa, l'lo ideale e l'ordinamento finalistico del mondo*
- III. 3. *La relazione ideale fra la Chiesa e lo Stato*
- III. 4. *Toynbee come "teologo liberale"*
- III. 5. *La legge del progresso e la libertà di scelta dell'uomo*
- III. 6. *Il problema della riforma ecclesiastica*
- III. 7. *Excursus: la crisi religiosa del XIX secolo e l' "ethos di Toynbee Hall"*
- III. 8. *High Church Party, Nonconformity, Broad Church Party*
- III. 9. *"A Church of intellectual freedom and a Church of the people"*

IV. Il pensiero politico

- IV. 1. *Il significato storico dello Irish Land Act del 1881 e il socialismo radicale*
- IV. 2. *La sintesi liberalsocialista di vecchio radicalismo, socialismo conservatore, socialismo oweniano*
- IV. 3. *La risposta inglese alla sfida del socialismo rivoluzionario continentale*
- IV. 4. *Il nuovo credo radicale e i doveri della classe lavoratrice*
- IV. 5. *Socialismo distributivo*

V. Lo storicismo economico

- V. 1. *Leggi naturali e leggi storiche*
- V. 2. *Il metodo storico e la polemica contro il positivismo evoluzionistico*
- V. 3. *Un caso di studio: la sparizione dei freeholders*

I. Considerazioni introduttive

I. 1. *Le Lectures on the Industrial Revolution*

Nonostante l'estrema brevità del suo itinerario biografico, Arnold Toynbee (1852-1883) dev'essere annoverato senza dubbio tra le figure più rappresentative e influenti del momento di svolta che la cultura politica del liberalismo britannico attraversa al principio degli anni Ottanta del XIX secolo. Nella sua opera, ed ancor più nella sua complessa personalità di studioso, educatore, filantropo, attivista politico ed ecclesiastico, si manifesta in maniera assai significativa il nesso che lega a) le inquietudini e le ansie di rigenerazione etica e religiosa che in questi anni si diffondono tra le fila delle nuove generazioni della *middle class* vittoriana; b) il ripensamento della "concezione individualistica della libertà" (ossia della visione del rapporto tra Stato, società e individuo abbracciata dalla tradizione lockiana e smithiana) promosso dalla scuola degli idealisti di Oxford capeggiata da Thomas Hill Green; c) i movimenti e le iniziative di riforma sociale, talune delle quali percepite da parecchi osservatori, sostenitori e critici contemporanei come "rivoluzionarie", cui il revisionismo liberale aspira a conferire una base di legittimazione filosofica; d) il coevo sviluppo, anche nell'ambito della scienza economica britannica, di tendenze storicistiche che prendono a contestare l'astrattezza e la pretesa di universalità dei dogmi e delle prescrizioni pratiche dell'economia politica classica e da cui trae ispirazione e) una riconsiderazione critica del passato nazionale volta a provvedere di una base e di un'incentivazione propriamente storiografica il riformismo liberale.

Ed appunto come prezioso documento di un siffatto cambiamento culturale, che per molti versi inaugura e contraddistingue la cosiddetta "tarda età vittoriana", facendo di essa il punto di origine di correnti di pensiero, trend intellettuali e processi socio-politici destinati a svilupparsi assai ampiamente nel corso dei primi decenni del Novecento (come, ad esempio, la teologia

“incarnazionista” anglicana, il “nuovo liberalismo” e il “socialismo liberale”, la *social history* britannica, la crescita di quello che sarà poi ribattezzato *Welfare State*), si presta ad essere studiato il celebre corso sulla storia economica inglese dal 1760 al 1840 tenuto da Toynbee agli allievi della Scuola di storia moderna di Oxford durante l’anno accademico 1881-82 e pubblicato nel 1884, dopo la drammatica morte del giovanissimo tutor del Balliol College, con il titolo di *Lectures on the Industrial Revolution of the Eighteenth Century in England*, del quale solo molto di recente è divenuta accessibile una edizione italiana (*La rivoluzione industriale*, Odradek, Roma, 2004). Occorre precisare che il testo ora tradotto in italiano non fu redatto personalmente da Toynbee, ma dai suoi allievi William Ashley e Henry Bolton King, che si avvalsero sia di materiali utilizzati da Toynbee per il suo corso, sia di appunti presi a lezione da loro stessi e da altri colleghi. Secondo la testimonianza della moglie Charlotte, durante i suoi due ultimi anni di vita Toynbee era andato raccogliendo materiali per scrivere una dettagliata storia della grande trasformazione verificatasi nella vita economica inglese alla fine del Settecento, che si sarebbe dovuta chiamare per l’appunto *The Industrial Revolution*. Nel corso svolto tra l’ottobre dell’81 e il maggio o il giugno dell’82 Toynbee impiegò i risultati delle ricerche intraprese a tal fine soprattutto nell’approntamento delle prime lezioni. L’intera opera, di conseguenza, e in particolare le ultime lezioni, nelle quali, dato lo scarso tempo a disposizione, Toynbee si era limitato a tracciare uno scarso profilo dell’evoluzione parallela della storia economica e della storia del pensiero economico, presenta un carattere fortemente sintetico se non sommario. Discorso a parte merita la lezione V, una delle più importanti del libro (cfr. *infra*, V. 3), sulla *Decadenza della classe dei piccoli proprietari terrieri*, che è in realtà il frammento di un saggio autonomo, opportunamente inserito dai curatori all’interno di quella che intende essere la ricostruzione della “rivoluzione industriale e *agraria* che ebbe luogo tra la fine del XVIII e l’inizio del XIX secolo”.

Il corso sulla rivoluzione industriale, di cui è disponibile adesso la versione italiana e che nella lunga storia editoriale delle *Lectures on the Industrial*

Revolution è stato spesso pubblicato separatamente, non costituisce peraltro che la prima parte del volume così intitolato, il quale ha per sottotitolo *Popular addresses, notes, and other fragments*: soltanto se lo si considera nel suo complesso il libro rende piena giustizia alla straordinaria ampiezza e articolazione degli interessi di Toynbee. I materiali che integrano le lezioni propriamente dette sono: 1) l'incompiuto saggio in due parti su *Ricardo and the Old Political Economy*, scritto nel 1879, rappresentativo dell'incompiuto approccio polemico di Toynbee alla tradizione smithiana e all'indirizzo deduttivo ad essa impresso dall'autore dei *Principles of Political Economy and Taxation*; 2) i tre "discorsi popolari" a) *Wages and Natural Law* (1880), dove la critica toynbiana si incentra più particolarmente sulla teoria ricardiana del salario, b) *Industry and Democracy* (1881), dedicato al benefico influsso esercitato secondo Toynbee dal processo di democratizzazione sull'evoluzione delle "relazioni industriali" in Inghilterra, c) *Are Radicals Socialist?*, il suo principale scritto politico; 3) il *paper The Education of Co-operators*, letto al Congresso del movimento cooperativo svoltosi a Oxford nel 1882 e documento del duplice interesse di Toynbee per la cooperazione e la *workers' education*; 4) la traccia del discorso su *The Ideal Relation of Church and State*, tenuto da Toynbee in occasione di un meeting privato svoltosi nel 1879 al Balliol College e principale documento del suo impegno nel movimento per la riforma ecclesiastica, integrato dal testo di un "foglio volante", *The Church and the People*, redatto da Toynbee per popolarizzare la causa della *Broad Church* tra le fila della classe lavoratrice; 5) una serie di annotazioni ed appunti su argomenti vari quali *Religion, Immortality and the End of Life, Church and State, Competition, Individualism and Socialism* ecc. Le prime edizioni delle *Lectures* contengono infine anche 6) le due conferenze dedicate da Toynbee nel gennaio del 1883 alla critica di *Progress and Poverty* di Henry George (*Mr. George in California* e *Mr. George in England*, omesse a partire dalla *new and cheaper edition* del 1908).

Il titolo dato alle *Lectures* dai curatori suggerisce l'opportunità di un altro paio di precisazioni preliminari, riguardanti la delimitazione temporale (*The Industrial*

Revolution of the Eighteenth Century) e geografica (*in England*) del loro oggetto. Per ciò che riguarda quest'ultimo aspetto, va rilevato che Toynbee tratta in effetti la rivoluzione industriale principalmente come un grande evento della storia nazionale inglese, dando alle sue implicazioni storico-universali un rilievo molto minore di quello che esse assumono, ad esempio, nell'interpretazione marx-englesiana (cfr. *infra*). Quanto alla cronologia prescelta da Toynbee, si è già precisato che il periodo considerato nel corso del 1881-82 va in realtà dal 1760 al 1840. Mentre il 1760 non è un anno che, dal punto di vista di Toynbee, abbia un qualche speciale rilievo nella storia economica e sociale dell'Inghilterra, ma soltanto la data dell'ascesa al trono di Giorgio III di Hannover, adottata da Toynbee come comodo termine convenzionale di riferimento per indicare la vigilia della rivoluzione industriale, i primi anni Quaranta del secolo successivo sono invece quelli nei quali imperversa la gravissima "crisi" cui le conseguenze "disastrose e terribili" della trasformazione economica hanno condotto il Paese, giunto sull'orlo di "una rivoluzione sociale" percepita dai contemporanei come oramai "inevitabile". Ciò non significa affatto però che la narrazione toynbiana si chiuda su una nota di cupo pessimismo, tale da proiettare sull'evento narrato l'ombra di una valutazione complessivamente negativa. Chi, come Martin Wiener, ha scorto nelle *Lectures* l'archetipo di una tradizione interpretativa "pessimistica" e "anti-capitalistica", che mette sotto accusa la rivoluzione industriale come il momento in cui la storia inglese avrebbe imboccato "il cammino sbagliato", non si è preoccupato di chiarire in che modo una simile lettura dell'opera possa conciliarsi con il fatto che essa termina con la descrizione del superamento della crisi degli anni Quaranta e del successivo miglioramento delle condizioni materiali e morali delle classi lavoratrici nonché dei loro rapporti con la classe imprenditoriale. Nella lezione XIV, dedicata a *The Future of the Working Classes*, lo sguardo di Toynbee sul passato economico della nazione inglese oltrepassa infatti il 1846, anno della svolta liberoscambista cui egli attribuisce il merito della fuoriuscita del Paese dalla crisi d'inizio decennio, per giungere sino al presente e per protendersi anzi verso l'avvenire, e la ricostruzione storiografica è posta

manifestamente al servizio dell'ottimistica prospettiva riformista, "socialista radicale", di cui egli, nei suoi coevi interventi politici, si sta facendo patrocinatore.

1. 2. *Origini del concetto di "rivoluzione industriale": il contributo di Engels*

Se le *Lectures* hanno titolo a venire considerate un "classico" del pensiero storico contemporaneo, e in particolare della storiografia economica e sociale britannica, ciò si deve innanzitutto alla funzione determinante che hanno svolto nella genesi e nella fortuna del concetto di "rivoluzione industriale". Non è esatto d'altronde né che Toynbee abbia coniato l'espressione "rivoluzione industriale", a noi oggi così familiare, né, come si legge nella quarta di copertina della edizione italiana, che le *Lectures* siano "il testo (...) in cui è stato avanzato e definito il concetto di 'rivoluzione industriale' nella storiografia economica" (ma nel risvolto di copertina è affermato più correttamente che esse "contribuirono in modo decisivo alla diffusione del concetto di 'rivoluzione industriale'"). E' possibile semmai sostenere che il libro di Toynbee è "il primo (...) a impiegare l'espressione nel titolo", che esso ha influito in misura determinante, in quanto primo resoconto storiografico più o meno compiuto del fenomeno, sul suo costituirsi in oggetto di indagine scientifica, e che ha concorso non poco, in virtù del suo straordinario successo editoriale, a popolarizzare il tema ben oltre i confini del mondo accademico (nella *Prefatory Note* dell' "edizione economica" del 1908 si dice che quest'ultima "è stata richiesta dall'uso crescente del libro come autorità nel campo dello studio del periodo indicato dal suo titolo e dall'apprezzamento manifestato nei riguardi dell'intero suo contenuto da parte dei lavoratori istruiti (*on the part of the educated working men*)", ossia coinvolti nel movimento per la *workers' education*).

Ma tutto ciò non deve far perdere di vista che il concetto di "rivoluzione industriale" (come pure la correlativa espressione) *preesiste* alle *Lectures*, e che il ruolo giocato da Toynbee consistette piuttosto nel recepire e adattare una

nozione già in uso da parecchi decenni sul Continente a un contesto culturale profondamente diverso da quello nel quale essa era sorta, dando vita a una sua versione specificamente insulare e a un approccio interpretativo, proseguito dall'opera dei coniugi John e Barbara Hammond, fortemente condizionato da un'opzione valoriale di tipo neo-liberale (o liberalsocialista) anziché socialista rivoluzionaria. Le più accreditate ricostruzioni della storia della storiografia della rivoluzione industriale concordano infatti nel sottolineare il paradossale ritardo con il quale l'evento doveva essere tematizzato e problematizzato proprio nel paese dove esso aveva avuto origine e nell'individuare il primo autore che abbia fatto ricorso con qualche sistematicità all'idea di "rivoluzione industriale", secondo un'accezione intesa a dare pieno risalto alla sua portata globale e storico-universale, in Federico Engels: nello Engels autore della celebre inchiesta sulla *Condizione della classe operaia in Inghilterra* (1845) e, prim'ancora, del lungo saggio-recensione su *Past and Present* di Thomas Carlyle pubblicato nel 1844 nei "Deutsch-Französische Jahrbücher" (la rivista radicale edita a Parigi da Karl Marx e Arnold Ruge) e nel "Vorwärts".

E' però in Francia che l'espressione "rivoluzione industriale" sembra essere entrata per la prima volta nel parlare comune. Negli anni Venti e Trenta del XIX secolo non è infrequente il parallelo tra gli eventi politici del 1789 e del 1830 e la "Grande Révolution Industrielle" determinata dalle innovazioni tecniche che si era cominciato anche lì a introdurre nell'attività manifatturiera. Sempre tra la Francia e il Belgio inizia nello stesso periodo a farsi strada un uso dell'espressione volto a porre l'accento sulle più vaste implicazioni sociali delle invenzioni: nella *Histoire de la economie politique en Europe* pubblicata nel 1837 da Jerome Adolph Blanqui si parla, ad esempio, della "rivoluzione industriale" che alla fine del Settecento "si impossessò dell'Inghilterra"; nel 1839, in un capitolo del suo *De l'industrie en Belgique* specificamente consacrato a *La Révolution industrielle*, il belga Natalis Briavoine sottolinea come in Inghilterra, a partire dagli anni Settanta del XVIII secolo, "la rivoluzione industriale avesse assunto un carattere ben determinato", con conseguenze di ordine non soltanto materiale, ma anche politico e morale. Si

capisce perciò come Engels, nel 1845, potesse scrivere che era divenuto “ben noto” che le innovazioni introdotte nell’industria tessile, accoppiate all’impiego della macchina a vapore, avevano dato origine a una “rivoluzione industriale”.

Il decisivo contributo di Engels alla storia dell’idea di “rivoluzione industriale” consiste nel nuovo ed amplissimo significato che egli immette in un’espressione già divenuta di uso corrente. Almeno sul Continente, perché l’Inghilterra si rivela restia ad adottare non solo il concetto, ma anche l’etichetta di “rivoluzione industriale” invalsa altrove per designare i cambiamenti economici e sociali che pure hanno in essa il loro principale teatro. Non mancano naturalmente sporadiche eccezioni: in una delle principali fonti di Engels, *The Manufacturing Population of England* di Peter Gaskell (1833), si parla delle conseguenze della “applicazione del vapore al macchinario industriale” come di “una delle più sconvolgenti rivoluzioni mai prodottesi nella condizione sociale e morale di una grande nazione”. Ma ad influenzare più profondamente il quadro a tinte fosche delle condizioni della classe operaia di Manchester dipinto da Engels con animo colmo di indignazione nella sua celebre inchiesta del ’45, che fa parte del profluvio di commenti di testimoni stranieri sul contrasto tra ricchezza e povertà osservabile nelle città inglesi provocato dalla crisi dei primi anni Quaranta, è soprattutto il Carlyle di *Past and Present*: la sua eloquente caratterizzazione polemica delle conseguenze umane e sociali dell’avvento della “Machine Society”, in cui l’individuo stesso è degradato a ingranaggio, e dello spirito acquisitivo che informa l’atteggiamento verso la vita in un mondo nel quale la logica prevalente nelle relazioni interpersonali è divenuta quella del *cash-payment* (su tutto ciò, cfr. *infra*).

Nella visione del giovane Engels, nella quale si coglie l’influsso della visionaria filosofia teleologica della storia dell’hegeliano di sinistra Moses Hess, il quale aveva reinterpretato in chiave rivoluzionaria e attivistica la filosofia della storia di Hegel (*La storia sacra dell’umanità*, 1837, *La triarchia europea*, 1841), la rivoluzione industriale inglese si presenta con il carattere di una trasformazione rapida e improvvisa che ha investito la totalità della “società civile” e che assume

un rilievo storico-universale: l'Inghilterra è infatti la "terra classica" di una delle tre grandi "rivoluzioni" – quella economica – destinate a concorrere alla finale emancipazione del genere umano, così come la Francia lo è della rivoluzione politica e la Germania della rivoluzione filosofica. La distruzione dell'Inghilterra feudale rimpianta da Carlyle, nella quale peraltro una popolazione lavoratrice prevalentemente rurale aveva vegetato in un'idillica apatia, e la degradazione degli operai da uomini a *hands* (mani) denunciata in *Past and Present*, divengono per Engels il prezzo da pagare perché si creassero le condizioni di tale palingenesi: "l'aspetto più importante del XVIII secolo in Inghilterra fu la creazione ad opera della Rivoluzione industriale del proletariato", ossia del soggetto destinato a diventare il protagonista di una inevitabile rivoluzione sociale instauratrice del comunismo. La crisi storica correntemente designata "rivoluzione industriale" viene cioè concepita da Engels come momento centrale di un movimento dialettico destinato a compiersi in un futuro nel quale l'umanità realizzerà se stessa dopo essere passata attraverso la necessaria negatività di una fase di radicale auto-alienazione, corrispondente appunto alla terribile condizione dell'Inghilterra descritta da Carlyle.

I. 3. *L'idea di "rivoluzione industriale" in Inghilterra: la svolta degli anni Ottanta*

Se si prescinde da sporadici usi del termine come quelli cui si è fatto cenno, è possibile affermare che l'idea di una "rivoluzione industriale" rimase a lungo profondamente estranea al paese che l'aveva sperimentata. Per chiarire come e perché a partire dagli anni Ottanta essa entrasse invece trionfalmente e durevolmente, con Toynbee, nella coscienza storica dell'Inghilterra, è necessario interrogarsi sui motivi di tale stupefacente ritardo, e in particolare della sua assenza sia dalle fonti inglesi utilizzate da Engels, sia dalle opere degli storici della prima metà del XIX secolo, sia dal romanzo sociale di tipo dickensiano, sia dalla retorica di movimenti radicali come il cartismo e dalla letteratura della protesta

sociale, sia dalla letteratura celebrativa dei successi del macchinismo e dei capitani d'industria (Babbage, Ure, Smiles), ossia propria da quei documenti che pure serbano la vivida traccia dell'esperienza vissuta della grande trasformazione sette-ottocentesca. Le rarissime eccezioni, peraltro solo apparenti, sono costituite dagli scritti di economisti che mutuano l'espressione, con tutta probabilità, dall'uso francese. Nei suoi *Principi di economia politica* (1848), ad esempio, John Stuart Mill, trattando degli effetti dell'espansione del commercio sullo sfruttamento di risorse in precedenza inutilizzate, si limita ad osservare affatto genericamente che l'ampliamento del mercato estero provoca talora "una completa rivoluzione industriale".

La ragione di fondo del ritardo sembra risiedere nel fatto che nella cultura inglese, a differenza che nella cultura tedesca, le reazioni alle trasformazioni economiche e sociali cominciate alla fine del Settecento non trova modo di saldarsi con una visione teleologica del processo storico capace di conferire ad essi valore di crisi epocale funzionale alla realizzazione di un ulteriore stadio dell'evoluzione umana, che ne rappresenta il superamento. Nella misura in cui coloro che in Inghilterra esprimono la loro reazione ai cambiamenti che altrove vengono concettualizzati come una "rivoluzione industriale" richiamandosi alla storia, essi inclinano alla produzione di immagini nostalgiche di un passato mitico, collocato per lo più in un Medioevo idealizzato e caratterizzato dal rispetto di valori come l'onore personale, il dovere delle classi superiori di prendersi cura di quelle inferiori, la fedeltà del "dipendente" al suo "protettore", e dunque dall'ordine e dalla stabilità sociale. Una fortissima componente di siffatto medievalismo sociale è insita sia nell'atteggiamento di Carlyle, che in *Past and Present* mette il Presente industriale sfavorevolmente a confronto con un Passato simboleggiato dalla comunità monastica governata dal saggio abate Samson all'insegna del paternalismo feudale e dello spirito di servizio cristiano, che nei romanzi di B. Disraeli, ispirati al socialismo conservatore della Giovane Inghilterra. Nella sua versione radicaleggiante (ad esempi negli scritti di William Cobbett)

questa utopia passatista prende l'aspetto di un mondo agrario popolato di prosperi contadini "indipendenti".

Accanto alla scarsa presa esercitata sull'animo degli inglesi dalle filosofie necessitaristiche e teleologiche della storia d'impianto dialettico, alimentate sul Continente dall'idealismo romantico, un altro fattore che deve avere ostacolato o ritardato fin verso gli anni Ottanta il diffondersi dell'idea che l'Inghilterra avesse sperimentato una "rivoluzione industriale" va individuato nell'eccezionalismo insulare, ossia nella diffusa convinzione che l'Inghilterra fosse in qualche modo immune da quel tipo di mutamento storico accelerato e violento, accompagnato da eccessi di ogni genere, che è associato alla nozione di "rivoluzione". L'antitesi tra un'Europa, e in particolare una Francia, proclivi al cambiamento rivoluzionario e un'Inghilterra felicemente ignara delle oscillazioni da un estremo all'altro (dalla rivoluzione alla reazione) che a questa forma di cambiamento storico inevitabilmente si accompagnano costituisce un vero e proprio luogo comune della retorica pubblica ottocentesca: l'ultima rivoluzione che l'Inghilterra avesse conosciuto si era verificata nel lontano 1688, e anche allora, come sottolineato da Thomas B. Macaulay nella sua fortunatissima (sia in patria che all'estero) *History of England* (1848-1861) essa si era svolta secondo modalità pacifiche che l'avevano resa peculiarmente "Gloriosa" rispetto alle rivoluzioni che avevano avuto per teatro il Continente dal 1789 in avanti. A sua volta, l'eccezionalismo insulare riflette l'autocompiacimento dei vittoriani, fiduciosi, specie dopo il mancato coinvolgimento dell'Inghilterra nel Quarantotto europeo, nella superiorità inarrivabile della posizione economica e politica raggiunta dal loro paese rispetto ai vicini continentali. Né va dimenticato che anche prima del Quarantotto i movimenti politici più radicali, come il cartismo, non erano mai fuoriusciti dall'alveo di una prassi riformistica, rivelandosi poco accessibili al messaggio delle ali rivoluzionarie e al sentimento apocalittico di una imminente palingenesi sociale.

Benché dunque il termine "rivoluzione" fosse non di rado impiegato in Inghilterra per designare le innovazioni tecniche introdotte nell'attività manifatturiera e talora anche talune loro conseguenze economiche (ad esempio il

cambiamento verificatosi nella gerarchia d'importanza delle forme di proprietà), la sua associazione con gli eventi europei del 1789, del 1830 e del 1848 rendeva improbabile che esso venisse riferito al loro impatto complessivo sulla società inglese: impatto che era ben lungi dall'essere percepito come una sfida rivoluzionaria allo stato di cose esistente¹.

Quali cambiamenti d'atmosfera culturale resero possibile, negli anni Ottanta, l'acclimatarsi al suolo britannico di una versione locale, quanto meno, dell'idea continentale di "rivoluzione industriale"? La risposta va individuata nell'acuto senso di una possibile "decadenza nazionale", assoluta o relativa, alimentato anzitutto dall'andamento del ciclo economico e dal mutare dello scenario internazionale. Con l'inizio della Grande Depressione (1873-1896), all'euforia che aveva contrassegnato gli anni del boom medio-vittoriano (1850-1873) subentrano un diffuso scetticismo circa l' "efficienza" del sistema industriale del Paese e una diffusa preoccupazione per le sorti di una società, di uno Stato e di un Impero che si riscoprono vulnerabili a fenomeni quali, in primo luogo, il calo dei profitti e la crescente competizione sui mercati mondiali di aggressive potenze economiche emergenti come la Germania; in secondo luogo, la povertà, la disoccupazione di massa, il lavoro sottopagato, le crescenti manifestazioni di malcontento popolare e tensioni nella sfera delle relazioni industriali, che ripropongono la *condition of England question* formulata al principio degli anni Quaranta da Carlyle (cfr. *infra*) in un contesto di politica interna e di politica estera segnato dall'avanzare del processo di democratizzazione e dalle nuove minacce all'equilibrio europeo, e dunque alla sicurezza nazionale, provenienti dalla formazione del *Reich* bismarckiano. Le impegnative sfide che il Paese si sente chiamato a fronteggiare per conservare la prosperità, la stabilità interna, il rango

¹ Almeno un cenno meritano le difficoltà di ordine linguistico che concorsero ad ostacolare l'ingresso nell'uso corrente dell'espressione "rivoluzione industriale" in Inghilterra, dove il sostantivo "industry" e l'aggettivo "industrial" continuarono a lungo a designare, rispettivamente, la virtù dell'"industriosità" e il settore secondario, se non le forme di organizzazione di qualsiasi tipo di attività economica, *in senso generale*; in relazione alle specifiche novità introdotte nella sfera produttiva dalla "rivoluzione industriale", si preferiva parlare di "fabbriche" (*factories, mills*) e "sistema manifatturiero".

internazionale, sollecitano risposte che fanno degli anni Ottanta un decennio fecondo di importanti innovazioni politico-culturali: il “nuovo imperialismo”, che trova la sua principale espressione sul piano intellettuale in un’altra grande opera storiografica nata da un corso universitario tenuto nell’anno accademico 1881-1882, e dunque esattamente coevo alle *Lectures toynbiane*, *The Expansion of England* di J. R. Seeley; il neo-mercantilismo, che aspirando a dar soluzione ai problemi economici dell’Inghilterra tramite la creazione di un’area di preferenza imperiale protetta da barriere doganali riflette un’incipiente disillusione verso il *laissez-faire*; il composito movimento per la riforma sociale, di matrice liberale ed estrazione borghese, che trae ispirazione dalla filosofia politica degli idealisti di Oxford, dall’etica cristiano-protestante, dal sentimento populistico di corresponsabilità nelle sofferenze dei membri della società più svantaggiati che si diffonde largamente, nel “decennio della resipiscenza” (così sono stati talora definiti gli anni Ottanta), nei ranghi della *middle class*. Ed è appunto nell’ambito di questo riformismo liberale che maturano, in un momento di crisi dell’insularismo e dell’eccezionalismo inglese, la ricezione e rielaborazione del concetto di “rivoluzione industriale”.

Uomo di profonda sensibilità religiosa, allievo diretto di Green e al pari di lui impegnato a mettere in pratica i principi del proprio “idealismo civico” partecipando alla vita politica di Oxford nelle fila del locale partito liberale, riformatore non restio al personale coinvolgimento nel concreto lavoro filantropico, Toynbee non tiene certo nascosto di essersi volto all’economia e alla storia per una finalità pratica, per farne un’arma nella lotta contro i mali che affliggono la società inglese e sollevare le classi povere a “una vita più nobile”. Mentre appare verosimile che egli abbia desunto l’espressione “rivoluzione industriale” da precedenti autori inglesi come Mill o William Stanley Jevons, non vi è dubbio che Toynbee sia stato il primo a darle, in Inghilterra, un significato di ampiezza comparabile a quello marx-engelsiano. Non è agevole determinare se e in quale misura egli sia stato in ciò influenzato dagli stessi Marx e Engels, di cui conobbe almeno alcune delle opere principali. Tra gli studenti universitari inglesi

d'inizio Novecento pare fosse divenuto corrente il seguente motto di spirito: "Chi inventò l'espressione 'rivoluzione industriale'? Toynbee, che la prese da Marx". Quel che è certo, però, è che nella rielaborazione toynbiana il concetto di "rivoluzione industriale" si distacca nettamente dalla interpretazione datane da Engels, la cui "prima versione inglese", come ha osservato D. C. Coleman, è da individuare semmai in uno scritto del marxista H. M. Hyndman, *La base storica del socialismo in Inghilterra*, pubblicato nel 1883.

Nella versione di Toynbee la rivoluzione industriale, scaturita dall'azione congiunta dell'innovazione tecnologica e delle idee liberiste di Adamo Smith, diviene una trasformazione di portata sconvolgente, che si abbatte su un'Inghilterra ancora prevalentemente rurale, "medioevale", "feudale", e il cui aspetto essenziale è la ricostruzione di tutti i rapporti umani e sociali in base alla logica della "competizione" più sfrenata. Ma i risultati catastrofici che l'avvento della società di mercato produce (degradazione delle condizioni di vita di larghe parti della popolazione, reciproco estraniarsi delle classi industriali) non sono affatto, per Toynbee, il preludio a una inevitabile rivoluzione sociale, bensì la conseguenza di patologie e di squilibri correggibili, anzi già parzialmente corretti nel corso dei decenni successivi. Il successo dell'interpretazione toynbiana, attestato dalla fortuna editoriale delle *Lectures* e favorito dalla personalità carismatica del loro autore, è da attribuire in primo luogo alla sua capacità di proporre un'immagine critica del passato nazionale in pari tempo satura dell'indignazione profetica di Carlyle e funzionale a una strategia riformista che si prefigge di sanare i mali che la società inglese ha ricevuto in eredità dalla rivoluzione industriale tramite l'uso consensuale del potere pubblico democratico, e perciò peculiarmente congeniale al punto di vista dei riformatori liberali.

Non va dimenticato che, all'indomani della morte, la breve esistenza dell'autore delle *Lectures* doveva assurgere a vero e proprio "mito di fondazione" della "colonia universitaria" di Toynbee Hall, creata nel 1884 nei quartieri orientali di Londra dal canonico anglicano S. A. Barnett per offrire a studenti e neolaureati di Oxford l'opportunità di prepararsi a una carriera di "servizio", secondo gli

insegnamenti e l'esempio di Green e dello stesso Toynbee, risiedendo nell'area più degradata della Capitale e stabilendo legami di tipo personale con i suoi abitanti più indigenti. L'approccio alla questione sociale praticato dal "movimento dei *settlements*" originatosi da Toynbee Hall poggia su una diagnosi dei mali dell'Inghilterra contemporanea sostanzialmente conforme all'interpretazione della storia inglese avanzata nelle *Lectures*. Esso presupponeva cioè una valutazione critica del contenuto etico delle forme di relazione umana prevalenti nella moderna civiltà industriale e urbana inglese, viste come la conseguenza di atteggiamenti intellettuali e morali disgreganti, quali l'"industrialismo" (da intendere come il privilegiamento della "ricchezza" rispetto al "benessere" come fine dell'organizzazione socio-economica), l'individualismo acquisitivo e il ripudio di qualsivoglia "dovere sociale", la fede dogmatica nel *laissez-faire*, aggravati dalla segregazione fisica tra le classi. A contraddistinguere Toynbee Hall nella variegata galassia dei movimenti riformatori della tarda età vittoriana era pertanto l'aspirazione a ricreare nel contesto metropolitano londinese una trama di rapporti umani a carattere comunitario affidandone il compito a "residenti" di estrazione universitaria consapevoli della propria responsabilità nei riguardi del "vicinato" e desiderosi di assolvere le proprie obbligazioni sociali stabilendo un diretto contatto con la più svantaggiata delle "due nazioni" in cui la rivoluzione sociale aveva scisso la società inglese. Né l'Università era concepita da Barnett come un mero bacino di reclutamento di *social workers*, perché alla "cultura" accademica egli, seguendo anche in ciò l'esempio di Toynbee (cfr. *infra*, le pagine dedicate alla sua concezione della *workers' education*), attribuiva una virtù educativa capace di favorire il cementarsi della "nuova comunità".

Nonostante il suo evidente indebitamento nei confronti della tradizione dell'anti-capitalismo e del medievalismo conservatore romantico, Toynbee appare peraltro assai lontano dal sottoscrivere quell'"interpretazione pessimistica" della rivoluzione industriale di cui è stato invece spesso erroneamente descritto come il caposcuola. La sua rappresentazione della drammatica trasformazione subita dal suo paese nei decenni a cavallo tra il Sette e l'Ottocento come grande crisi

storica che introduce la società inglese nella piena modernità va considerata alla luce della sua esplicita e reiterata professione di fede nel progresso, espressa nei termini di una filosofia della storia che utilizza originalmente elementi desunti dalle tradizioni idealista e positivista allo scopo di dar fondamento ad un atteggiamento che vorrebbe essere, in pari tempo, di accettazione della civiltà industriale e di critica delle peculiari modalità del suo avvento in Inghilterra.

II. Il pensiero sociale

II. 1. *Il mondo preindustriale: le “external conditions”*

La prima organica esposizione della visione toynbiana della rivoluzione industriale precede di alcuni mesi le *Lectures* (tenute durante l'anno accademico 1881-1882) ed è contenuta in *Industry and Democracy*, il *popular address* (“discorso popolare”) pronunciato da Toynbee al principio del 1881 in diverse cittadine inglesi davanti a un pubblico per lo più composto da lavoratori (in una sola occasione, a Bradford, erano presenti in sala anche esponenti del locale ceto imprenditoriale).

Il titolo dell'*address* allude all'intento di Toynbee di pronunciarsi sullo stato presente e sulle prospettive future delle “industrial relations”, ossia dei rapporti fra imprenditori e operai. Per “industry” Toynbee intende qui “la vita e gli affari di imprenditori e operai”, ossia le forme sociali dell'attività industriale. Egli si prefigge in particolare di dilucidare i problemi che attengono alle relazioni fra le classi industriali – problemi che “sono al presente fonte di grave preoccupazione e rendono oscuramente minaccioso il futuro” – focalizzando l'attenzione sugli effetti esercitati sul tenore di tali rapporti dal recente sviluppo della democrazia, intesa come “il governo del popolo da parte del popolo”. La sua tesi è che la graduale democratizzazione della vita inglese abbia influito e stia influenzando in maniera positiva sulla soluzione dei mali sociali generati dall’“industrial change”, e che dunque lo studio del passato economico sia in grado di fornire indicazioni pratiche preziose a politici e riformatori che vogliano fronteggiare tali mali efficacemente. E' per questa ragione che egli sviluppa la sua argomentazione nella forma di una ricostruzione sommaria della “storia industriale” degli ultimi centoventicinque anni.

La storia industriale inglese del passato secolo e un quarto è contrassegnata, agli occhi di Toynbee, da un grandioso processo di trasformazione che ha investito tanto le “condizioni esteriori” dell’attività economica (ossia le sue forme di organizzazione sociale) quanto la sua “vita interiore”, ossia lo spirito che informa le relazioni morali fra i gruppi socioeconomici coinvolti nell’attività produttiva, ma che – fatto senza precedenti nella storia umana – si è rivelato capace di alterare radicalmente persino le sembianze dell’ambiente naturale, al punto che occorre compiere uno sforzo d’immaginazione per richiamare alla mente il paesaggio dell’Inghilterra quale esso deve essersi presentato attorno alla metà del Settecento: “Noi siamo abituati a pensare che, per quanto la vita dell’uomo possa modificarsi, la terra sulla quale egli si muove sia destinata a rimanere sempre la stessa. Ma in questo caso le rivoluzioni che hanno investito la vita dell’uomo hanno impresso il loro marchio sul volto della natura”. La messa a coltura intensiva o l’inglobamento in un ambiente urbano sovraffollato e inquinante di terreni in precedenza incolti e desolati, adibiti a pascoli non recintati o occupati da boschi, ha fatto sì che, mentre “solo pochi anni prima dell’epoca di cui parlo ci si lamentava che metà del paese fosse improduttiva, oggi dobbiamo lottare per conservare appena un po’ di terra non recintata”.

Questa grande trasformazione, di cui Toynbee si è limitato sin qui a sottolineare l’impatto sconvolgente sulla natura (e si tratta di uno dei rari accenni alle implicazioni ecologiche dello sviluppo industriale contenuti nei suoi scritti), fu dovuta principalmente alla rivoluzione verificatasi in tre campi di attività produttiva: l’agricoltura, l’industria cotoniera, l’industria del ferro. In *Industry and Democracy*, come poi nelle *Lectures*, Toynbee assume come punto di partenza per lo svolgimento della propria argomentazione storica il quadro delle condizioni dell’economia inglese alla vigilia della rivoluzione industriale, sottolineando anzitutto l’estrema arretratezza e semplicità del sistema produttivo proprio nei tre rami che in seguito sarebbero divenuti il traino del progresso economico. In campo agricolo, afferma Toynbee (sottovalutando il grado di avanzamento cui l’agricoltura capitalistica è giunta in Inghilterra già nella prima metà del

Settecento), le unità produttive, le fattorie, presentano dimensioni estremamente esigue e i metodi di coltivazione rimangono primitivi; sopravvive il sistema dei campi aperti, e appena cominciano a diffondersi innovazioni come la rotazione delle colture. L'industria del cotone è oppressa da una legislazione parlamentare volta a favorire gli interessi dei rami più tradizionali dell'industria tessile (come la manifattura della lana) ed è a malapena menzionata, ancora nel 1776, nella *Ricchezza delle nazioni* di Adamo Smith. L'industria del ferro è in fase di decadenza: condotta in minuscole fonderie, essa è avversata dall'opinione pubblica che, mettendo i valori patriottici al di sopra di quelli economici, teme che possa sottrarre alla marina da guerra il legname necessario per le costruzioni navali, e si spinge a chiedere che tutto il ferro di cui il Paese ha bisogno venga importato dall'America.

Pilastro della prosperità nazionale viene ancora considerata, piuttosto, l'industria laniera: per esemplificare quelle che definisce le "condizioni esteriori", ovvero le forme di organizzazione, della vita industriale inglese intorno alla metà del Settecento Toynbee ricorre perciò a una descrizione della manifattura della lana che trae principalmente da una testimonianza resa dinanzi ad una apposita commissione d'inchiesta parlamentare. E la testimonianza mostra come l'industria del panno sia ancora condotta secondo il cosiddetto *Verlagssystem*, o sistema domestico. A gestirla sono piccoli produttori ("capitalisti lillipuziani", per usare un'espressione di R. H. Tawney), mastri-manifatturieri che risiedono non in città ma nei villaggi rurali, possiedono in proprio (senza prenderli cioè in prestito) gli esigui capitali di cui hanno bisogno per portare avanti la loro attività, e che non solo lavorano il panno con le proprie mani, ma svolgono nella propria abitazione tutte le fasi in cui si articola il ciclo produttivo (filatura, tessitura, tintura), e trasportano infine il prodotto finito al mercato cittadino con il proprio cavallo. Solo in rari casi il *clothier* è proprietario di più di tre o quattro telai e ha alle proprie dipendenze più di 8/10 persone. La manifattura della lana, inoltre, non si concentra in alcuni distretti specializzati, ma presenta un carattere di estrema

diffusione sul territorio: l'attrezzatura per filare la lana è presente in ogni cottage e in ogni fattoria, e almeno un telaio in ogni villaggio.

A questa estrema semplicità del sistema produttivo, a questo scarso sviluppo della divisione specializzata del lavoro manifatturiero, corrisponde il carattere estremamente limitato, prevalentemente localistico del mercato interno. Il commercio si muove entro un orizzonte assai ristretto: il lavoratore fa uso di pochi oggetti che non siano stati prodotti dalle sue stesse mani o da manifatture distanti poche miglia dal suo luogo di residenza. I traffici con l'estero rappresentano altresì solo una piccolissima frazione della complessiva attività commerciale del Paese. La scala molto ridotta dell'attività commerciale, come Toynbee non manca di sottolineare, comporta che questa società preindustriale sia immune da uno dei principali mali economici della civiltà industriale, ossia da fasi di generalizzata e prolungata depressione (di cui l'Inghilterra del suo tempo - i decenni della Grande Depressione - stava invece dolorosamente patendo). Ciò perché la sovrapproduzione (considerata da Toynbee, almeno nel testo che stiamo esaminando, la principale causa di depressione economica), ossia una produzione in eccesso rispetto alle capacità di assorbimento del mercato, era impossibile in una situazione in cui il produttore viveva a contatto di gomito con il consumatore e conosceva i suoi bisogni "come il calzolaio di paese oggi conosce il numero di paia di stivali di cui c'è bisogno nel suo villaggio". La scarsa importanza del commercio estero in epoca preindustriale rendeva inoltre l'attività economica che si svolgeva a livello locale indipendente da quei fattori di condizionamento dell'andamento del mercato mondiale che trovano la loro origine nella sfera internazionale e sono dunque incontrollabili da parte del piccolo produttore: "il più complicato di tutti i problemi che oggi ci affliggono - commenta Toynbee - non aveva fatto ancora la sua comparsa".

Che significato assume nell'economia dell'argomentazione toynbiana questa immagine in apparenza idilliaca delle condizioni dell'Inghilterra preindustriale? Va immediatamente chiarito che Toynbee non intende affatto darne una valutazione incondizionatamente positiva. Causa principale delle piccole dimensioni

dell'attività produttiva e della scala prevalentemente locale del commercio è l'arretratezza del sistema delle comunicazioni, la lentezza e l'alto costo dei trasporti. La rete di grandi canali di cui l'Inghilterra tanto si sarebbe giovata nei decenni della rivoluzione industriale è ancora di là da venire; le merci vengono scambiate per lo più con imbarcazioni di piccolo cabotaggio; le strade sono a malapena percorribili, a causa della pessima manutenzione e del fatto che per lunghi periodi dell'anno sono sommerse dal fango ecc. Le pessime comunicazioni rinserrano le comunità locali in un orizzonte ristretto, che si riflette negativamente sul ritmo del progresso economico e tecnologico: “non era naturale che, rinchiuso entro ristretti confini, non stimolato da ampi mercati e da frequenti interscambi, le manifatture non progredissero e che le invenzioni fossero rare”, a differenza di quel che sarebbe accaduto nel secolo successivo, quando si assisterà alla “più grande serie di invenzioni che la storia abbia mai conosciuto”? Ma il localismo influenza negativamente l'intera condizione di vita del popolo inglese: “La vita dell'uomo procedeva di generazione in generazione secondo un corso tranquillo che a noi oggi parrebbe una noiosa, immodificabile routine”. L'Inghilterra preindustriale è dipinta da Toynbee come una società statica, assai poco atta a favorire il pieno sviluppo delle facoltà degli individui.

II. 2. Il mondo preindustriale: la “inner life”

Come si è detto, la trattazione toynbiana investe in pari tempo “le forme esterne” della vita economica inglese (quelle che sono state appena prese in esame) e la sua “vita interna”, il suo “spirito”, ossia la qualità etica delle relazioni fra datori di lavoro e lavoratori: in questa sfera, secondo Toynbee, “la rivoluzione che è avvenuta” appare “egualmente stupefacente”. Come si presenta la situazione alla metà del Settecento? A parte una minoranza di imprenditori capitalisti, la maggior parte dei datori di lavoro, come si è visto, sono piccoli produttori che lavorano con le proprie mani, uomini i quali, “per idee e costumi di

vita, erano poco lontani dai loro lavoratori, dai cui ranghi erano emersi, e nei cui ranghi potevano ricadere”: datori di lavoro e lavoratori, in altre parole, *partecipavano di una cultura comune*. I lavoratori erano o apprendisti, di cui il datore di lavoro curava non solo l’iniziazione al mestiere, ma anche l’ammaestramento morale, o giornalieri, che, al pari degli apprendisti, alloggiavano e consumavano i loro pasti nella casa del padrone. Il lavoratore giornaliero era assunto per un anno e raramente cambiava padrone: i rapporti di lavoro possedevano cioè quel carattere di “permanenza” la cui perdita Carlyle avrebbe lamentato come uno dei principali vizi della civiltà industriale.

Tra uomini che vivevano in relazioni così strette e continuative “i legami erano naturalmente molto intimi”. Né questi legami si allentavano quando il lavoratore si sposava e metteva su casa e famiglia: “Il padrone conosceva tutti i suoi affari, i suoi particolari bisogni (...) le sue risorse, il numero dei suoi figli”. All’intimità dei rapporti faceva da corollario cioè un obbligo, un dovere di assistenza del padrone nei riguardi del lavoratore: “se l’operaio tessile era malato il padrone gli prestava del denaro, se il mercato era fiacco (e non c’era abbastanza lavoro, N.d.R.) lo manteneva a sue spese”. Toynbee cita al riguardo testimonianze provenienti dai datori di lavoro: “consideriamo un dovere mantenere i nostri uomini”; “padroni e lavoratori” sono “così uniti l’uno con l’altro sentimentalmente, e, se mi è permesso usare questa espressione, così innamorati l’uno dell’altro, che non desiderano essere separati”. Le testimonianze dei lavoratori sembrano corroborare quelle dei datori di lavoro: “raramente accade”, sostiene un tessitore citato da Toynbee, che i piccoli fabbricanti di panno cambino i loro uomini eccetto che in caso di malattia e di morte. Il rapporto lavorativo arriva a durare sino a quarant’anni. E la mobilità della popolazione lavoratrice preindustriale, la migrazione da un luogo di lavoro all’altro, è assai poco frequente: “un lavoratore viveva e moriva nello stesso luogo dove era nato, e la stessa famiglia rimaneva per generazioni alle dipendenze dello stesso datore di lavoro nel medesimo villaggio”. Tra la famiglia del lavoratore e quella del datore di lavoro si stabiliva così un “legame indissolubile”; “il padrone si preoccupava del benessere (*welfare*)

del lavoratore e dell'educazione dei suoi figli; il lavoratore promuoveva zelantemente gli interessi del padrone" e della sua casa: "non si trattava di due famiglie ma di una sola famiglia".

E questo "caldo senso di attaccamento personale" del padrone al lavoratore e del padrone al lavoratore, questa "stretta dipendenza del lavoratore dal datore di lavoro", esisteva non solo nell'attività manifatturiera, ma anche in agricoltura: il lavoratore, assoldato per periodi della durata di un anno, alloggiato e sfamato nella fattoria padronale, era di fatto un membro della casa, della famiglia del piccolo coltivatore. Secondo la testimonianza di William Cobbett citata da Toynbee, "il padrone era solito sedere alla testa della gran tavola di legno di quercia insieme con i suoi uomini, rendere grazie a Dio insieme con loro, fare le porzioni della carne e del *pudding* (proprio come un buon padre di famiglia, N.d.R.). Poteva forse consumare un boccale di birra forte (che era invece precluso ai suoi dipendenti, N.d.R.); ma questa era pressoché la sola cosa che differenziasse la sua maniera di vita" da quella dei lavoratori. Secondo un'altra testimonianza valorizzata da Toynbee, "il padrone lavorava allora allo stesso modo dei suoi uomini, e tutti sedevano a mensa assieme. Non aveva molta più istruzione dei suoi pastori, che non sapevano né leggere né scrivere". Insomma, è l'importante conclusione di Toynbee, il padrone e il lavoratore agricolo, così come il piccolo imprenditore tessile e il suo dipendente, *"non appartenevano a classi differenti": l'Inghilterra preindustriale è un mondo che non ha ancora conosciuto, nella sfera dei rapporti di lavoro, la separazione tra le classi, e tra diverse e antagonistiche culture di classe.*

Occorre di nuovo osservare che Toynbee solo all'apparenza ci propone un quadro idillico della "inner life" ("vita interna") del sistema economico preindustriale: le relazioni che egli ha descritto sono ben lontane dal corrispondere al suo modello ideale, alla sua visione di quali debbano essere le giuste relazioni fra esseri umani. Le "relazioni morali" vigenti nel mondo preindustriale si basano sulla "volontaria dipendenza" del lavoratore dalla "benevola protezione" del padrone; la loro distruzione, ad opera della nuova

economia industriale, nella misura in cui accrebbe l' "indipendenza" del lavoratore ed era altresì indispensabile all'avvento di una futura forma di organizzazione comunitaria fondata sulla sintesi di "unione" e "indipendenza", *"non fu in tutto e per tutto una sventura"*, sebbene comportasse una lunga e penosa fase di separazione e isolamento fra individui e classi, poiché il corso del progresso sociale procede "dai gruppi *naturali* all'*individualismo*, e dall'*individualismo* ai gruppi *moral*".

II. 3. *Il mondo preindustriale: l'ordinamento giuridico della vita economica, la mentalità paternalistica e lo status del lavoratore*

Toynbee passa quindi a considerare, dopo le "external conditions" e la "inner life", un ulteriore livello della vita economica dell'Inghilterra preindustriale, ovvero a) "la rete delle restrizioni e regolamentazioni", da cui la vita economica inglese appare avviluppata alla metà del Settecento, la quale esercita a sua volta una potente influenza sulle "forme esteriori" e sullo "spirito" dell'attività economica, nonché b) le "idee" che ispirano tali "restrizioni e regolamentazioni", vale a dire la legislazione e le politiche pubbliche.

Toynbee distingue fra "due tipi" di "leggi e regolamentazioni": quelle nelle quali si esprimono "le idee comuni a lavoratori e datori di lavoro" e quelle nelle quali si esprimono invece "le idee dei soli datori di lavoro". Questa distinzione parrebbe a prima vista incoerente con la tesi precedentemente sostenuta da Toynbee, secondo cui nell'Inghilterra preindustriale non si è ancora verificata una scissione della società in classi e lavoratori e datori di lavoro partecipano di una cultura comune; ma non lo è quando si tenga a mente che il legame comunitario che unisce il lavoratore e il datore di lavoro preindustriale è, come si è detto, asimmetrico, di protettore a dipendente. Toynbee si limita anzi a menzionare appena le leggi e i regolamenti del primo tipo, individuandoli nell'organizzazione corporativa dell'esercizio dei mestieri, nella legge che regola l'apprendistato e, in

forma più dubitativa, nella fissazione dei salari ad opera dei giudici di pace, ossia dei magistrati locali. Sul secondo tipo di leggi e regolamenti egli si sofferma più ampiamente, perché essi “gettano una vivida luce sullo status del lavoratore” preindustriale.

Le più importanti tra le leggi in cui trovano espressione il punto di vista, gli interessi e la superiore influenza politica delle classi ricche sono le *combination laws*, che vietano ai lavoratori di scioperare ed associarsi per difendere il proprio tenore di vita e ottenere aumenti salariali (attraverso l'applicazione della *common rule* sindacale), e che costituiranno perciò un grave impedimento alla nascita delle *trade unions* nei decenni della rivoluzione industriale. Toynbee ricorda quanto scrive al riguardo Adam Smith nella *Ricchezza delle nazioni*: “non abbiamo Atti del Parlamento che facciano divieto (ai datori di lavoro, N.d.R.) di associarsi per tenere bassi i salari, ma ne abbiamo invece molte che vietano (ai lavoratori, N.d.R.) di associarsi per elevarli”; e gli scioperi generalmente non approdano “a nulla tranne che alla punizione e alla rovina dei loro organizzatori”. Va notato che accanto alla testimonianza di Smith, risalente al 1776, Toynbee cita quella di William Cobbett, relativa a mezzo secolo più tardi, a sottolineare che le *combination laws*, ancora nel periodo durante il quale la rivoluzione industriale sta pienamente dispiegandosi, fanno sì che lo sciopero termini di consueto con la repressione poliziesca, se con l'intervento dell'esercito, e la galera per i partecipanti. E non solo al lavoro è impedito di ottenere una più alta remunerazione attraverso l'associazione volontaria dei lavoratori; ma a tenere i salari al di sotto del livello di mercato intervengono anche tutte quelle leggi che impediscono loro di emigrare di parrocchia in parrocchia alla ricerca di migliori *chances* occupazionali o di un'occupazione purchessia (Toynbee si riferisce alla *law of settlement* e ad alcuni aspetti della *Old Poor Law*, ossia della legislazione sociale preindustriale, su cui cfr. anche le *Lectures*).

E se le leggi che restringevano la possibilità di azione combinata e la mobilità dei lavoratori sono da giudicare “crudeli”, perché impedivano loro di assicurarsi una sussistenza dignitosa, ve ne erano altre che Toynbee giudica “ancora

peggiori”, perché investivano la sua posizione di “cittadino”. La legge sui rapporti fra *Master and Servant*, che regolava il rapporto contrattuale fra lavoratore e datore di lavoro, e che già nell’intitolazione serbava un evidente residuo del tempo “feudale” in cui il prestatore d’opera era stato per l’appunto un “servo”, mentre rendeva la violazione del contratto da parte dell’imprenditore un reato perseguibile solo civilmente, definiva invece “un reato penale” la rottura del contratto da parte del lavoratore, riflettendone e mettendone in risalto la disuguaglianza. La duplice ragione per la quale Toynbee si sofferma su queste leggi di matrice “feudale” e ne dà un giudizio fortemente negativo è che egli ritiene, in primo luogo, che esse non solo “derubavano il lavoratore in quanto salariato”, ma “lo degradavano in quanto cittadino”, facendone un membro dello Stato di seconda categoria, e, in secondo luogo, che esse abbiano contribuito a rendere “disastroso e terribile” (cfr. le *Lectures*) l’impatto sociale della rivoluzione industriale facendo sì che essa si traducesse, almeno nei suoi primi tempi, in un deterioramento delle condizioni dei lavoratori e del tenore delle loro relazioni con gli imprenditori capitalisti.

Si noti anche che il punto di vista dal quale Toynbee svolge la critica della legislazione preindustriale coincide con quello del liberalismo democratico: è la prospettiva di chi non si oppone al lavoro salariato come tale, ma ritiene che il lavoratore abbia diritto a ottenere una remunerazione pari al livello salariale determinato dalle leggi della domanda e dell’offerta e che ciò gli sia possibile soltanto a condizione a) di godere di una piena mobilità e b) di associarsi con i suoi colleghi, giacché il singolo lavoratore isolato è troppo debole per potere spuntare dalla controparte padronale il prezzo di mercato del suo lavoro. E d’ispirazione liberal-democratica è anche l’obiezione alla legge sui rapporti fra *Master and Servant*: il lavoratore ha diritto, come cittadino, ad eguaglianza di trattamento di fronte alla legge.

Ma a cosa si deve che il codice inglese, in epoca preindustriale, fosse “sfigurato” da simili leggi? La risposta sta ovviamente nel fatto che “il lavoratore non aveva un briciolo di influenza politica”, tranne che come partecipante a un

moto di piazza. Il potere legislativo era, nell'Inghilterra oligarchica della metà del Settecento, nella mani dei grandi proprietari terrieri, dei grandi commercianti, di un pugno di manifatturieri capitalisti che usavano tale potere “negli interessi della loro classe, piuttosto che per il bene del popolo”. E sebbene la massa dei datori di lavoro non appartenesse, come abbiamo visto, a questa classe dominante, ma fosse più vicina ai lavoratori, i datori di lavoro, dove insorgessero dispute con i lavoratori, non esitavano a fare appello al sostegno del Parlamento contro di essi: quando il Parlamento interveniva per comporre controversie di lavoro, il più delle volte tendeva a schierarsi dalla parte dei padroni. Ciò vale anche per la gestione del potere a livello locale: Toynbee cita le candide parole dell'autore di un pamphlet secondo il quale “i *gentlemen* (ossia i grandi proprietari fondiari del luogo, la *gentry* provinciale, N.d.R.) e i magistrati dovrebbero aiutare e incoraggiare il fabbricante di panni a ridurre il prezzo del lavoro”, cioè a tenere bassi i salari, “nella misura in cui questo è possibile nel rispetto delle leggi dell'umanità”.

Questo non significa che le classi dominanti, le classi rappresentate in Parlamento alla Camera dei Comuni, fossero del tutto incapaci di “simpatizzare” con i lavoratori, e che lo Stato inglese non agisse talora come loro “protettore”. Anzi, quando i loro “interessi e pregiudizi di classe” non erano direttamente coinvolti, le *élites* intervenivano a difesa del lavoratore contro le ingiustizie più grossolane. “Il Parlamento, anche nei suoi giorni peggiori (cioè nei decenni anteriori alla riforma elettorale del 1832, N.d.R.), non fu mai schierato esclusivamente dalla parte degli imprenditori”; c'erano alcuni tipi di “oppressione” ai quali esso era solito opporsi. Ad esempio, nella stessa legge, risalente ai primi del Settecento, che punisce le “combinazioni” di lavoratori con tre mesi di lavoro forzato, vi è una clausola che dichiara illegale il *truck system*, ossia il pagamento del salario in natura. Ciò significa che gli stessi legislatori, che riflettono per lo più la mentalità gerarchica della *gentry* rurale e considerano lo sciopero o l'associazionismo operaio al pari di “insurrezioni contro l'ordine costituito”, sono in grado di percepire il carattere fraudolento del pagamento in natura, e mostrano

abbastanza “benevolenza” verso il lavoratore da vietare per legge tali comportamenti da parte del datore di lavoro. Toynbee insiste molto su quello che definisce l’atteggiamento “misto”, “ambivalente” delle classi dominanti inglesi nei confronti dei lavoratori, sottolineando quanto sia “importante” il “comprenderlo”. Ed è importante comprenderlo per due ragioni.

La prima ragione è che la componente “paternalistica” dell’atteggiamento delle classi rappresentate in Parlamento era destinata a diventare una delle principali fonti della prima legislazione sociale approvata dal Parlamento inglese onde fronteggiare i mali prodotti, negli anni della rivoluzione industriale, dall’avvento della civiltà della macchina, alimentando cioè quello che Marx e Engels avrebbero definito, nel *Manifesto* del 1848, il “socialismo feudale” e che Toynbee preferisce chiamare il “socialismo tory”, riferendosi, ad esempio, al ruolo svolto da filantropi di orientamento politico e culturale conservatore nella campagna per la legislazione di fabbrica. Toynbee ritrova infatti la stessa “ambivalenza” anche nell’atteggiamento dei primi rappresentanti parlamentari del nuovo capitalismo industriale, i cosiddetti *Lords of the Loom* (i signori del telaio), come sir Robert Peel, padre dell’omonimo statista conservatore illuminato che nel 1846 avrebbe abolito le *Corn Laws*. Peel padre è infatti l’autore del primo della serie dei *Factory Acts* (i provvedimenti con i quali il Parlamento inglese interferisce con la libertà di contratto tra datore di lavoro e lavoratore in difesa di quest’ultimo, ossia della parte contraente più debole, prescrivendo ad esempio un tetto massimo dell’orario di lavoro), e dunque “un uomo onesto e pieno di benevolenza”. Ma lo stesso Peel, richiesto da una commissione parlamentare della sua opinione circa una proposta di abolizione di una delle leggi che limitano la mobilità dei lavoratori (di quella, in particolare, che ostacola l’emigrazione all’estero degli operai manifatturieri), dà un parere negativo, perché un simile provvedimento avrebbe ridotto la disponibilità di manodopera sul mercato del lavoro interno, facendone lievitare il costo. L’atteggiamento dei grandi manifatturieri verso i lavoratori non è dunque sostanzialmente dissimile, nella sua ambivalenza, da quello dei gentiluomini di campagna.

Il secondo motivo per cui Toynbee attribuisce molta importanza a tale “ambivalenza” è che essa chiarisce appunto quale fosse lo status del lavoratore nella società inglese alla vigilia della rivoluzione industriale: “la posizione del lavoratore – scrive Toynbee – si trova in una fase di transizione”, a metà strada cioè tra quella del “servo” e quella del “cittadino”; egli è trattato con gentilezza dalle stesse persone, i suoi superiori sociali, che lo ingiuriano: “è in pari tempo protetto, oppresso, dipendente”.

Questa conclusione è di notevole significato, perché non solo ci dà conferma del fatto che il giudizio di Toynbee sulla società preindustriale è tutt’altro che incondizionatamente positivo, ma ci illumina circa il reale orientamento della sua interpretazione dei mali dell’industrialismo. Questi ultimi non sono per lui tutti imputabili alla natura del sistema industriale, al capitalismo moderno, ma si debbono in parte al fatto che a fare fronte all’impatto della rivoluzione industriale sono una società e uno Stato ancora imbevuti di mentalità gerarchica, non egualitaria. La mentalità aristocratica, che d’altra parte è una delle fonti del socialismo britannico, come Toynbee non manca di riconoscere in più di una occasione, cospira con l’eccessivo individualismo di cui si fa vessillifera l’economia politica classica nell’indirizzare la risposta data dalle classi dominanti alla sfida rappresentata dall’avvento dell’industrialismo verso esiti dappprincipio catastrofici per la società inglese.

II. 4. *Ambivalenza del liberalismo economico: Toynbee e Adam Smith*

Toynbee insiste ripetutamente nei suoi scritti sul fatto che il quadro dell’Inghilterra preindustriale da lui tratteggiato è sostanzialmente quello che aveva sotto gli occhi Adamo Smith quando raccoglieva i materiali per il suo capolavoro economico. Nel saggio del 1879 su *Ricardo e la vecchia economia politica* Toynbee aveva già affermato che “la *Ricchezza delle nazioni* (1776) fu pubblicata nell’imminenza di una rivoluzione industriale”, e che sebbene l’opera

serbi non poche tracce dei “grandi cambiamenti” che stavano cominciando a profilarsi o erano già cominciati (come l’introduzione intorno al 1760, ad esempio, dei primi stabilimenti siderurgici funzionanti con il sistema della grande fornace a carbone fossile), “l’Inghilterra descritta da Smith differiva da quella odierna più di quanto differiva dall’Inghilterra del Medioevo”. E tuttavia “nello spirito nel quale il libro fu scritto, ancora più che nei fatti che esso riporta, è visibile l’alba di una nuova epoca”, perché “la *Ricchezza delle nazioni* è la grande dichiarazione dei diritti dell’industria e del commercio”, ovvero il Vangelo della libertà economica.

Per Toynbee alla vigilia della rivoluzione industriale il panorama economico, sociale, culturale inglese è infatti contrassegnato da un conflitto tra le prime manifestazioni del nuovo corso del progresso economico e “i persistenti ostacoli” opposti al “nobile spirito d’iniziativa” e all’ “originalità industriale” degli inglesi dalle vecchie regolamentazioni dell’industria. A Toynbee piace esemplificare questo conflitto – lo fa in più luoghi dei suoi scritti – riferendo dell’episodio che vede coinvolti James Watt e lo stesso Smith a Glasgow, dove Smith stava insegnando la nuova scienza dell’economia politica e dove l’inventore del motore a vapore si era trasferito ansioso di dare avvio a un’attività di fabbricante di macchinari, ma se ne era visto rifiutare il permesso dalla locale corporazione dei fabbri ferri, con il pretesto legale che non era cittadino di Glasgow né aveva prestato il debito periodo di apprendistato in questo mestiere. A soccorrere Watt era stato lo stesso professor Smith, che si era prodigato perché egli potesse stabilire il proprio laboratorio entro la cinta muraria dell’Università, uno spazio privilegiato che lo aveva messo al riparo dal potere legale della Corporazione.

Toynbee ama immaginare che l’episodio abbia contribuito a ispirare a Smith quell’ “illimitata passione per la libertà dell’industria e del commercio” che “illumina ogni pagina della *Ricchezza delle nazioni*”. Ma l’episodio è significativo anche e soprattutto di quell’alleanza tra il principio della libertà economica, proclamato da Smith, e l’innovazione tecnologica che, secondo Toynbee, è all’origine della rivoluzione industriale: i due grandi uomini che si erano incontrati a

Glasgow sono, afferma Toynbee, coloro che hanno maggiormente contribuito alla grande trasformazione, in quanto autori l'uno del libro, l'altro dello strumento tecnico "che dovevano introdurre una nuova epoca industriale. La *Ricchezza delle nazioni* e il motore a vapore (insieme con altre grandi invenzioni meccaniche che ne permisero l'applicazione all'industria tessile, N.d.R.) distrussero il vecchio mondo e ne costruirono nuovo" (in *Industry and Democracy* Toynbee parla anche del "nuovo mondo industriale creato dalla *Ricchezza delle nazioni* e dalla macchina a vapore").

Prima di passare a considerare in che modo, in *Industry and Democracy*, Toynbee rappresenti e giudichi questa titanica opera di distruzione e ricostruzione, converrà soffermarsi alquanto, per intendere il suo punto di vista, sul ruolo esatto che viene assegnato a Adam Smith e al movimento ideale che egli incarna in questa prima versione dell'interpretazione toynbiana della rivoluzione industriale. Nell'opera economica di Smith Toynbee scorge l'espressione teorica più alta e compiuta dell'atteggiamento di ostilità e di rivolta nei confronti dell'obsoleto regime vincolistico che impaccia la vita economia del Paese alla vigilia della rivoluzione industriale, atteggiamento che accomuna, in Inghilterra come in Europa, una composita schiera di intellettuali, statisti e uomini di affari illuminati e trae ispirazione dal loro "culto della libertà individuale", dalla loro "fede nel supremo valore della libertà individuale", ovvero da quella che nel saggio su Ricardo del '79 Toynbee aveva definito anche "la dottrina politica della libertà individuale".

Toynbee, in altre parole, pure atteggiandosi, come si è accennato e come si vedrà più approfonditamente in seguito, a critico degli eccessi individualistici della tradizione smithiana e pur ritenendo che essi debbano essere corretti in senso collettivistico ovvero "socialista", nega implicitamente che l'economia politica classica (la "vecchia economia politica") possa essere interpretata come una mera razionalizzazione degli interessi di classe di una borghesia degli affari in ascesa economica. La rivendicazione smithiana della piena libertà di competizione, della completa eliminazione di qualsiasi vincolo alla vita industriale, si presenta ai

suoi occhi come l'applicazione a un terreno particolare, quello dell'attività economica, degli stessi principi dai quali, negli stessi decenni, dappertutto traggono ispirazione nel "mondo civile" le rivendicazioni e le aspettative di "emancipazione politica": "il principio che era nella mente di ogni politico al passo con i tempi, Adamo Smith e i fisiocratici lo applicarono alla sfera dell'industria e del commercio. Essi rivendicavano 'come uno dei più sacri diritti dell'uomo', non soltanto la libertà di pensiero e di parola, ma la libertà di produzione e di scambio. La libertà personale, la libertà politica e la libertà economica non erano per loro se non parti di un unico grande sistema". Sotto questo rispetto, la *Ricchezza delle nazioni*, il capolavoro economico di Smith, va considerato per Toynbee, prima e più di ogni altra cosa, "un trattato di filosofia politica" animato da una autentica "passione per la libertà".

Ciò significa che, nella misura in cui la rivoluzione industriale comporta l'inverarsi del "Vangelo della libertà industriale" bandito dalla *Ricchezza delle nazioni* e i mutamenti istituzionali e giuridici che l'accompagnano trovano nell'opera di Smith la loro fonte di legittimazione, essa deve essere considerata una *rivoluzione liberale*. E appunto come tale essa appare agli occhi di Toynbee. Egli sostiene infatti che una delle implicazioni cruciali del cambiamento socioeconomico causato dall'introduzione dell'energia del vapore e dal macchinismo fu di rendere "possibile", cioè di crearne le condizioni obiettive, "la realizzazione di quella libertà cui Adamo Smith aveva guardato come a un sogno, a un'utopia". Grazie all'applicazione delle nuove invenzioni alla produzione industriale, "la popolazione fu portata via dalle abitazioni rurali sparse in valli remote, lungo fiumi appartati, e condotta a raggrupparsi nelle grandi fabbriche e nelle grandi città. Così, le antiche restrizioni (e in particolare le restrizioni alla mobilità dei lavoratori, alla possibilità dei lavoratori di fare uso della propria forza di lavoro come meglio credono, N.d.R.) furono rese obsolete dalla pura e semplice forza della necessità, e la libertà del mercato interno (...) venne conquistata".

Ma Toynbee, come è ben lontano dal valutare in modo incondizionatamente favorevole il mondo preindustriale, così non appare per nulla propenso a dare un

giudizio senza riserve positivo della rivoluzione industriale solo perché essa presenta un carattere di rivoluzione liberale. Ai suoi occhi, nei mali sociali che le si sono accompagnati trovano espressione i limiti e le ambivalenze del liberalismo di Smith, ossia il suo eccessivo individualismo. Il punto di vista di Toynbee è infatti quello del liberale revisionista il quale, mentre si considera erede della tradizione smithiana, ritiene che essa debba autoriformarsi riconoscendo a) il dovere della comunità e del potere pubblico di interferire nelle logiche di mercato per tutelare i più deboli dallo sfruttamento e rendere loro possibile l'accesso a una serie di beni di importanza sociale primaria, nonché b) la positività dell'associazionismo operaio.

Certo: parte integrante della “dichiarazione dei diritti dell'industria e del commercio” promulgata da Smith (ed aspetto del suo “Vangelo” non meno essenziale dell'asserzione secondo cui la “libertà industriale” è indispensabile alla prosperità materiale dei popoli) è “l'affermazione del diritto del lavoratore all'eguaglianza civile e all'indipendenza”. In *Industry and Democracy* Toynbee tende anzi a presentare Smith come “un appassionato campione della causa dei lavoratori”: la *Ricchezza delle nazioni* conterrebbe un'enunciazione dei diritti *industriali* dell'uomo che trova un esatto corrispettivo in quella enunciazione dei diritti *politici* dell'uomo che è la coeva Dichiarazione d'Indipendenza americana (1776), e rifletterebbe pertanto l'incipiente “dissoluzione” dell'antico regime sociale e politico del mondo preindustriale, nel quale alla protezione del povero da parte del ricco corrisponde, come si è visto, la sua “subordinazione”. Ma a cosa si riferisce precisamente Toynbee quando propone questa immagine di certo poco convenzionale (e per noi italiani forse addirittura sorprendente) del padre dell'economia politica “borghese” come paladino dei diritti dei lavoratori, della loro “eguaglianza giuridica e indipendenza”?

Toynbee ritiene che la più grave di tutte le “reti di restrizione” che avviluppano la vita industriale inglese al tempo di Smith sia quella che limita la possibilità dei lavoratori di mettere in vendita la propria forza di lavoro come meglio credono, ossia le leggi che ne ostacolano la mobilità territoriale (*laws of settlement*),

l'associazione (*combination laws*), l'ingresso nelle attività regolate corporativamente (*corporation laws, laws of apprenticeship*). E abbiamo visto come per Toynbee tali leggi riflettano lo *status* di inferiorità del lavoratore preindustriale in quanto discendente della classe servile. Smith attacca questo sistema di restrizioni nel nome dell'inalienabile diritto di ogni uomo alla proprietà del proprio lavoro: "la proprietà che ogni uomo ha del suo lavoro, come è il fondamento originario di ogni altra proprietà, così è la più sacra e inviolabile. Il patrimonio di un uomo povero sta nella forza e destrezza delle sue mani, e impedirgli di impiegare questa forza e destrezza nella maniera che egli ritiene più conveniente (...) costituisce una flagrante violazione di questa che tra le forme di proprietà è la più sacra". Nella *Ricchezza delle nazioni*, insomma, oltre ad esaminare il problema che dà il titolo all'opera, Smith avrebbe indagato anche "le cause che incidono sulla felicità e il benessere degli ordini inferiori della società", della "classe più numerosa", individuando il rimedio contro la povertà nel "free exchange of labour", nella convinzione che, una volta che al singolo lavoratore fosse stata riconosciuta tale libertà, e dunque una piena "eguaglianza giuridica", egli avrebbe potuto conseguire grazie alla sola propria operosità l'"indipendenza".

Qual è il giudizio di Toynbee circa l'approccio smithiano alla questione sociale? Da un lato, Toynbee loda l'approccio smithiano in quanto implica il superamento dell'atteggiamento tradizionale che considera i lavoratori una classe subordinata e incapace di indipendenza: loda, in altri termini, la "fede nel popolo" di Smith e della tradizione smithiana (cfr. *infra*, il capitolo sul pensiero politico di Toynbee). D'altra parte, Toynbee imputa a Smith un eccesso di individualismo, ossia di avere concepito l'indipendenza dell'individuo come il prodotto dei suoi soli sforzi, sottovalutando la minaccia che all'indipendenza del lavoratore può venire non solo dal vecchio regime vincolistico, che gli impedisce di vendere secondo le sue convenienze la sua forza di lavoro, ma anche dalla distribuzione asimmetrica del potere economico che caratterizza il mercato capitalistico del lavoro, dove il singolo lavoratore detiene una forza contrattuale di gran lunga inferiore a quella

della controparte imprenditoriale. Sospettoso verso qualunque forma di vincolo sociale, anche di tipo non giuridico, alla libertà economica dell'individuo, e pur pronunciandosi a favore dell'abolizione delle *Combination Laws*, Smith giunge a condannare l'associazionismo sindacale, ossia non vede che la contrattazione collettiva è il solo strumento a disposizione dei lavoratori per riequilibrare il potere contrattuale del capitalista, introducendo nella cultura e nella mentalità inglese una diffidenza verso il sindacato destinata a inasprire i rapporti fra le classi durante il periodo della rivoluzione industriale.

II. 5. *La rivoluzione industriale: la scissione della società inglese nelle "due nazioni" e l'immiserimento della classe lavoratrice*

In *Industry and Democracy* Toynbee tratta solo molto rapidamente il rivoluzionamento delle "forme esteriori dell'organizzazione industriale", limitandosi a tracciare "le principali linee del cambiamento" verificatosi nel periodo compreso all'incirca tra la pubblicazione della *Ricchezza delle nazioni* e il momento (i primi anni Quaranta del XIX secolo) nel quale i mali sociali connessi al processo di industrializzazione sembrano avere portato l'Inghilterra sull'orlo di una "crisi" rivoluzionaria: il suo principale intento è infatti, come si è detto, dimostrare la tesi che a "salvare" la nazione, la sua "organizzazione industriale", in quella grave congiuntura è stata la "democrazia".

La rivoluzione industriale è descritta da Toynbee come il risultato della sostituzione della forza del vapore alla forza animale nel processo produttivo e dell'applicazione della nuova fonte di energia ad un macchinario sempre più costoso ed efficiente, che comporta il trasferimento e la concentrazione delle manifatture dai villaggi e dalle abitazioni rurali alle città e alle "gigantesche fabbriche" destinate a caratterizzare con la loro presenza il paesaggio inglese, la trasformazione dei villaggi in cittadine e delle cittadine in grandi metropoli, la sostituzione competitiva della figura del piccolo produttore (per metà

manifatturiero, per metà agricoltore) con quella del grande imprenditore capitalista, proprietario di centinaia di telai, con alle dipendenze centinaia di lavoratori, e operante su ogni mercato del globo. Il terzo fattore chiamato in causa da Toynbee nella sua eziologia della rivoluzione industriale (accanto alle invenzioni e alla dottrina della libertà economica) è infatti l'enorme espansione del commercio interno e internazionale, dovuta al miglioramento del sistema delle comunicazioni, culminante nello sviluppo delle ferrovie, all'unificazione del mercato nazionale, alle conseguenze delle guerre con la Francia rivoluzionaria e napoleonica. Toynbee accenna appena, in *Industry and Democracy*, ai nuovi problemi economici originati da questi mutamenti così radicali, come la sovrapproduzione e la depressione commerciale, divenuti dopo d'allora fin troppo familiari ma che non avevano afflitto le generazioni preindustriali.

Poiché il suo scopo è investigare le ripercussioni della democrazia sui problemi generati dalla rivoluzione industriale nella sfera dei rapporti fra lavoratori e datori di lavoro, egli concentra piuttosto l'attenzione su quello che definisce significativamente l'aspetto "più essenziale e importante" dell'avvento della nuova civiltà industriale, vale a dire "gli effetti della rivoluzione avvenuta nelle forme esteriori dell'organizzazione industriale sulla sua vita interna". Tali effetti, afferma senza mezzi termini Toynbee, "furono terribili": la "distruzione dei vecchi legami" tra lavoratori e datori di lavoro.

Nelle nuove città industriali, in questi "dens" (parola inglese di difficile traduzione in italiano, che sta a indicare un luogo sordido, nel quale si svolgono segretamente attività illegali e immorali) dove gli uomini si addensano non più per gli scopi della vita sociale, ma per produrre merci, il "caldo sentimento di attaccamento" del padrone al lavoratore e del lavoratore al padrone che nel mondo preindustriale nasceva dalla protratta contiguità spaziale e dal contatto personale, svanisce e viene sostituito da una feroce lotta per la spartizione della ricchezza prodotta che coinvolge migliaia di persone che in precedenza non avevano mai visto le une il volto delle altre. Tra il lavoratore e il capitalista, che ne assolda a centinaia per servirsene come "mani", meri strumenti produttivi, si

spalanca “un abisso”: il lavoratore cessa di essere il suo “beneamato dipendente” e diventa il suo “strumento vivente”, del quale l’imprenditore ha una conoscenza minore di quella che possiede della sua macchina a vapore. Come ammette un imprenditore, citato da Toynbee, “realizzare un’unione tra le classi superiori e le classi inferiori della società è altrettanto difficile che mescolare l’olio all’acqua; tra di loro non c’è reciprocità di sentimento”. E questa assenza di qualsiasi forma di “affetto reciproco” è apertamente attribuita ad un “antagonismo di interessi” che viene considerato inconciliabile. “La ragione per cui non vi può essere alcuna unione tra imprenditore e lavoratore”, sostiene lo stesso imprenditore, è che “è interesse dell’imprenditore ottenere la migliore prestazione lavorativa al minor costo possibile”. E certamente vero, osserva Toynbee, che nel vecchio mondo preindustriale, dietro l’intimità fra i padroni, spesso brutali e ignoranti, e gli operai poteva nascondersi una realtà di conflitti, oppressione, sfruttamento; ma nessun padrone avrebbe mai pensato o pubblicamente affermato, con il cinismo dell’imprenditore citato da Toynbee, che conflitto, oppressione e sfruttamento fossero la normalità nelle relazioni industriali.

La “distruzione dei vecchi legami”, a seguito del “cambiamento delle attitudini” delle classi imprenditoriali, si verifica anche nel mondo rurale, dove alla rivoluzione industriale corrisponde “una rivoluzione agraria”. Emerge una “nuova razza di agricoltori” capitalisti, corrispondente alla “nuova razza di manifatturieri”, che, arricchitasi grazie agli altri prezzi raggiunti dal grano durante il periodo delle guerre napoleoniche, “muta le proprie abitudini di vita”. Il lavoratore agricolo cessa di essere un membro della “casa”, della famiglia dell’agricoltore, viene scacciato dalla fattoria padronale in un “tugurio”, e trattato come “una bestia muta”.

Ma il reciproco estraniarsi delle classi, e in particolare il malcontento dei lavoratori verso il “cambio di atteggiamento” dei loro datori di lavoro, venne accresciuto da una conseguenza dell’avvento della nuova civiltà industriale che i riformatori liberali come Adamo Smith non avevano certo previsto, vale a dire la condizione di “grande miseria materiale nella quale grandi masse erano state

precipitate”. Sebbene le “vecchie restrizioni” criticate da Smith fossero state abolite o fossero divenute obsolete (come nel caso della legge sull’apprendistato), sebbene la crescita delle nuove città e lo sviluppo del mercato interno avesse di fatto privato le corporazioni del loro potere, dell’enorme incremento della ricchezza nazionale favorito dal cambiamento industriale e della libertà economica le classi popolari avevano beneficiato ben poco, “e larghe parti di esse precipitarono sempre più in un abisso di indigenza, miseria e vizio”. Toynbee è giunto in tal modo a formulare a modo suo la “condition of England question” posta da Thomas Carlyle nel 1843. Egli cita anzi espressamente le celebri parole di apertura di *Past and Present*, con cui Carlyle aveva denunciato la contraddizione in virtù della quale l’Inghilterra, pur essendo “piena di ricchezze, dei più vari prodotti, di risorse per soddisfare i bisogni umani”, stava tuttavia “morendo di inanizione” (ossia di esaurimento fisico dovendo a carenza di alimentazione).

Toynbee abbozza appena una spiegazione dell’impoverimento, della degradazione, delle sofferenze dei lavoratori inglesi, individuandone quattro cause principali:

- 1) il carattere paternalistico, generatore di dipendenza, dei metodi tradizionali di assistenza pubblica (la cosiddetta *Old Poor Law*, riformata in senso liberista solo nel 1834), il cui effetto su “una popolazione degradata” è quello di favorire l’espansione demografica;
- 2) il protezionismo granario (le *Corn Laws*), che tiene artificialmente alti la rendita fondiaria e il prezzo del pane a vantaggio dei proprietari terrieri;
- 3) il carattere terribilmente spossante e usurante del lavoro di fabbrica;
- 4) l’impatto, inevitabile perché caratteristico di tutti i periodi di transizione da un sistema industriale ad un altro, della concorrenza delle nuove industrie su coloro che sono impiegati in industrie tradizionali (come ad esempio i fabbricanti di calze a domicilio, una categoria un tempo assai prospera, costretta a far fronte alla sfida del macchinismo con orari di lavoro massacranti per un salario di sussistenza miserabile).

II. 6. *Toynbee e Carlyle*

Come già si è osservato, in *Industry and Democracy* Toynbee sceglie come termine *ad quem* della sua delineazione delle miserie, sofferenze e tensioni sociali prodotte dalla rivoluzione industriale i primi anni Quaranta del XIX secolo, quando la situazione “aveva raggiunto un punto di crisi”. Sebbene negli anni Trenta il Parlamento fosse intervenuto efficacemente su quelle che Toynbee ritiene due fra le principali cause della “questione sociale”, approvando nel '33 il “grande *Factory Act*”, cioè un’organica legislazione di tutela delle condizioni di lavoro, e modificando in senso rigoristico la *Old Poor Law* nel '34, al principio del decennio precedente si diffonde largamente tra le classi medie la convinzione che un approccio riformatore sia inefficace a prevenire o curare i “tremendi mali” accumulatisi negli ultimi decenni e che “una rivoluzione sociale fosse inevitabile”. E nella grande controversia circa i possibili “rimedi” si fa sentire la voce di autori che mettono sotto accusa “il vangelo di Adamo Smith e di James Watt”, ossia l’essenza stessa della nuova civiltà industriale e il suo pilastro ideale, la fiducia nella virtù della libertà. “La libertà, mi si dice, – scrive Carlyle citato da Toynbee – è una cosa divina. Ma la libertà, quando diviene ‘Libertà di morire di fame’, non appare affatto così divina”.

La “più grande” di queste voci che tuonarono contro “il nuovo mondo industriale creato dalla *Ricchezza delle nazioni* e dal motore a vapore” è, secondo Toynbee, appunto la voce del Carlyle di *Past and Present*, “il più amorevole e commosso ritratto del Passato (preindustriale, N.d.R.), il più intransigente atto d’accusa del Presente (industriale, N.d.R.) che la letteratura inglese moderna possenga”. Per ricostruire l’atteggiamento di Toynbee nei confronti di Carlyle, *Industry and Democracy* è una fonte di particolare rilievo, perché è il solo testo nel quale Toynbee abbia dedicato qualcosa di più che un accenno a un autore di cui ha certamente subito l’influenza e che considerava anzi “un profondo

pensatore”. E comprendere la posizione di Toynbee nei confronti di Carlyle è a sua volta essenziale per intendere correttamente quali siano i rapporti che la sua interpretazione della “rivoluzione industriale” intrattiene con la tradizione dell’anti-industrialismo e dell’anti-capitalismo conservatore romantico, di cui Carlyle è di certo l’esponente più eminente. Affermare (come fa Michele Nobile nell’introduzione a *La rivoluzione industriale*) che “Toynbee era, per sensibilità, dentro la tradizione critica di Coleridge, Carlyle e Ruskin”, è troppo generico e rischia di far passare in secondo piano la netta presa di distanze di Toynbee dalla critica carlyliana dell’industrialismo e del *cash-nexus* e dalla correlativa interpretazione dell’avvento della nuova società industriale.

Toynbee osserva anzitutto, non senza una punta di implicita polemica, come nel cercare di dare risposta alla “*condition of England question*” Carlyle rifiutasse qualsiasi spiegazione di tipo tecnico-economico (cioè del medesimo tipo di quelle avanzate dallo stesso Toynbee) della contraddizione da lui rilevata tra crescita della ricchezza nazionale, da un lato, e degradazione delle classi popolari, dall’altro. Alla radice della sofferenza della nazione Carlyle colloca due grandi fenomeni, inerenti alla moderna società industriale, che Toynbee considera invece non solo irreversibili, ma tutto sommato benefici, per quanto fomite di difficili problemi. Il primo di essi è l’“assenza di permanenza”, che caratterizza tutti gli aspetti della vita economica moderna, nella quale gli uomini sono perpetuamente in moto – di località in località, da posto di lavoro a posto di lavoro - nella loro ricerca della ricchezza, e in particolare le relazioni fra datore di lavoro e lavoratore, e che differenzia radicalmente il Presente da un Passato nel quale il padrone e il dipendente vivevano insieme con reciproca soddisfazione una vita intera, consentendo che fra di loro si formassero durevoli “consuetudini affettive”. Per Carlyle, a meno che non si fosse ripristinata la “permanenza” e dunque le perdute “consuetudini affettive”, sulle quali poggia la vita umana, la società di sarebbe dissolta in “un aggregato di polvere”: “sono per la permanenza, - dichiara Carlyle - in tutte le cose, dal primo all’ultimo momento possibile. Benedetto colui il quale continua a risiedere nello stesso posto”.

Pertanto Carlyle scorge l'unica speranza di salvezza per la società moderna nella restaurazione del vecchio sistema d'impiego, ovvero nella sostituzione del principio del "contratto permanente" al principio del "contratto temporaneo", ossia del "cash-nexus".

La seconda grande fonte dei mali dell'Inghilterra industriale individuata da Carlyle è appunto il nuovo, stupefacente tipo di relazione sociale contro cui egli si scaglia con "immensa rabbia e indignazione" nel celebre passo di *Past and Present* che avrebbe poi influenzato la visione marx-engelsiana della "società civile moderna" (e che Toynbee in *Industry and Democracy* riporta interamente). Una relazione sociale – il *cash-nexus* – nella quale "il dovere dell'uomo verso l'altro uomo si risolve nel consegnarli alcuni pezzi di metallo e quindi metterlo alla porta": "la chiamiamo società (la realtà in cui viviamo, N.d.R.), ma accettiamo che essa si basi sulla più totale separazione e sul più totale isolamento (delle classi e degli individui, N.d.R.). La nostra vita non si fonda sul soccorso reciproco, ma piuttosto, dietro il velo ingannevole di leggi di guerra, che chiamiamo competizione leale ecc., sull'ostilità reciproca. Abbiamo dimenticato completamente e dappertutto che il pagamento in contanti (*cash payment*, donde *cash-nexus*, N.d.R.) non è la sola relazione tra esseri umani; anzi noi pensiamo, senza che nemmeno un dubbio ci turbi, che esso basti ad assolvere e liquidare tutte le obbligazioni umane. 'I miei lavoratori muoiono di fame?', dice il ricco proprietario di fabbrica, 'Forse che non li ho assoldati secondo le regole del mercato? Non ho pagato loro fino all'ultimo centesimo della somma pattuita? Cosa devo fare di più?'".

L'ideale di Carlyle è quello di un capitano d'impresa che si spinga molto più in là, nell'adempimento dei suoi doveri verso i lavoratori, del "pagamento in contanti", che se ne prenda amorevolmente cura come esseri umani, anziché trascurarli in quanto puri e semplici strumenti produttivi, che li guidi e li protegga, li soccorra nelle avversità, e anche quando gli affari gli vadano male, li tenga legati a sé. A proposito di queste posizioni di Carlyle, Toynbee osserva – e in questo commento finale è evidente tutta la sua distanza dall'ideale carlyliano –

che lo scrittore scozzese avrebbe voluto che “il ricco governasse e proteggesse il popolo come aveva fatto nel passato”. Nel rimedio prospettato da Carlyle per i mali dell’Inghilterra industriale Toynbee scorge, per un verso, l’eredità ambivalente delle tradizioni di responsabilità sociale dell’aristocrazia terriera, per un altro verso, un precedente della versione conservatrice, paternalistica e autoritaria dello Stato assistenziale patrocinata dal “socialismo tory”, assumendo nei suoi riguardi un atteggiamento molto articolato e complesso, globalmente ma non totalmente critico.

Non totalmente critico, perché Toynbee è persuaso che il “socialismo conservatore” contenga due principi di cui il liberalismo è tenuto ad appropriarsi per conciliarli con la propria, differente tavola dei valori: il riconoscimento del diritto del più debole alla protezione dallo sfruttamento da parte del più forte e del diritto del povero all’assistenza, nonché del dovere della comunità di farsi garante di entrambi. D’altra parte (ed è questo un primo livello della polemica di Toynbee contro Carlyle e i “socialisti tory”), nella loro visione del mondo il “diritto all’assistenza” e alla “protezione” corrisponde al “dovere” delle classi ricche di soccorrere una classe povera giudicata incapace di sollevarsi con le sole proprie forze da una condizione di minorità, la cui sorte più appropriata è di rimanere in uno “stato di dipendenza”, non solo economica, ma anche politica dai propri “leader naturali”.

Ma tra le ragioni che rendono impraticabile la strada oligarchica e gerarchica alla soluzione dei problemi dell’Inghilterra Toynbee annovera anche (ed è questo il secondo livello della sua polemica anti-conservatrice) l’indisponibilità dei suoi presunti beneficiari, il popolo inglese, ad accettarla. Al tempo della crisi degli anni Quaranta le classi povere hanno oramai maturato la persuasione che “l’epoca del governo delle classi ricche sia terminata e che sia giunta invece quella del governo di tutto il popolo”. A dare compiutamente voce alle loro aspirazioni sono i cartisti, che esclamano: “dateci un governo popolare, in luogo del governo delle classi ricche, dateci non protezione, ma diritti politici, e allora questo terribile intervallo di oscurità e di agonia si concluderà; allora sorgerà quell’alba che

abbiamo tanto atteso, e giustizia, amore, abbondanza abiteranno questa terra, né l'abbandoneranno più". Nella controversia tra il "popolo" e Carlyle (che nel 1839 aveva pubblicato contro il cartismo un celebre pamphlet, intitolato appunto *Chartism*) circa la risposta da dare alla crisi sociale attraversata dall'Inghilterra all'inizio degli anni Quaranta, Toynbee è certo che la ragione stesse dalla parte del popolo, e lo afferma con parole nelle quali la retorica del suo *popular address* tocca addirittura punte di lirismo: "Chi aveva ragione, Carlyle o il popolo? Il popolo! Sì, aveva ragione il popolo – il popolo che, infermo per la fame e deforme per il troppo lavoro, sognava che a liberarlo sarebbe stata la Democrazia. Il popolo aveva ragione; fu la Democrazia, gigantesca e minacciosa, la Democrazia che con rozza energia rescinde legami sacri e annienta antiche linee di divisione, fu la Democrazia, sebbene in modi impreveduti, a recare loro la liberazione. Perché la Democrazia è come il mare, agisce improvvisamente, si oscura del buio della tempesta e spazza via molte cose preziose; ma, sempre come il mare, riflette la luce di cieli più larghi e ripulisce le sponde della vita umana". Fuor di metafora, nel caso inglese il potenziale distruttivo della democrazia fu addomesticato e posto al servizio di una prassi riformatrice la quale "salvò l'organizzazione industriale" del Paese dalla minaccia del disordine rivoluzionario, rappresentata dal malessere delle classi povere e dalla polarizzazione di imprenditori capitalisti e lavoratori in "due nazioni" in comunicanti e ostili.

II. 7. *Lo sviluppo della democrazia e il superamento dell'antagonismo tra le "due nazioni"*

Ma in che cosa consiste esattamente questa crescita democratica cui Toynbee attribuisce siffatta virtù salvifica? Il suo motore è rappresentato in realtà dall'alleanza tra l'ala più illuminata e avanzata del liberalismo e della *middle class* britannica, erede della tradizione smithiana, impegnata ad ottenere per il lavoratore inglese "eguaglianza civile e indipendenza" economica, da un lato, e la

classe lavoratrice, capace di far valere il potere di pressione conferitole dalla sua concentrazione nelle grandi città create dalla rivoluzione industriale, dall'altro. In *Industry and Democracy* Toynbee abbozza a grandissime linee le tappe della democratizzazione, i cui prodromi erano già visibili, come si è visto, all'epoca di Adamo Smith, alla vigilia della rivoluzione industriale, ma erano poi stati ostacolati nel loro sviluppo dalla reazione conservatrice seguita alla rivoluzione francese, che aveva ritardato di circa mezzo secolo l'attuazione di qualsiasi riforma politica. Già prima della riforma elettorale del 1832, d'altronde, i "discepoli di Smith" sedenti nella Camera dei Comuni erano riusciti ad ottenere, nel 1824, l'abolizione delle *Combination Laws*; ma il fatto che l'anno successivo la stessa Camera dei Comuni, che aveva in tal modo legalizzato le deliberazioni collettive dei lavoratori, approvasse sotto la pressione degli interessi imprenditoriali misure legislative che rendevano illegali le azioni intraprese sulla base di tali deliberazioni, aveva dimostrato come le conquiste ottenute dai lavoratori sul terreno dell'eguaglianza civile fossero destinate a rimanere precarie e insicure, se non confermate dal diritto di voto. Anche la riforma parlamentare del 1832, che essi, con la loro forte pressione extraparlamentare, avevano contribuito a conquistare, ma il cui principale effetto fu di accrescere il potere delle classi medie e quindi dei loro datori di lavoro, lasciò delusi i lavoratori, che riversarono la loro amarezza nell'agitazione cartista. Quest'ultima toccò il suo picco durante la crisi dei primi anni Quaranta, e dileguò rapidamente dopo l'abolizione delle *Corn Laws* nel 1846, quando l'Inghilterra riprese a prosperare, ma per lasciare il posto a una meno vistosa attività di organizzazione che doveva condurre i lavoratori inglesi al trionfo politico della riforma elettorale del 1867.

La tesi che Toynbee vuol dimostrare, come abbiamo detto, è che lo sviluppo della democrazia inglese "salvò l'organizzazione industriale" del Paese dai pericoli ai quali la esponeva la contrapposizione frontale tra le classi produttive. In *Industry and Democracy* solo un cenno Toynbee dedica al ruolo avuto dall'abrogazione delle *Corn Laws*, e dunque dal liberoscambismo, nello stornare la minaccia rivoluzionaria degli anni Quaranta, rendendo le classi lavoratrici

maggiormente partecipi, in quanto consumatori, della prosperità nazionale. Egli concentra l'attenzione sugli effetti della democratizzazione sulla "inner life" dell'organizzazione industriale, osservando anzitutto come essa si traducesse, negli anni immediatamente successivi al 1867, in una radicale riforma della legislazione concernente le relazioni industriali: il 1871 vede la legalizzazione delle *trade unions*, il 1875 l'abolizione della legge sulla cospirazione e la sostituzione della vecchia legge che regolamentava i rapporti tra *Master and Servant* con una nuova legge che pone i due contraenti su un piano di parità giuridica. Si tratta – come si ricorderà – della legislazione di origine preindustriale di cui Toynbee aveva in precedenza detto che "degradava il lavoratore in quanto cittadino", facendone un cittadino di seconda categoria, e nella quale si conservava il retaggio dello *status* subordinato di cui egli aveva goduto nel tempo in cui era stato un servo. La legislazione che la sostituisce dopo il 1867 riflette l'avanzata della democrazia non solo perché è una conquista ottenuta tramite l'uso dell'accresciuto potere politico dei lavoratori, ma anche perché in essa trova espressione, entro la sfera delle relazioni industriali, il nuovo e più elevato *status* acquisito dai lavoratori in virtù del riconoscimento dei diritti politici: la legalizzazione delle *trade unions*, sottolinea Toynbee, fu "un evento capitale non solo nella storia del sindacato, ma nella storia della cittadinanza inglese"; con la riforma della legislazione sui rapporti tra *Master and Servant*, egli aggiunge, "il lavoratore inglese aveva finalmente conseguito la vetta della sua lunga ascesa dalla originaria posizione di servo, e stava al fianco del suo padrone in quanto cittadino di uno Stato libero".

Ed è appunto in questa dimensione socio-culturale dell'avvento della democrazia – nella nuova dignità acquisita dal lavoratore inglese, nel nuovo tipo di considerazione di cui egli viene fatto oggetto, nel riconoscimento che egli riceve in quanto cittadino investito dei medesimi diritti politici dell'imprenditore capitalista – che Toynbee scorge, non senza originalità, un fattore che ha operato, sta operando e gli appare destinato ad operare con sempre maggiore efficacia nel prossimo futuro nella direzione di una ricomposizione della divisione delle classi industriali in "due nazioni" incomunicanti ed ostili. Toynbee riprende e

approfondisce, a questo punto dello svolgimento della sua argomentazione, l'esame del "crescente estraniamento" fra lavoratore e datore di lavoro prodottosi nei primi decenni della rivoluzione industriale e costantemente aggravatosi anche nel periodo della lotta per la democrazia. Toynbee ne individua cinque cause, le prime quattro delle quali operano nel senso di recidere definitivamente "l'unione sociale" fondata su "legami personali" che era esistita nel mondo preindustriale, la quinta nel senso di rendere "sempre più dissimili" lavoratori e imprenditori:

- 1) la meccanizzazione dei processi produttivi, che rende sempre meno necessario all'imprenditore avere a propria costante disposizione un corpo di operai specializzati;
- 2) lo sviluppo dell'associazionismo sindacale, senza il quale i lavoratori sarebbero rimasti privi di "potere materiale e organizzazione", necessari "alla Democrazia per potere dare il suo contributo alla risoluzione della questione industriale", ma che d'altro canto "strappò le ultime vestigia di legami personali fra singoli imprenditori e singoli lavoratori" e rese "la loro separazione completa"; ciò perché il sindacato conduceva "i lavoratori ad agire in massa attraverso delegati", anziché confrontarsi individualmente con i loro datori di lavoro. Tale *spersonalizzazione* dei rapporti e delle vertenze di lavoro, sottolinea Toynbee, rappresentò un mutamento di mentalità e di comportamenti assai penoso, non solo per gli imprenditori, ma anche per gli stessi lavoratori, nei confronti del quale "i migliori elementi di entrambe le classi" espressero "profondo rammarico";
- 3) la transitorietà dei legami fra imprenditori e lavoratori, accentuata dalla sempre più breve durata e dalla sempre più agevole possibilità di rescissione dei contratti (laddove Carlyle aveva auspicato un impossibile ritorno alla "permanenza" delle relazioni di lavoro nelle condizioni della società industriale). Anche in questo caso principali responsabili dell'abbandono delle assunzioni di durata annuale sono i sindacati, che vedono in queste forme contrattuali (ancora prevalenti, ad esempio, in campo agrario) "una forma di

schiavitù”, che consegna il lavoratore in balia dell’imprenditore e impedisce alle *trade unions* di intervenire in sua difesa il più frequentemente possibile;

- 4) la estrema mobilità del lavoratore da occupazione a occupazione e da luogo di lavoro a luogo di lavoro, inerente alla costituzione stessa della moderna vita industriale, che trova agli occhi di Toynbee la sua manifestazione più estrema in un “paese nuovo” come l’America.

Se per effetto di questi primi quattro fattori, che rendono impossibile la sussistenza di “legami personali”, lavoratore e imprenditore “si separano”, “si dividono”, essi divengono altresì sempre più dissimili l’uno dall’altro in virtù del fatto che

- 5) nel capitalismo moderno il capitalista tende ad abdicare alle funzioni imprenditoriali, disinteressandosi della conduzione della fabbrica e dei rapporti con i propri dipendenti, delegati al management, prende alloggio in aree residenziali distanti dall’azienda, non sa nulla delle condizioni del lavoratore, né se ne cura. Sempre più spesso, anzi, il datore di lavoro non è più un individuo ma una compagnia, nei confronti della quale il lavoratore, secondo Toynbee, non può certo nutrire “un caldo senso di attaccamento personale”.

Risultato di tutti questi processi è che il lavoratore, separato dal suo datore di lavoro, da cui non riceve alcun beneficio, lo guarda con odio e sospetto, *come membro di una classe dominante*; l’imprenditore, dal canto suo, diviso dai suoi lavoratori, cui non rende alcun beneficio, guarda ad essi, con inquietudine, *come membri di una classe sottoposta* reclamanti una pericolosa indipendenza. Ed è appunto questo reciproco sospetto, questa percezione che gli uni hanno degli altri come, rispettivamente, una classe dominante e una classe sottoposta, e dunque un fattore eminentemente culturale, socio-psicologico, ad avvelenare le relazioni fra capitalisti e lavoratori, rendendo apparentemente insormontabile il fossato che li separa.

Ma per Toynbee questo fossato non è per nulla insormontabile: la Democrazia è in grado di costruire un ponte fra le sue due sponde. Perché la democrazia,

rendendo eguali lavoratori e capitalisti sul piano politico e giuridico, rende la loro unione (o piuttosto ri-unione) possibile. Toynbee ritiene anzi che questo processo di ri-unificazione delle classi, o almeno di creazione delle condizioni per la loro riunione sociale (che sono una “mutata disposizione reciproca delle classi” e un mutato atteggiamento dell’opinione pubblica verso i problemi industriali), sia già in pieno svolgimento nell’Inghilterra del suo tempo, che se ne possano scorgere i segni “dappertutto” e che esso vada ascritto a merito della Democrazia.

Per bene intendere la posizione di Toynbee a quest’ultimo riguardo occorre avere ben chiaro in mente che essa poggia su una premessa che in *Industry and Democracy* viene appena evocata: la sua convinzione di economista liberale che la “tendenza naturale” del sistema capitalistico non sia affatto quella di alimentare la “divisione” fra le classi. Ad “estraniarle” l’una all’altra è il sovrapporsi alla logica economica di fattori ad essa alieni, esterni, quali il sospetto, l’arroganza, la gelosia di classe, che trasforma, ad esempio, le vertenze salariali, ossia mere trattative di affari fra venditori e compratori della merce forza-lavoro, in lotte sociali. Nelle dispute salariali la conciliazione degli interessi (e dunque la pace industriale) è impedita dal fatto che gli imprenditori capitalisti, ancora imbevuti delle tradizionali “nozioni feudali”, ancora incapaci di vedere nel lavoratore qualcosa di diverso dal discendente di un servo, e andando in definitiva contro il proprio stesso interesse, riluttano a riconoscere alla controparte il diritto ad associarsi; e pretenderebbero che i lavoratori trattassero con loro singolarmente.

E’ per questa ragione che “il pieno, cordiale riconoscimento da parte dell’imprenditore dell’eguaglianza e della indipendenza del lavoratore” è la condizione per la quale le due classi possano finalmente incontrarsi sul mercato del lavoro come i compratori e i venditori di qualsiasi altra merce, ad esempio il cotone o il carbone. E nella misura in cui la Democrazia modifica l’attitudine degli imprenditori inculcando nella loro coscienza il “gran principio” dell’eguaglianza del lavoratore, essa “libera” dall’interferenza dell’antagonismo di classe “gli elementi economici repressi”, “la cui tendenza naturale non opera nel senso della divisione”

e “mette in grado lavoratori e imprenditori di compiere il primo passo verso la riunione”.

Il primo passo verso la ricomposizione della frattura storica fra le “due nazioni” è dunque la riconduzione delle vertenze di lavoro, e in particolare delle dispute salariali, che coinvolgono il benessere, la salute, la felicità, anzi “l’intero status” di migliaia di famiglie, alla pura logica economica del mercato del lavoro, come se si trattasse di trattative per la determinazione del prezzo del carbone e del cotone, ovvero di qualsiasi altra merce. Vi è qui un evidente elemento di differenziazione tra la visione toynebiana del capitalismo e quella marxiana: per Marx, infatti, il mercato dove si scambia quella particolarissima merce che è la forza-lavoro è il luogo in cui si realizza lo sfruttamento del lavoratore, perché il potere contrattuale asimmetrico di capitalista e lavoratore consente al primo di appropriarsi di fatto il valore della prestazione lavorativa effettivamente erogata eccedente quello dei mezzi di sussistenza del secondo. Toynbee, invece, considera il profitto come la legittima remunerazione della funzione imprenditoriale, non reputa fondata la tesi che i salari siano costretti a gravitare verso il livello di sussistenza (stima cioè possibile una economia degli alti salari), ritiene che la peculiarità della merce lavoro sia altrove: ossia nel fatto che chi la vende individualmente (e dunque chi contratta singolarmente con l’imprenditore) non sia in grado di ottenere una remunerazione corrispondente al suo effettivo prezzo di mercato, determinato dalla legge della domanda e dell’offerta. Per Toynbee, insomma, il mercato del lavoro capitalistico non è il fomite di un antagonismo inconciliabile: a patto che ai lavoratori sia consentito di associarsi per contrattare collettivamente, la riduzione del lavoro a merce come le altre, consentita dalla democrazia, può essere addirittura il punto di avvio del processo di ristabilimento di una “nuova unione” tra le classi.

II. 8. *Verso una nuova comunità morale: la “legge del progresso”*

Toynbee, come s'è detto, è persuaso che grazie all'avvento della democrazia ciò stia già cominciando ad avvenire nell'Inghilterra del suo tempo, e in *Industry and Democracy* illustra come “un esempio semplice e evidente (...) di grande importanza” del mutamento in corso nelle relazioni industriali i *Boards of Conciliation* (Comitati di conciliazione) creati in varie cittadine dell'Inghilterra industriale e basati appunto, secondo la sua opinione, sul grande principio dell'eguaglianza e indipendenza dell'operaio. In questi Comitati un egual numero di lavoratori e imprenditori, eletti dalle rispettive classi, siedono “mischiati” allo stesso tavolo (cosa che solo fino a qualche anno prima i datori di lavoro avrebbero considerato socialmente “degradante”) per discutere questioni salariali e in generale tutte le materie collegate all'andamento dell'attività industriale in cui sono coinvolti i rispettivi interessi. Il presupposto dello stabilimento dei *Boards of Conciliation* (di cui Toynbee tratta brevemente anche nelle *Lectures*, nel capitolo sul *Futuro delle classi lavoratrici*, pp. 132-133, dove l'accento batte sul ruolo svolto anche dai sindacati, oltre che dalla democrazia, nel miglioramento delle relazioni fra le classi industriali) è il riconoscimento da parte degli imprenditori della necessità dell'organizzazione dei lavoratori e dei vantaggi derivanti dalla possibilità di contrattare con una massa di lavoratori organizzati attraverso i loro rappresentanti (“i loro esponenti più intelligenti”). La condizione per la quale le decisioni arbitrali adottate dai Comitati paritetici di conciliazione abbiano vigore è la disciplina sindacale, la garanzia cioè che la soluzione contrattata e accettata dai rappresentanti operai verrà rispettata dai loro rappresentati (Toynbee rileva come siano i lavoratori non sindacalizzati a rifiutare per lo più la soluzione arbitrale delle controversie di lavoro). Ma la ragione di fondo per cui i *Boards of Conciliation* stanno dando, secondo Toynbee, buona prova di sé e appaiono destinati a un luminoso futuro è, come viene ribadito nelle pagine finali delle *Lectures*, che “gli imprenditori hanno abbandonato

qualsiasi idea di relazioni feudali”, in conseguenza del riconoscimento dell’ “indipendenza politica”, ossia del diritto di voto, ai lavoratori.

E’ importante osservare però come Toynbee scorga in fenomeni quali lo stabilimento dei *Boards of Conciliation* e di altri organismi, come le Commissioni scolastiche, dove le due classi si incontrano ed imparano a rispettarsi, il preannuncio di un nuovo stadio dell’evoluzione delle relazioni industriali: uno stadio che sostituirà quello reso possibile dall’avvento della democrazia, il quale rimane ancora contraddistinto del conflitto permanente per la distribuzione della ricchezza tra gruppi economico-sociali organizzati portatori di interessi temporaneamente conciliabili ma pur sempre antagonistici, che ha luogo tra capitalisti e salariati nel moderno mercato del lavoro. I *Boards of Conciliation* prefigurano infatti una “nuova unione sociale fra imprenditori e lavoratori (...) basata sull’indipendenza di entrambi come cittadini di uno Stato libero”, anziché sulla “volontaria dipendenza” del lavoratore dalla “benevola protezione” del padrone, come accadeva nel mondo preindustriale.

Ciò significa che per Toynbee la riduzione del lavoro a mera merce di scambio, provocata dalla rivoluzione industriale, la quale risolve il rapporto tra imprenditore capitalista e lavoratore nel *cash-nexus* denunciato da Carlyle, nella misura in cui spezza la “vecchia unione” fondata sulla dipendenza e pone le condizioni per la nuova, è *una tappa progressiva dell’evoluzione sociale*. Coloro i quali guardano con nostalgia al passato, alle vecchie condizioni industriali, lamentando l’impersonalità del rapporto tra lavoratore e imprenditore capitalista, nel quale l’imprenditore capitalista assolda centinaia di uomini di cui non conosce neppure il volto, che sono per lui non persone, ma “mani” (ossia mezzi produttivi), dimentica che, dopo tutto, ciò che l’imprenditore acquista sul mercato del lavoro sono appunto soltanto le “mani” del lavoratore, e non anche la sua “vita”: la “vita” oramai appartiene interamente al lavoratore, che è nella condizione di coltivarla “in una nobile indipendenza”.

In *Industry and Democracy* Toynbee scrive perciò che la “separazione” fra le classi che erano state invece “unite” nel vecchio sistema industriale, denunciata

da Carlyle, non solo era “inevitabile”, ma come è possibile oramai comprendere *a posteriori*, dal punto di vista di una generazione che si trova alle soglie di una nuova epoca comunitaria, “non fu interamente un male”. Certo, l’avvento della civiltà industriale aveva significato l’inizio di “un terribile intervallo di sofferenza” per le classi lavoratrici, lasciate a se stesse dalla classe capitalista. Ma questo intervallo, per Toynbee, già volge alla chiusura, e la “separazione” delle classi può venire valutata nel suo carattere di “*momento necessario* di quel progresso industriale che ha consentito al lavoratore di compiere un nuovo passo in avanti”. Carlyle, perciò, ha avuto torto “nel denunciare la rivoluzione industriale”, perché “il detestato *cash-nexus* era un segno non di dissoluzione, ma di crescita, non dell’isolamento del lavoratore, ma della sua indipendenza”.

Qui si vede molto bene come Toynbee, al quale viene spesso attribuita una visione pessimistica della rivoluzione industriale, adotti invece rispetto alle sue conseguenze umane e sociali un approccio che può apparire, almeno a prima vista, addirittura apologetico, necessitaristico e giustificazionistico. Vedremo in seguito che questa impressione è solo parzialmente corretta, e che non tutti i mali prodotti dall’avvento dell’industrialismo furono per Toynbee inevitabili e dunque giustificabili. Certo è però che anche per lui le grandi trasformazioni connesse alla rivoluzione industriale, nella misura in cui appaiono giustificabili, trovano la loro giustificazione ultima nella loro funzionalità al superamento in senso neocomunitario delle condizioni socio-culturali denunciate da Carlyle. La dissoluzione dei legami tradizionali fra padrone e lavoratore gli pare accettabile nella misura in cui prepara una forma superiore di legame comunitario, destinata a sostituirsi anche a quella competizione regolamentata tra grandi interessi organizzati che è lo stadio già raggiunto dall’evoluzione progressiva del rapporto fra le classi della società industriale sotto l’influsso della democrazia e del correlativo riconoscimento dei diritti dei lavoratori.

Toynbee non accetta, in altre parole, che il conflitto sia l’ultima parola dell’evoluzione sociale. Da questo punto di vista egli *dà ragione* alla critica di Carlyle alla società industriale, nella misura in cui essa si configura non come il

vagheggiamento di una mitica età dell'oro, ma come una denuncia contro l' "isolamento" delle classi, il quale non può rappresentare "la condizione permanente della vita umana". E in quanto il passaggio alla nuova comunità è già iniziato e in pieno svolgimento, "la storia (la storia industriale inglese, N.d.R.) insegna" non solo che "la separazione è necessaria", ma anche che "la separazione *permanente* è impossibile. La *legge del progresso* è che gli uomini si separano – ma per poi tornare a unirsi. La vecchia unione svanisce, ma una nuova unione subentra al suo posto. La vecchia unione basata sulla dipendenza del lavoratore scompare – sorge una nuova unione basata sull'indipendenza del lavoratore. E la nuova unione è più profonda e più ampia della vecchia. Perché lavoratore e imprenditore si separano in quanto protettore e dipendente per tornare a unirsi come cittadini di uno Stato libero".

Toynbee ha in tal modo tenuto fede al proposito che aveva enunciato all'inizio del discorso su *Industry and Democracy*, quando aveva asserito di volere esaminare il problema delle relazioni industriali applicando ad esso "un ben noto concetto filosofico", quello di progresso e di "legge del progresso", che implica la presenza "nello sviluppo umano di un ordine ben definito, che non può essere ignorato o messo da parte". E' assai importante osservare come la prima organica rappresentazione della rivoluzione industriale elaborata da Toynbee si inserisca nel contesto di un progetto filosofico-storico volto a individuare un ordine teleologico necessario che egli suppone immanente nel processo storico. Ciò significa che lungi dal concepire la rivoluzione industriale soltanto come una "catastrofe" o un "disastro sociale", Toynbee vede in essa piuttosto una grande crisi storica nella quale gli elementi di apparente negatività non danno luogo a una decadenza assoluta, ma costituiscono piuttosto la condizione *sine qua non* di un avanzamento: esattamente come avviene nelle visioni provvidenzialistiche della storia di matrice teologica, marxismo compreso.

Rimane da capire ancora in che cosa consista questa "nuova unione" fra lavoratore e imprenditore che Toynbee ha fiducia sia destinata a instaurarsi nelle relazioni industriali dell'Inghilterra contemporanea. Di tale "nuova unione" la

Democrazia rappresenta solo l'iniziale condizione di possibilità. Conferendo anche ai lavoratori un pieno diritto di cittadinanza, essa ha svelenito le vertenze di lavoro, le ha trasformate in mere trattative di affari nelle quali la compravendita della forza-lavoro è trattata come quella di qualsiasi altra merce, e ha consentito persino la costituzione di *Boards of Conciliation* paritetici. Per Toynbee tuttavia, sebbene sia un errore tentare di ripristinare le "vecchie relazioni morali" prodotte dalle condizioni della società preindustriale, "è egualmente un errore asserire che le questioni salariali possono essere trattate come mere trattative d'affari (secondo la logica del mercato, N.d.R.) e niente di più". Toynbee vuol dire che nei conflitti di interessi tra lavoratori e imprenditori dovrebbero entrare anche considerazioni dettate da qualcosa di altro rispetto all'utile individuale e di classe, che essi dovrebbero essere disciplinati da motivazioni di ordine superiore ovvero dalla devozione di entrambi all'ideale di un bene comune: "a dispetto di una fondamentale identità di interessi", tra imprenditori e lavoratori, in quanto detentori di soggettivi diritti economici, sussisterà sempre un antagonismo. E tale antagonismo, che per Toynbee evidentemente non può essere alcunché di permanente, l'ultima parola dell'evoluzione sociale, potrà essere ricomposto soltanto da "nuove idee morali appropriate non all'epoca feudale, bensì all'epoca della cittadinanza". Lavoratori e imprenditori dovranno cioè regolare i propri affari non in quanto titolari di soggettivi diritti economici, ma in quanto membri di pari dignità di una comunità politica, e come tali tenuti a certi obblighi nei confronti degli altri membri della collettività tutta. I diritti degli uomini confligheranno sempre, e la riconciliazione deve necessariamente avvenire attraverso un Vangelo superiore al Vangelo dei diritti proclamato da Adam Smith: il Vangelo del dovere.

Vero "maestro del nostro tempo" Toynbee considera perciò non Adam Smith, con la sua rivendicazione esclusivistica dei diritti dell'individuo, non Carlyle, con la sua pretesa di riportare le lancette dell'orologio della evoluzione sociale all'età preindustriale, e il suo farsi perciò portavoce di idee e relazioni morali propri dell'età predemocratica, disconoscendo i diritti del lavoratore. Il vero "maestro del nostro tempo" è per Toynbee piuttosto Giuseppe Mazzini, la cui opera sui

Doveri dell'uomo egli definisce la più ardente proclamazione degli obblighi dell'individuo verso Dio e verso i suoi simili pubblicata nel XIX secolo. Il democratico Mazzini concepì infatti i diritti di libertà non come un fine in sé, bensì come un mezzo, una condizione grazie alla quale l'intero popolo si elevasse ad una esistenza più pura e più nobile, ossia a una vita dedicata all'assolvimento dei propri doveri.

I diritti vengono cioè concepiti da Toynbee come condizione e strumento dell'adempimento dei doveri (e qui si pone la questione: fino a che punto il liberale Toynbee sarebbe disposto a spingersi nell'accettare una limitazione dei diritti individuali nel nome dell'interesse pubblico?). La principale funzione storica della democrazia è stata insomma quella di preparare il terreno, ossia le condizioni sociali e culturali, perché la predicazione del Vangelo del dovere al popolo non cadesse su un suolo sterile, potesse trovare cuori e menti davvero ricettivi. Come si sarebbe potuto infatti predicare il dovere a lavoratori consapevoli di non avere diritti, esacerbati da un "amaro senso di ingiustizia"? Diritti e doveri sono dunque correlativi gli uni agli altri: l'individuo ha diritto a ciò che lo ponga nella condizione di potere adempiere al proprio dovere (ad esempio un focolare domestico), e il diritto dell'individuo trova la propria fonte di legittimità e insieme il proprio limite nella funzionalità all'ottemperamento degli obblighi familiari, sociali, politici.

La comunità ideale immaginata da Toynbee come meta della storia inglese – una comunità in cui tutti e ciascuno vivano per l'altro, in modo che anche l'altro possa adempiere alle proprie obbligazioni sociali – non può fondarsi esclusivamente sulla democrazia, ma c'è bisogno di "una forza molto più profonda e delicata" perché essa possa diventare "un fatto durevole della vita sociale". Tale "forza" spirituale è quella della religione cristiana, o meglio, di quella variante immanentista della religione cristiana che è la religione del dovere bandita, tra gli altri da Mazzini. Ma la religione del dovere non è tanto il portato di una rivelazione specifica e positiva, o di una sua rielaborazione intellettuale in chiave anti-trascendente, quanto piuttosto il portato dell'evoluzione sociale (cfr. anche *infra*, il capitolo sulla filosofia religiosa di Toynbee).

La concezione dell'evoluzione sociale applicata da Toynbee in *Industry and Democracy* riceve una formulazione sintetica assai perspicua in una serie di frammenti raccolti sotto il titolo *Individualism and Socialism*. Qui Toynbee ribadisce che vi è una indubbia connessione fra la dissoluzione del vecchio sistema industriale basato sulla piccola manifattura e la crescita dell'individualismo, ovvero tra lo sviluppo del sistema di fabbrica e lo sviluppo della libertà individuale. Ciò gli appare conforme alla "legge del movimento umano in epoca storica", dove si riscontra un passaggio "dai gruppi *naturali* all'*individualismo*". Ma il "movimento umano" non si ferma allo stadio dell'individualismo, bensì procede oltre questo: "dall'individualismo ai gruppi *morali*". La forma primitiva dell'associazione umana, fondata sui vincoli del sangue, del vicinato, della paura dei gruppi umani contermini, ricompare, dopo una fase di individualismo, ma come associazione volontaria di liberi agenti morali, e "il problema dell'autentico socialista è definire le condizioni e gli scopi di tale nuova unione". In passato tutte le associazioni trassero la loro coesione da motivi fisici inconsci; in futuro, tutte le associazioni affonderanno le loro radici in motivazioni etiche consapevoli, ed è per questo che esse abbisognano della libertà dell'individuo come loro presupposto. Ciò significa che "in questo caso, come in molti altri, l'ultimo e più perfetto stadio di sviluppo della società sembra anticipato nella sua forma esteriore dal più primitivo; ma la vita interna della forma (solo superficialmente simile, N.d.R.) si è modificata".

Nell'evoluzione dell'istituto del matrimonio, ad esempio, "la donna si emancipa dall'uomo solo perché essi possano riunirsi in una superiore comunione di vita e di scopi". Analogamente, "il lavoratore si emancipa dal datore di lavoro solo perché essi possano riunirsi in una superiore comunione di vita e di scopi", e "l'individuo si emancipa dal controllo della comunità solo perché egli possa dedicarsi consapevolmente (cioè come libero agente morale, N.d.R.) ad una più intima comunione con la comunità". Insomma, "il fine e la legge del progresso è l'unità dello spirito umano (nel senso di una unità spirituale degli uomini, il farsi, dei molti voleri, un solo volere, N.d.R.). Ciò può ottenersi soltanto attraverso la

separazione delle funzioni. Nel mondo industriale si ha separazione delle funzioni – il suo ideale è l'unità dello scopo industriale. Questa unità può ottenersi soltanto attraverso l'associazione; ma l'associazione implica un'unità superiore (...) un'unità dello spirito etico”, ossia la volontaria dedizione di lavoratori e imprenditori a uno scopo condiviso in quanto loro dovere.

Toynbee non ha molto da dire a proposito delle concrete forme istituzionali nelle quali la “nuova unione” di lavoratori e imprenditori avrebbe dovuto oggettivarsi. Egli sembra avere avuto in mente una sorta di riorganizzazione in senso neo-corporativo della vita industriale inglese. Nella parte conclusiva del discorso su *Industry and Democracy* egli torna a perorare la causa dei *Boards of Conciliation*, auspicandone la creazione in tutti i rami dell'industria. Ma soprattutto manifesta la convinzione che essi abbiano “un grande futuro” davanti a sé, che possano cioè trasformarsi “in consigli permanenti di imprenditori e lavoratori, i quali affrontino, alla luce dei principi della scienza sociale e industriale, quei grandi problemi della fluttuazione dei salari, della sovrapproduzione e della regolamentazione del commercio, che lavoratori e imprenditori possono risolvere soltanto di comune accordo”. Toynbee scorge cioè nella istituzionalizzazione della collaborazione fra le classi industriali attraverso le loro rappresentanze organizzate, nella quale dovrà concretizzarsi il nuovo spirito di unione tra imprenditori e lavoratori cui rivoluzione industriale e democrazia hanno spianato la strada, un'opzione strategica innovativa, alternativa al protezionismo, volta a fronteggiare i problemi posti all'economia e alla società inglese dalla Grande Depressione degli anni Settanta e Ottanta.

II. 9. *L'economista come filosofo della storia e “moralista pubblico”*

E' importante osservare il ruolo che in questa visione del futuro delle relazioni industriali viene assegnato da Toynbee all'economia politica, e dunque agli economisti accademici come lui stesso: quello di una scienza neutrale, *super*

partes, capace di fornire ai gruppi socio-economici, una volta che essi abbiano abbandonato lo spirito della contrapposizione di classe, indicazioni pratiche univoche, in grado di suscitare il consenso di entrambi, su come comporre le divergenze di interessi e cooperare per il bene comune. Una siffatta concezione della scienza economica corrisponde a sua volta alla percezione che Toynbee ha di se stesso (si rammenti che quando pronuncia il discorso su *Industry and Democracy* egli è *tutor* del Balliol College di Oxford) in quanto intellettuale accademico, titolato a fungere da *bridgebuilder* (“costruttore di ponti”) tra le “due nazioni”.

Nell’esordio del discorso su *Industry and Democracy* (che – va ricordato – in un’occasione venne pronunciato davanti ad un pubblico misto di imprenditori e operai) Toynbee presenta se stesso come persona specialmente qualificata a trattare della questione delle “relazioni industriali” in quanto “studioso” e, come tale, a differenza del “practical man” e del “man of business”, ossia del lavoratore e dell’imprenditore, ma a differenza anche dell’ “uomo politico” e persino dello “statista”, libero da “pregiudizi di classe” e da “pregiudizi politici”. Di uomini collocati in una simile “posizione” – egli argomenta – c’è particolare bisogno in un’epoca in cui il progresso della democrazia fa sì che i politici divengano “sempre meno le guide e i maestri, e sempre più gli strumenti del popolo”. Toynbee auspica perciò l’intervento nel dibattito pubblico intorno agli affari economici e sociali, accanto ai politici troppo proni ai desiderata dell’elettorato, di una nuova categoria di persone (da non confondersi con quella degli “esperti”), “che potranno certamente essere reclutate come membri di questo o quel partito, ma che non consentiranno alla militanza politica o alle mire personali di ostacolarli nella dilucidazione delle questioni che è poi compito del politico risolvere”. Il nuovo tipo di intellettuale pubblico, di estrazione universitaria, dovrà essere in pari tempo “imparziale” come “studioso” e “appassionato” come “cittadino”. Toynbee non sembra dunque scorgere alcuna contraddizione tra imparzialità scientifica e passione civile, e ciò perché egli non concepisce in realtà l’oggettività scientifica nei termini di un impossibile sganciamento della ricerca e

dell'insegnamento da qualsiasi punto di riferimento valoriale: l'imparzialità di cui egli parla è pur sempre quella del "cittadino". Essa presenta dunque non solo un aspetto negativo – il rifiuto di subordinare le ragioni della conoscenza della verità agli interessi e al punto di vista di una parte sociale o politica, ma anche un aspetto positivo – la consapevole adozione del punto di vista dell'interesse della collettività, del bene comune.

Il "servizio" che lo studioso imparziale è chiamato a rendere alla collettività non si riduce peraltro alla somministrazione di un parere tecnico, da "esperto", al politico e allo statista impegnati ad affrontare problemi pratici particolari. Uno dei vantaggi inerenti alla sua posizione è che, mentre il politico e il *practical man* "vivono nel mondo, sono immersi nelle sue preoccupazioni, distratti dai suoi rumori – sono nell'arena e prendono parte alla lotta quotidiana", lo studioso universitario "vive ritirato, osserva il mondo da lontano, e discerne molte cose che non vengono notate da coloro che troppo spesso sono immersi nello stesso tumulto che cercano di governare". Perciò, lo studioso universitario ha la possibilità di formarsi "quelle ampie, coerenti visioni delle cose che sono spesso precluse al politico e all'uomo d'azione". In altre parole, lo studioso universitario adempie sul serio al compito assegnatogli dalla comunità allorché egli *definisce la situazione problematica* nella quale versano i suoi concittadini, collocandola nel più ampio contesto dell'evoluzione storico-universale: "dalla sua torre d'osservazione lo studioso universitario guarda davanti a sé e dietro di sé nel tempo, segue con sguardo diligente il passato che recede in lontananza, e con ansiosa aspettazione *predice il futuro*".

E' esattamente quest'ultima, a ben guardare, l'operazione compiuta da Toynbee nel suo "discorso popolare" su *Industry and Democracy*, dove egli si pronunzia sul tema delle "relazioni tra imprenditori e lavoratori" formulando al riguardo una prognosi – il prossimo avvento di un nuovo tipo di "unione fra le classi" – che ritiene scientificamente fondato su una considerazione della storia industriale inglese svolta alla luce della "legge" del progresso, ossia dell'idea "filosofica" che "lo sviluppo dell'umanità" sia scandito e governato, in ogni suo

aspetto, da una sequenza teleologica, necessaria e intelligibile, di fasi evolutive ad esso immanente. L'approccio adottato da Toynbee nei riguardi della rivoluzione industriale - che è l'approccio del *filosofo della storia* che tende a rappresentare il corso degli eventi (le *res gestae*) come il processo di realizzazione di un ben definito ideale di convivenza umana piuttosto che l'approccio dello storico empirico - rivela come egli si dedichi allo studio del passato economico del suo Paese (all'*historia rerum gestarum*) con l'intento di trarne non semplici "conoscenze", bensì indicazioni pratiche, di carattere normativo e prescrittivo, circa le *res gerendae*, il da farsi.

La scienza economica, in altre parole, non è per Toynbee soltanto una scienza dei mezzi (che ci dà indicazioni su come dobbiamo agire se vogliamo ottenere un certo fine), ma anche una scienza dei fini, capace di fare chiarezza su cosa dobbiamo volere, sul dover essere della società umana (una possibilità, quest'ultima, negata ad esempio da Max Weber). Una "paziente ricognizione storica" dell'evoluzione economica inglese, come Toynbee ribadisce nell'epilogo di *Industry and Democracy*, accompagnata da una "sobria fede nella parte più nobile (*higher*) della natura umana", legittima la "ragionevole speranza" che il suo "compimento" possa essere l'instaurazione sul suolo inglese di una comunità di voleri basata sulla libera scelta di cooperazione di tutti i soggetti coinvolti nell'attività produttiva: la storia economica, cioè, autorizza a considerare una siffatta comunità morale come qualcosa di più che un "sogno" utopico, come qualcosa di possibile e per la cui costruzione ha perciò senso impegnarsi attivamente. Toynbee ritiene anzi che la coscienza storica - una coscienza storica informata alla sua concezione finalistica dello "sviluppo umano" -, tenendo viva la "fede" nell'avvento della nuova comunità morale, possa divenire essa stessa un importante fattore propulsivo della riunione sociale di lavoratore e datore di lavoro, i quali, nelle condizioni della moderna civiltà industriale, presi nella "fredda e tediosa routine del lavoro quotidiano", sono costantemente esposti al rischio di tornare a percepirsi l'un l'altro non come "concittadini", ma come,

rispettivamente, “l’arcigno e avido imprenditore” e “il testardo e sospettoso lavoratore”.

II. 10. *Il ruolo di “cultura” ed “educazione” nella riunificazione sociale della nazione*

Una delle ragioni che inducono Toynbee a ritenere che “non vi è mai stato un momento nel quale (...) l’unione delle classi è stata possibile come lo è oggi”, è che, mentre la Democrazia ha conferito a lavoratore e imprenditore “eguaglianza di diritti”, “l’educazione promette di dar loro eguaglianza di cultura”, ovvero pari opportunità di accesso a quella “cultura” di cui la coscienza storica costituisce un ingrediente essenziale. Grazie alla Democrazia e alla diffusione della “cultura”, scrive Toynbee nel paragrafo conclusivo di *Industry and Democracy*, “tutti noi oggi, i lavoratori come gli imprenditori, siamo divenuti abitanti di un mondo più vasto; non più membri di un’unica classe sociale, ma membri di un unico grande popolo: non più miserabili eredi di una tradizione di classe, ma eredi della storia di una nazione. Non siamo più, anzi, i cittadini di un’unica nazione, ma compartecipi della vita dell’umanità, e i co-eredi del lascito del mondo intero. Rafforzati da questa comunione più vasta e nobilitati da questa più vasta eredità, non calpesteremo le passioni che ci dividono, e attraverseremo uniti i portali invisibili che introducono in una nuova epoca per inaugurare una nuova vita?”.

Come si è già accennato, Toynbee ritiene che la democrazia, di per sé sola, non sia in grado di traghettare l’Inghilterra verso lo stadio conclusivo della sua evoluzione sociale, una comunità nazionale riconciliata dalla concorde dedizione di tutte le classi al bene pubblico, ma che essa abbia bisogno a tal scopo dell’apporto della “forza molto più profonda e delicata” della religione. Accanto alla religione, quale fattore di promozione dell’etica del dovere e del “servizio”, Toynbee assegna notevole importanza anche alla “cultura” e all’ “educazione”, che della cultura costituisce il principale *medium* di diffusione sociale. Toynbee ha

espresso questo suo convincimento in un *paper* letto al Congresso del movimento cooperativo tenutosi a Oxford nel maggio del 1882 (e dunque coevo al corso sulla rivoluzione industriale), dove è affermato esplicitamente che “coloro i quali ancora aspirano alla ricostruzione della vita industriale attraverso l’unione di capitale e lavoro riconosceranno subito che l’educazione è la condizione preliminare di qualsiasi tentativo del genere”. Il saggio, che si intitola per l’appunto *The Education of the Co-operators*, è il principale documento rimastoci delle idee che guidano Toynbee in uno dei suoi principali campi di attività: nella sua opera di pioniere del movimento per la *workers’ education*, ossia per l’ “estensione” dell’istruzione universitaria ai lavoratori adulti.

Toynbee perora la causa della *workers’ education* rilevando come i lavoratori inglesi siano stati chiamati dalla democratizzazione delle istituzioni politiche del Paese a esercitare la “responsabilità” inerente al riconoscimento di un pieno diritto di cittadinanza proprio in un’epoca nella quale le condizioni della vita industriale sembrano “esaurire le loro energie e ottundere la loro intelligenza”: “una legge dello sviluppo politico ha lentamente innalzato il lavoratore dalla posizione di servo alla posizione di cittadino; al tempo stesso, una legge dello sviluppo industriale lo ha degradato, in virtù della divisione del lavoro, da uomo a macchina”. Ad ostacolare il buon uso del potere politico recentemente acquisito dalle classi lavoratrici inglesi cospirano perciò sia “la complessità della cittadinanza moderna” sia “l’effetto mortifero della minuta suddivisione del lavoro”, che caratterizza la vita economica moderna. Ma Toynbee ha fiducia che a questi inconvenienti possa porre rimedio la diffusione tra le “grandi masse del popolo lavoratore” di quella che definisce una efficace “*citizen-education*”, ossia di un particolare tipo di istruzione volta specificamente a educare il lavoratore in quanto “cittadino”, ovvero a educarlo “nei suoi *doveri* di cittadino”.

L’ “educazione del cittadino” è infatti definita da Toynbee come “l’educazione di ciascun membro della comunità per quanto attiene alla relazione in cui egli sta con gli altri singoli cittadini, e con la comunità nel suo insieme”. Essa ha lo scopo di “mostrargli quali sono i suoi doveri verso i suoi concittadini, e *in che modo*

l'unione con essi sia possibile. Di per sé solo – infatti – il vago impulso presente nell'uomo a compiere il proprio dovere è sterile senza la conoscenza che lo metta in grado di percepire quali sono i suoi doveri, e come metterli in pratica". Il mezzo attraverso il quale Toynbee è convinto che una simile conoscenza possa essere impartita ai lavoratori inglesi non consiste peraltro in una cruda ed elementare catechesi civica, nell'apprendimento meccanico da parte loro di una tavola dei doveri politici e sociali, bensì in un ambizioso programma di "educazione politica" e di "educazione industriale", non dissimile, almeno per quel che riguarda le sue idee ispiratrici, da quello destinato agli studenti, figli delle classi medie, che nelle università ricevono una "liberal education", e all'interno del quale a fare di gran lunga la parte del leone è la storia: la storia delle istituzioni e delle idee politiche, la storia delle istituzioni industriali e delle condizioni materiali delle classi lavoratrici, la storia, infine, delle idee sociali ed economiche e dei progetti di riforma sociale. Nello studiare l'interpretazione toynbiana della rivoluzione industriale non bisognerebbe mai perdere di vista il fatto che il testo delle *Lectures*, scaturito da un corso tenuto agli allievi della Scuola di storia di Oxford, nasce anch'esso dall'intento di fornire ad essi una rappresentazione del recente passato economico della nazione conforme a siffatto ideale di *citizen-education*.

II. 11. *Indipendenza individuale, unione sociale, comunità nazionale: Toynbee critico di Robert Owen*

Il *paper* sull'*Education of the Co-operators* presenta anche un altro aspetto degno di nota: esso contiene uno dei più articolati pronunciamenti di Toynbee a proposito del socialismo di Robert Owen (che è uno dei padri fondatori del movimento cooperativo inglese). E di particolare interesse sono qui per noi soprattutto le critiche che Toynbee gli rivolge.

Anche Owen, al pari di Carlyle, è considerato da Toynbee uno dei grandi spiriti che, messi di fronte alle conseguenze umane e sociali della rivoluzione industriale,

hanno reagito non tanto immaginando soluzioni particolari per problemi particolari, ma muovendo un assalto frontale contro le sue stesse basi ideali – rivoltandosi cioè contro lo stesso Vangelo della libertà economica predicato da Adamo Smith. Owen prese infatti di mira, proprio come Carlyle, il nuovo tipo di rapporti interumani instauratosi nella “vita interna” dell’organizzazione industriale inglese in seguito al brusco, traumatico mutamento delle sue “forme esteriori”, ancora “medioevali”, provocato dall’applicazione dell’energia del vapore e del macchinismo all’attività produttiva. Il trasferimento della produzione industriale “dalla quieta casa rurale dove il padrone e l’apprendista lavoravano fianco a fianco” alla fabbrica e alla città, la disperata lotta socialdarwinistica per la sopravvivenza combattuta dalle vecchie forme di organizzazione dell’industria contro le nuove, “scissero” il lavoratore dal capitalista, distrussero le “antiche consuetudini di unione sociale e di affetto personale”, recisero “i vecchi legami di fiducia reciproca”, in luogo dei quali si affermarono reciproco “isolamento e competizione”.

Owen, secondo Toynbee, si prefisse di restaurare (o piuttosto instaurare) al posto di “isolamento e competizione”, “le idee di fraternità e cittadinanza”. Ma egli credé che questo obiettivo potesse essere conseguito attraverso “la formazione di comunità completamente autosufficienti, fondate sulla proprietà comune, e ispirate ai principi della associazione tra eguali e del perseguimento della vita morale”. L’errore di Owen consistette nel credere che “fraternità e cittadinanza” potessero essere conquistate dagli uomini “separandosi dalla società”, “ritirandosi dal mondo (.....) nella vita di piccole comunità indipendenti”, anziché sforzandosi di realizzarle “nel mondo”, “nel tumulto incalzante dell’ordinaria realtà nella quale ci muoviamo”, e soprattutto come membri “della grande comunità del popolo inglese”. La soluzione proposta da Owen per i mali dell’industrialismo “avrebbe sostituito l’isolamento degli individui con l’isolamento dei gruppi”. Sotto questo punto di vista, perciò, essa guardava non al futuro, ma al passato medioevale e preindustriale, quando l’ “unione” degli individui e delle classi era stata resa possibile dalla scala ridotta e dall’orizzonte localistico della

vita economica, sociale, intellettuale. Ma – osserva Toynbee – l'autarchica compattezza delle piccole comunità urbane, della corporazione, del villaggio feudale “doveva essere spezzata perché gli abitanti di questa isola potessero diventare una sola nazione”. Per Toynbee, in altre parole, l'unificazione della vita nazionale, consentita prima dall'azione centralizzatrice della monarchia, poi dalla rivoluzione industriale e dalla formazione di un mercato nazionale, è un'acquisizione non solo irreversibile, ma anche senza alcun dubbio positiva e benefica, proprio come lo è la dissoluzione dell'antica unione basata sul rapporto di dipendenza e protezione, in quanto essa pone le premesse perché la nuova unione si realizzi sulla scala di un intero popolo.

Il reciproco “estraniamento”, l' “alienazione” in cui versano gli individui e le classi nella società industriale è – sostiene Toynbee - “il prezzo che abbiamo dovuto pagare per avere una vita nazionale e l'indipendenza individuale”. Il problema che l'Inghilterra contemporanea ha di fronte a sé, nella misura in cui essa si prefigge il superamento dello stato di “estraniamento ”, “non è quello di ricreare l'unione al prezzo del sacrificio della vita nazionale, ma di riconciliare l'unione degli individui con la vita nazionale; non quello di creare l'unione degli individui al prezzo del sacrificio dell'indipendenza individuale, ma di riconciliare l'unione con l'indipendenza”.

Si noti ancora una volta, in conclusione, come nella sua polemica contro il socialismo oweniano (su cui cfr. anche *infra*) Toynbee tenda ad avvalersi di schemi argomentativi tipici della tradizione della filosofia provvidenzialistica della storia:

- 1) nella vita storica ciò che a un primo sguardo si presenta come “negativo” può rivelarsi invece funzionale all'attuazione di un disegno finalistico;
- 2) il processo storico, che viene svolgendosi secondo un ritmo trifasico di tesi, antitesi e sintesi, coincide con il realizzarsi di una qualche forma di perfezione umana;

3) lo scopo cui tende questo movimento dialettico, la sintesi, si configura come un “superamento” che non è in realtà semplice “negazione” dei due momenti precedenti, bensì riconciliazione delle loro opposte unilateralità.

Vi è però un altro aspetto, meno evidente, dell’argomentazione filosofico-storica di Toynbee sul quale la sua polemica contro l’utopismo di Owen getta luce: l’ideale di perfezione abbracciato da Toynbee non è quello di una unione morale purchessia, bensì quello di una unione che si realizzi sulla maggiore scala sociale possibile, inglobando il maggior numero possibile di esseri umani. Meta finale dello sviluppo storico è infatti per Toynbee uno stato di unificazione sociale dell’intero genere umano, di “pace universale”, di cui il patriottismo nazionale non rappresenta che una condizione necessaria, ma destinata anch’essa ad essere superata. Ciò risulterà chiaro dall’esame del pensiero religioso di Toynbee.

III. Il pensiero religioso

III. 1. *La libertà e lo Stato moderno*

Come si è visto nelle pagine precedenti, Toynbee considera lo stadio finale dell'evoluzione sociale inglese non una democrazia, basata sulla mera eguaglianza giuridica e politica, bensì il ripristino di "relazioni morali" adeguate all'epoca della cittadinanza tra i membri dello Stato democratico, ovvero una comunità nazionale in cui ognuno si avvalga dei diritti garantitigli dallo status di cittadino per adempiere le proprie obbligazioni sociali e politiche: "Se distruggiamo il feudalesimo, dobbiamo preoccuparci di sostituire ad esso altre relazioni morali a carattere personale fra le classi. Distruggiamo pure il feudalesimo, ma istituimo *una democrazia divina*". La spiritualizzazione della democrazia richiede infatti l'apporto della "forza molto più delicata e profonda" della religione cristiana, ossia che i soggetti divenuti titolari della libertà che la democrazia ha messo finalmente alla portata di tutti se ne avvalgano in modo da ottemperare a quella religione del dovere, a quell'etica del sacrificio e del "servizio" altruistico che per Toynbee costituisce l'essenza stessa del cristianesimo. Infatti, "il principio dell'io (*Self*) può distruggere la società così come può fondarla (...) l'interesse egoistico (*self-interest*) deve essere seguito dal sacrificio di sé (*self-sacrifice*), altrimenti la società si dissolverà. Fu attraverso il principio dell'interesse egoistico che la società si formò; ma solo attraverso il suo annientamento la società durerà". In quanto il cristianesimo insegna appunto il *self-sacrifice*, "una volta ottenuta la libertà, doveva essere la religione a saldare gli esseri umani divenuti liberi ma isolati in una totalità di esseri che si amano l'uno con l'altro e sono interdipendenti". Questo cristianesimo ridotto essenzialmente a messaggio morale non è peraltro inteso da Toynbee come una religione positiva, rivelata, bensì

come una tappa evolutiva di una “religione naturale” insita nella costituzione stessa dello spirito umano.

La principale fonte per la ricostruzione del pensiero filosofico-religioso di Toynbee è rappresentata da un saggio letto nel 1879 nel corso di un meeting privato tenutosi al Balliol College di Oxford e intitolato *The Ideal Relation of Church and State*, cui possono aggiungersi gli scarni testi raggruppati nelle sezioni dedicate a *Religion, Immortality and the End of Life, Church and State*, dei frammenti pubblicati in appendice alle prime edizioni inglesi delle *Lectures*, e poco altro.

Nell’omonimo *paper* della primavera del ‘79 Toynbee espone la propria visione della “relazione ideale tra Chiesa e Stato” prendendo le mosse dalla determinazione di cosa è lo Stato (e in particolare lo Stato *moderno*) e di cosa è la Chiesa e presentandoli inizialmente come gli organi deputati al soddisfacimento di due distinti, benché complementari, “bisogni” umani, ossia, rispettivamente, la libertà e la religione. La libertà è “the power to do what I like”, “il potere di fare quel che mi aggrada”, “quel che desidero”, la religione è “the right use of freedom”, “il giusto utilizzo della libertà”, ossia di quello stesso “potere”.

La libertà è resa possibile soltanto dallo Stato, ossia dal “potere organizzato del popolo”, che ha la sua principale “espressione visibile” nei giudici, nei tribunali, nei funzionari di polizia, negli uomini in armi. Infatti, “La funzione primaria dello Stato (o almeno dello Stato moderno, N.d.R.) – è assicurare la libertà (ovvero “il potere di fare ciò che si desidera”, N.d.R.) attraverso la coercizione”. Se noi ci formiamo l’immagine mentale di una “grande nazione” (e qui Toynbee allude ovviamente all’Inghilterra del suo tempo), quello che ci si presenta davanti è un quadro “di miriadi di esseri umani, distribuiti sul suo territorio, che vivono *separati* l’uno dall’altro e sono impegnati a compiere ciascuno ciò che appare giusto ai suoi occhi”, “a procedere *isolati* ciascuno lungo la propria strada”. La libertà, infatti, in quanto mero potere dell’individuo di fare ciò che particolaristicamente desidera, lo *separa* e *isola* dagli altri individui, come aveva denunciato Carlyle. Come è possibile che ciò avvenga, considerato che nel loro incessante battere ciascuno la

propria via questi milioni di esseri umani incrociano di continuo la via altrui? La risposta è che mentre all'apparenza "questi innumerevoli esseri umani si muovono senza restrizione", nella realtà i loro movimenti hanno luogo "all'interno di un reticolo di restrizioni. Intorno a loro è stesa una rete dentro cui essi si muovono, e senza di cui non potrebbero muoversi. Si rompa questa rete, e il quadro svanisce; e appaiono in sua vece un tumulto e uno sconcerto indicibili. Qualsiasi movimento ordinato cessa", ogni attività economica è sospesa, "lo studioso chiude i suoi libri (...) l'arte e la cultura periscono". Orbene, questa "magica rete di restrizioni è tessuta dallo Stato; entro le sue maglie l'uomo è sicuro, quando viene meno, egli perde tutto".

Va subito precisato che per Toynbee quella di "garantire la libertà attraverso la coercizione", ovvero la protezione dei diritti, delle sfere di libertà degli individui, è la funzione primaria dello Stato *moderno*. Nella *Repubblica* di Platone, che delinea "l'ideale di uno Stato greco", "della libertà non v'è alcuna menzione". Il contrastato progresso della libertà è invece la caratteristica essenziale della storia della civiltà cristiano-occidentale (o meglio, di quel tratto della storia cristiano-occidentale che è sin qui pervenuto a svolgimento): "l'intera storia dell'Europa occidentale è la storia dello sforzo per ottenere la libertà", ossia assicurare a ogni individuo la possibilità di fare quel che desidera. E si tratta di uno sforzo che, sia pure "a caro prezzo" (cioè al prezzo di eroiche lotte e terribili sofferenze), almeno nel caso dell'Inghilterra è stato, secondo Toynbee, coronato dal successo: "solo oggi, nei nostri tempi, la libertà ha cessato di essere il Vangelo della vita inglese (cioè l'annuncio di una redenzione *futura*, N.d.R.); lentamente essa è stata realizzata. Per lungo tempo lo Stato fu l'oppressore, anziché il guardiano, della libertà; soltanto oggi vediamo uno Stato giusto e trasfigurato assicurare *la libertà di tutti*", ossia uno Stato democratizzato.

Sin qui Toynbee ha dimostrato di aderire convintamente alla cosiddetta "Whig Interpretation of History", e cioè a quella variante insulare della filosofia liberale della storia che individua nell'esperienza nazionale inglese il luogo d'elezione di quello sviluppo della libertà che per il liberalismo dell'Ottocento costituisce il

significato e il fine della storia del mondo. Senonché per Toynbee, come sappiamo, neppure questa “libertà di tutti”, ossia l’ideale politico invertisi nelle istituzioni democratiche dell’Inghilterra del suo tempo, può rappresentare ancora il *tè/los* della storia nazionale. Allo spettacolo offerto dall’Inghilterra contemporanea – quello di un paese nel quale milioni di individui separati e isolati godono della possibilità di fare ciò che desiderano grazie alla sicurezza che viene loro garantita dalla forza coercitiva dell’autorità statale e nel quale è proprio la libertà ad operare come fattore divisivo (per meglio dire: è proprio perché questa libertà opera come fattore di divisione, separazione e isolamento che c’è bisogno della forza coercitiva dello Stato) – a questo spettacolo Toynbee contrappone infatti, come immagine dello scopo della storia universale, la “visione” di una condizione futura nella quale la libertà “legherà insieme” gli individui anziché “dividerli l’uno dall’altro”, perché “*tutti gli uomini saranno riuniti insieme dalle corde di seta della persuasione*”, vivendo “non più come esseri divisi bensì nell’unità dello Spirito”, ossia concordemente e spontaneamente associati in una comunità di voleri. “Gli uomini si separano – scrive Toynbee significativamente anticipando nel *paper* del ’79 ciò che ribadirà nell’81 in *Industry and Democracy* – allo scopo di riunirsi; il peccato è la separazione, la fede è l’unione”. La “separazione”, pur necessaria al conseguimento di una unione fondata sull’autonomia morale anziché su vincoli meramente fisici, naturali, corrisponde ad uno stadio ancora imperfetto dell’evoluzione umana; l’umanità consegue la propria perfezione sociale solo nell’“unione”, che è d’altronde la realizzazione pratica della fede religiosa, il compimento del tutto mondano, pratico, collettivo dell’esperienza religiosa. Cerchiamo adesso di capire in che senso.

III. 2. *L’esperienza religiosa, l’lo ideale e l’ordinamento finalistico del mondo*

Come si è detto, Toynbee è assai lontano dal considerare la realizzazione della “libertà di tutti” il senso e lo scopo della storia. Se ci si pone dinanzi al “commovente spettacolo” della storia, ossia allo spettacolo del penoso sforzo durato dal genere umano per conseguire finalmente il soddisfacimento di questo suo primo fondamentale “bisogno” che è la libertà di fare ciò che si desidera, sorge spontanea la domanda: cosa significa tutto ciò? Qual è il fine di questa libertà, la cui lenta conquista è costata tante lacrime e tanto sangue? Per fare cosa l’uomo moderno ha ottenuto il potere, garantito dallo Stato, di fare ciò che gli aggrada? Accanto ed insieme alla libertà, altro “bisogno” fondamentale dell’uomo di fare “il giusto uso” del potere entro certi limiti arbitrario che la libertà mette a sua disposizione. Orbene, questo “giusto uso della libertà” coincide con ciò che Toynbee chiama “religione”, che è dunque il vero “fine” dell’esistenza e della storia umana: “gli uomini hanno amato la libertà per potere amare Dio”.

Se dunque la libertà è il potere di fare ciò che mi aggrada, la religione è “il desiderio di fare quel che è giusto”, ossia un uso di quel potere relativamente arbitrario motivato in modo spontaneo, non coercitivo, da un fine diverso da quello posto dal mio particolaristico “io”. “L’inizio della religione” sta infatti nella “disperata esigenza dell’uomo di una legge di vita che disciplini la sua libertà”. Orbene, la “risposta” a questo bisogno urgentissimo è data all’uomo da quella stessa esperienza che, alimentando in lui il senso del peccato e la sofferenza che gli si accompagna, ne costituisce la fonte: è la coscienza della presenza nello spirito umano, accanto all’io finito, di un “io ideale”, di una soggettività più elevata, transindividuale, e di una corrispondente norma di vita che trascende il particolarismo dell’io individuale perché *“include il bene di tutti”*. “The consciousness of the ‘not ourselves’“, l’avvertimento della presenza in noi di una personalità che non siamo noi stessi, ed il correlativo “sense of the right and wrong” sono esperienze di tipo emozionale: se “per gli antichi la parte più durevole dell’uomo era l’intelletto, per noi sono invece le emozioni”. La figura di

Gesù Cristo, il Dio incarnato, assurge pertanto nella filosofia religiosa di Toynbee a “espressione di Dio” in quanto esso coincide con quel “fatto eterno che è dentro (..) di noi”, ovvero a simbolo delle potenzialità divine insite nell’essenza dell’uomo. L’ottimismo antropologico di Toynbee non può non sfociare in una tendenziale negazione del dogma del peccato originale: il mito della caduta del primo uomo riflette “l’idea di una possibilità di bene non realizzata”, ovvero l’esperienza vissuta dell’”uomo autocosciente” il quale “riconobbe in sé un ideale che non aveva raggiunto, ma che sentiva che avrebbe dovuto raggiungere, e del quale non era stato perciò all’altezza”.

La coscienza di questo ideale, di questo *dover essere* del soggetto, custodito “nel santuario dello spirito umano”, equivale alla *fede*, o almeno al primo stadio della fede. Il suo secondo stadio è il “riconoscimento” che questo “lo ideale” è “il riflesso di Dio”, “il principio e la fine di tutte le cose”, è la manifestazione all’interno dell’uomo, “nelle insondabili profondità dell’anima umana”, di quello stesso “spirito eterno dell’universo” che l’uomo, al di fuori di sé, intravede al di là dei “segreti misteri dell’universo fisico”.

La conoscenza di Dio, che è il secondo momento dell’esperienza religiosa, è attingibile pertanto, secondo Toynbee, lungo due differenti strade. La prima via alla conoscenza di Dio è quella della “crescita verso Dio” che l’uomo compie “dentro se stesso”. La seconda, quella che passa attraverso il manifestarsi di Dio “nel mondo fisico e nel mondo umano”, ossia nella natura e nella storia. Nel mondo fisico, Dio si rivela attraverso quelle leggi e quelle forze la cui comprensione mette gli uomini in grado di trasformarlo onde adattarlo ai propri bisogni (e qui è da notare come l’interpretazione toynbiana dell’esperienza religiosa assegni un posto di rilievo alla tecnica e al sapere scientifico tecnologico, a ulteriore riprova della sua sostanziale accettazione della civiltà industriale). Nel mondo storico-umano, che si differenzia da quello naturale perché assai più suscettibile di essere trasformato “dalla fede, dall’amore e dalla conoscenza”, Dio si rivela attraverso l’ordine teleologico, provvidenziale, che gli è immanente, il quale si palesa agli occhi dell’uomo allorché “egli apprende (dalla storia, N.d.R.)

come la civiltà in cui vive fu edificata dal cieco operare degli istinti umani appena sollevatisi al di sopra del selvaggio disordine del conflitto premevo” (ossia nella forma dell’esecuzione di un piano non imputabile a mente umana), e come le istituzioni, le leggi e la conoscenza che gli rendono finalmente possibile aspirare a “diventare come Dio”, ossia conseguire il fine supremo dell’esistenza umana, siano il risultato di un lento, continuo processo di formazione protrattosi lungo i secoli.

In cosa precisamente consiste, infatti, la prima modalità di conoscenza di Dio prospettata da Toynbee (ossia la “crescita verso Dio” che ha luogo “dentro l’uomo stesso”)? “Per conoscere Dio l’uomo deve cercare di diventare Dio – la vita è il tentativo incessante di diventare Dio, di interpretare la parte di Dio (*to enact God*) dentro la nostra anima e nel mondo”, ossia di vivere in conformità con quell’lo ideale che è l’elemento divino presente nell’uomo, anzi Dio stesso nel suo manifestarsi nell’uomo e attraverso l’uomo, e di cui Cristo rappresenta, per Toynbee, l’ovvia personificazione. Ciò spiega perché l’esperienza religiosa culmini non nella “preghiera” (che è “l’effettiva comunione con l’immagine di Dio dentro la nostra anima”), né nel “culto” (“l’adorazione di Dio al di fuori di noi, il ringraziamento reso per la compassione umana che lotta contro la sofferenza, per il lavoro dei nostri concittadini, per i prodotti della terra”, che sono a loro volta, come s’è appena detto, manifestazioni di Dio nel mondo esterno), bensì nell’ “azione”, ossia nella realizzazione del nostro “lo ideale”, “l’amore rivolto non a noi stessi, ma ai nostri simili, la rimozione del peccato e della sofferenza (...) la riunione del mondo intero con il legame della pace”.

Alla luce di questa conclusione si chiariscono altresì sia il senso dell’affermazione di Toynbee secondo la quale la religione, il grande “scopo” dell’esistenza e della storia dell’uomo, è anche il grande “legame” capace di tenere gli uomini uniti in un tipo di associazione diversa da quella fondata, in ultima istanza, sulla forza coercitiva dello Stato liberale, sia la sua tendenza a identificare la “separazione” dei liberi individui costituenti la società civile capitalistico-borghese con il “peccato” e la loro “ri-unione”, invece, con la “fede”. La religione, come si è detto, è “il giusto uso della libertà”. Per Toynbee si ha

“giusto uso della libertà” solo quando il “potere di fare quel che ci aggrada” viene messo al servizio dell’autorealizzazione del nostro lo ideale, del nostro più vero lo, che in quanto elemento divino presente nello spirito umano, accomuna gli individui, ed è, in realtà, *un “Noi”*. Vivere per questo mio più autentico “me stesso” non solo dunque non è affatto incompatibile, ma coincide pienamente con il vivere per il bene degli altri e di tutti. L’uso del “potere di fare ciò che si desidera” per la soddisfazione dei fini dei soggetti particolari non può invece non dare luogo alla loro “separazione”. E questa “separazione” è “peccato” e produce “sofferenza” appunto in quanto essa comporta la disarmonia, l’opposizione tra il mio lo empirico, finito, particolaristico, e il mio lo più vero ed autentico.

La realizzazione dell’lo ideale non è peraltro cosa che possa essere lasciata interamente all’individuo. L’edificazione dell’individuo è anzi l’attività nella quale trova più compiutamente espressione il vincolo morale che, nella comunità ideale, deve legare tra loro gli uomini, chiamati ciascuno a prestare aiuto all’Altro così che anche l’Altro possa adempiere alla medesima obbligazione sociale. Toynbee ritiene perciò indispensabile ad una sana vita nazionale l’esistenza di una istituzione specificamente deputata a “insegnare come vivere”.

III. 3. *La relazione ideale fra la Chiesa e lo Stato*

Orbene, il compito di promuovere la “religione”, “il desiderio di fare quello che è giusto”, “il retto utilizzo della libertà”, è assegnato da Toynbee alla Chiesa, che è “l’espressione organizzata dello Spirito di Dio operante attraverso l’intero popolo. Come chiamiamo il popolo e il suo potere organizzato ‘Stato’, così chiamiamo il popolo e la sua organizzazione religiosa (ossia l’organo di cui il popolo si serve per indurre i suoi membri a vivere per l’altro e al tempo stesso per canalizzare siffatti impulsi altruistici in un’opera di sistematica edificazione, N.d.R.) ‘Chiesa’ (...) un’organizzazione volta a tenere desta nei cuori umani la fede in Dio, i cui ministri si sforzano di purificarne la visione spirituale, di spronarli alle più alte azioni di cui

siano capaci, di metterli in grado, insomma, di fare quello che è giusto attraverso il culto pubblico, la preghiera pubblica, e l'esortazione". Ciò significa che mentre funzione primaria dello Stato moderno è quella di garantire la libertà individuale attraverso la coercizione, "la Chiesa insegna il retto uso della libertà attraverso la persuasione": "la funzione primaria della Chiesa è di garantire il retto uso della libertà attraverso la persuasione", in quanto, cioè, spontaneo atto di scelta degli individui quali liberi agenti morali.

E' importante osservare come nello scritto del 1879 Toynbee confronti frequentemente lo Stato moderno e la Chiesa cristiana con la Repubblica platonica. La *politèia* progettata dal filosofo ateniese ha esattamente lo stesso scopo della Chiesa cristiana: "la Chiesa è un'organizzazione che ha cercato di plasmare il mondo secondo un ideale, proprio come Platone aspirò a plasmarlo secondo la costituzione del suo Stato modello. Nel suo Stato l'intero potere della comunità è usato per plasmare l'esistenza in conformità con le concezioni scoperte dalla filosofia (...) ma la storia della Chiesa non è che un tentativo effettivo di raggiungere lo stesso scopo che Platone aveva soltanto immaginato". Tra la *politèia* platonica e la Chiesa cristiana sussiste tuttavia una differenza cruciale: in Platone l'organo deputato a "spiritualizzare il mondo" è uno Stato. La Repubblica, espressione idealizzata della *pòlis* greca, non prevede alcuna "distinzione tra Chiesa e Stato", per Platone "Chiesa e Stato sono una cosa sola".

La Chiesa cristiana, o almeno la Chiesa cristiana vagheggiata da Toynbee, non pretende di imporre coercitivamente – cosa in sé impossibile – "il retto uso della libertà", ma si sforza di persuadere gli uomini "a fare quello che è giusto" come agenti morali capaci di scelta, e dunque responsabili: essa presuppone cioè, a differenza della *politèia*, la libertà. Ciò chiarisce il senso del suo coesistere con lo Stato moderno, che della libertà, come si è detto, è il garante. Ma proprio come la Chiesa cristiana corrisponde alla Repubblica di Platone per quel che riguarda il fine che essa persegue, mentre se ne differenzia radicalmente per quel che attiene ai mezzi di cui si serve, così lo Stato moderno, mentre si differenzia radicalmente dalla versione idealizzata della *pòlis* greca elaborata da Platone, dove non c'è

posto per la libertà, non per questo cessa di perseguire il medesimo fine assegnato da Platone alla *politéia*, ovvero “guidare gli uomini a fare quel che è giusto”: “per Platone la funzione primaria dello Stato era di collocare ciascun individuo nel posto che gli compete; per noi la funzione primaria dello Stato è garantire la libertà di tutti – ovvero mettere in grado ogni uomo di *trovare da sé* il proprio posto”. Ciò significa, in definitiva, “che lo Stato ha il medesimo scopo della Chiesa, la promozione della più alta forma di vita”, ossia la realizzazione dell’ideale: “la Chiesa non è niente altro che lo Stato visto nel suo aspetto spirituale (...) esso procura al popolo un’organizzazione spirituale così come gli procura una organizzazione industriale, e questa organizzazione spirituale è la Chiesa”.

Tra la funzione dello Stato e la funzione della Chiesa, insomma, Toynbee scorge non una antitesi, bensì una complementarità: lo Stato moderno persegue pur sempre l’edificazione dei suoi cittadini, ma lo fa attraverso quella libertà di cui la Chiesa ha bisogno e si serve per persuaderli ad agire in volontaria e volenterosa conformità con il loro ideale. Toynbee arriva anzi a sostenere che “la Chiesa ideale è lo Stato. Come la nazione è una comunità spirituale e secolare, così lo Stato è una potenza spirituale e secolare”. Toynbee si oppone perciò a qualsiasi forma di agostinismo politico, e in particolare alla tesi che “lo Stato sia il potere organizzato della comunità volto a promuovere i fini materiali della vita” e “come tale (...) subordinato alla Chiesa, che cerca invece di promuovere i fini materiali dell’esistenza”. E dall’affermazione del “carattere spirituale dello Stato” Toynbee fa discendere la soluzione del problema di quale sia “la relazione ideale fra la Chiesa e lo Stato”. La soluzione proposta da Toynbee è di tipo erastiano (da Tommaso Erasto, teologo protestante svizzero del XVI secolo): egli sostiene la liceità e la necessità di una Chiesa nazionale, di una Chiesa di Stato, sulla quale “lo Stato è competente a imporre certe restrizioni e ad esercitare un controllo perché i loro fini sono i medesimi”.

Alla concezione dello Stato come istituzione meramente “secolare”, osserva Toynbee, è strettamente associata l’idea della Chiesa “come una luce risplendente nelle tenebre, come una istituzione del tutto separata dalle altre istituzioni nel

suo carattere e nei suoi fini, come un'istituzione che, stando fuori dal mondo, cerca di rientrarvi e di spiritualizzarlo". Secondo quest'ottica, che vede nella Chiesa "un'istituzione non creata dal mondo, ma che è entrata nel mondo, e sarà in guerra con esso fino alla fine dei tempi", alla Chiesa, nel suo rapportarsi allo Stato, sono aperte due strade: o cercare di affermare la propria "supremazia" su di esso, oppure sforzarsi di rendersene "indipendente". Per Toynbee, in altre parole, la rivendicazione della libertà della Chiesa dallo Stato, la rivendicazione di una "libera Chiesa in libero Stato", che nel contesto dell'Inghilterra del XIX secolo equivale alla richiesta del *disestablishment* della Chiesa di Stato anglicana, è il logico succedaneo della teocrazia medioevale nei tempi moderni. In ogni caso, da parte di chi abbraccia una siffatta concezione della Chiesa, "il tentativo dello Stato di imporre un credo o un'organizzazione alla Chiesa genererà una resistenza ad oltranza". La visione dello Stato come istituzione "spirituale" comporta invece la negazione di ogni "netta separazione fra la Chiesa e lo Stato": essa asserisce che "i fini di entrambi sono gli stessi, ma riconosce che per il retto adempimento degli scopi spirituali della vita è necessaria un'organizzazione specifica" (vale a dire la Chiesa, N.d.R.). Essa ammette che nel mondo si combatte una guerra tra luce e tenebre, ma dichiara che la luce si trova nel mondo così come nella Chiesa".

La concezione del rapporto ideale tra Chiesa e Stato abbracciata da Toynbee, incentrata sul riconoscimento della sovranità ultima dello Stato sulla Chiesa e sull'attribuzione al potere politico di una funzione di supervisione delle cose ecclesiastiche, ha dunque per fondamento il rifiuto della svalutazione agostiniana del "mondo" in quanto incapace di spiritualità: il "mondo", e in particolare la storia, è il teatro di una rivelazione progressiva che non abbisogna di alcun sostegno sopramondano, soprannaturale, configurandosi piuttosto come un processo naturale di educazione del genere umano. Toynbee è naturalmente ben lontano dal volere negare il diritto alla libertà religiosa: la Chiesa nazionale che egli immagina è l'organo spirituale dello Stato, ma non ha il monopolio dell'esperienza religiosa che si svolge entro i confini della nazione: "a tutte le organizzazioni religiose lo Stato è tenuto a garantire protezione". In altre parole, Chiesa di Stato

non significa per Toynbee una Chiesa cui lo Stato costringe ad appartenere con il proprio potere coercitivo.

Ma in che cosa si concretizza la sovranità e la supervisione che lo Stato è chiamato ad esercitare sopra la Chiesa? E perché essa appare a Toynbee, oltre che legittima, anche necessaria?

Cominciamo con l'osservare che la concezione della religione e della Chiesa che Toynbee espone nel 1879 non vuole essere certo una descrizione della condizione effettiva in cui la religione e la Chiesa versano nell'Inghilterra del suo tempo, ma la delineazione di un ideale, a paragone del quale lo stato reale della cristianità inglese rivela tutte le sue deficienze: "se all'uomo ci sono voluti tanti secoli per conquistare la libertà, quanti secoli ancora dovranno trascorrere prima che egli apprenda il giusto uso della libertà? Anzi, cosa ci è stato propinato nel nome della religione? Divisione, bigottismo, persecuzione. Se lo Stato ha oppresso e soffocato la libertà, la Chiesa ha fuorviato gli uomini e soffocato la religione (...) Se gli uomini sono stati lenti nella costruzione di un potere che li mettesse in grado di fare quel che desiderano, quanto più lentamente hanno operato nella costruzione di un potere che li mettesse in grado di fare ciò che è giusto! (...) la vera Chiesa non è stata ancora istituita", e al suo posto non è dato scorgere altro, secondo Toynbee, che "un mondo di rovina spirituale".

Toynbee considera pertanto uno dei più urgenti bisogni del suo tempo il varo di un'iniziativa di riforma ecclesiastico-religiosa. In questo ambito la principale questione all'ordine del giorno gli appare la seguente: "che cosa è in grado di produrre l'organizzazione più efficiente per la spiritualizzazione della vita: la libertà o lo Stato?", ossia: l'autogoverno ecclesiastico o il governo della Chiesa da parte dell'autorità pubblica, della collettività?

III. 4. *Toynbee come “teologo liberale”*

La soluzione erastiana del problema della “relazione ideale fra la Chiesa e lo Stato” delineata da Toynbee nell’omonimo *paper* della primavera del 1879 si basa dunque, ad un primo e più superficiale livello, sulle definizioni di “libertà”, “religione”, “Stato” e “Chiesa” che abbiamo passato in rassegna nelle pagine precedenti: la libertà come potere di fare quel che si desidera, la religione come desiderio e volontà di fare quello che è giusto, lo Stato moderno come l’organo di cui la nazione si serve per garantire la libertà attraverso la coercizione, la Chiesa come lo specifico strumento di cui la medesima collettività si serve per edificare i propri membri, insegnando loro attraverso la persuasione quel retto uso della libertà in cui consiste la religione. La conclusione di tipo erastiano alla quale è pervenuta la parte del ragionamento di Toynbee che abbiamo sin qui seguito è che lo Stato è legittimato a imporre restrizioni e controlli sulla Chiesa, perché lo Stato nazionale moderno ha di mira, in definitiva, lo stesso obiettivo della repubblica di Platone, condurre i cittadini alla “buona vita”, ma lo fa assicurando loro la libertà, affinché essi possano giungervi nel solo modo compatibile con la loro natura di agenti morali capaci di scelta, ossia autonomamente, con le proprie gambe; ed è per questa ragione che abbisogna di un organo spirituale operante non attraverso la coercizione bensì attraverso la persuasione, ossia di una Chiesa nazionale.

Chiesa e Stato cooperano entrambi affinché ciascun membro della nazione possa autonomamente realizzare – attraverso una vita di dedizione al bene del prossimo e della comunità – il proprio lo ideale, quell’lo divino, che trascende i limiti della personalità finita dell’individuo, di cui ogni uomo è in grado di avvertire la presenza dentro il proprio animo con l’immediatezza di una esperienza emotiva (la fede) e che dunque costituisce alcunché di immanente allo spirito umano, anzi la più vera ed autentica personalità di ciascun individuo. Toynbee riprende la nozione dell’lo ideale dal magistero del suo principale mentore in campo filosofico, il pensatore idealista di Oxford Thomas Hill Green, il cui sistema intellettuale ruota

appunto intorno ad una concezione dell'uomo come "veicolo di una coscienza infinita". E prettamente idealistica è anche la tendenza di Toynbee a identificare in Gesù la personificazione dell'lo ideale, dell'uomo ideale, dell'uomo perfetto, reinterprestando dunque il dogma dell'incarnazione – la nozione di un Dio che si fa uomo – come espressione nel linguaggio proprio della religione positiva, della religione rivelata, dell'idea filosofica dell'identità di finito e infinito, di umano e divino. Queste posizioni qualificano Toynbee come esponente della cosiddetta "teologia liberale" protestante, ed è qui che vanno ricercate le radici ultime dei suoi pronunciamenti circa il problema del rapporto fra Chiesa e Stato.

Per Toynbee – giova ribadire – né la fede, che è il sentimento della presenza del divino nell'umano, e costituisce perciò un dato antropologico, costitutivo dell'essenza dell'uomo, né la religione, che è l'attualizzazione pratica, nella forma di un'unione sociale che abbracci da ultimo l'intero genere umano, delle potenzialità divine insite nell'umano, e dunque l'esito di un processo di educazione dell'umanità che coincide con il dispiegarsi dell'ordine teleologico immanente nel corso della storia, necessitano in alcun modo del soccorso extramondano di una religione rivelata. La rivelazione biblica non è che la transitoria veste espressiva di tipo mitico che l'uomo ha dato al proprio vissuto religioso in un'epoca nella quale non ne aveva ancora maturato una chiara coscienza filosofica. Si è già visto, ad esempio, come Toynbee tenda a reinterpretare il mito della caduta, e dunque il dogma del peccato originale, come la proiezione della penosa consapevolezza da parte dell'uomo "di una possibilità di bene non realizzata", del sentimento, cioè, di stare conducendo un'esistenza difforme da quella prescrittagli dal suo lo ideale. In un altro frammento sulla religione, Toynbee scrive a proposito della fede nel miracolo che "proprio come vi fu uno stadio nella storia del pensiero, quando non esistevano ancora termini astratti, e gli uomini parlavano perciò degli eventi naturali nei termini della propria personalità (ossia in termini antropomorfici, N.d.R.), così vi fu un tempo nel quale gli uomini non riuscivano a concepire alcun altro modo di dare espressione alla maestà di Dio che non fosse il miracolo,

rappresentandolo nell'atto di plasmare la natura secondo la sua volontà (...) in principio i miracoli e la mitologia furono linguaggio”.

Ma ancora più significativo appare ciò che Toynbee scrive, in un altro frammento sulla religione, a proposito della morte in croce. Per Toynbee, l'”idea della crocifissione di Cristo per la salvezza dell'intera razza umana” altro non sarebbe che la “proiezione” del “sentimento indistruttibile che in qualche modo noi, nel realizzare la nostra idea di perfezione (ossia il nostro lo ideale, N.d.R.), stiamo riscattando” il mondo, ossia cooperando, a scapito del nostro lo finito, particolare, alla realizzazione dello scopo in funzione del quale esso è ordinato. Per potere cogliere l'esatta portata storico-culturale, davvero notevolissima, di una tale affermazione vale la pena ricordare brevemente la ben diversa interpretazione della crocifissione che è al cuore della cosiddetta teologia dell'*Atonement* (“espiazione”), ossia della corrente di pensiero religioso egemone nel protestantesimo inglese nei decenni che vanno all'incirca dall'epoca della Rivoluzione francese alla metà degli anni Sessanta del XIX secolo. La teologia dell'*atonement* interpreta la morte per croce come l'atto di amore del tutto gratuito tramite il quale Cristo, espiando nella propria carne in vece dell'uomo i peccati del mondo, colma l'abisso che separa il divino e l'umano e dona la salvezza a una massa dannata radicalmente incapace di redimersi con le sole proprie forze.

Nella teologia dell'*atonement*, in altre parole, la crocifissione è letta alla luce di un'antropologia fortemente pessimistica. Toynbee, invece, non soltanto considera l'uomo capace di perfezione, facendo perciò di Cristo il paradigma delle possibilità dell'umano (abbraccia cioè in pari tempo una antropologia ottimistica e una cristologia incarnazionistica); ma scorgendo nella stessa morte per croce un simbolo del sacrificio della personalità finita inerente alla scelta dell'individuo di votarsi alla realizzazione della propria personalità infinita, ossia a un'esistenza spesa al “servizio” del prossimo e della collettività, in cui consiste appunto la sua perfezione (o santità), rende a ben guardare l'umanità finita attivamente partecipe della propria redenzione, ovvero del progresso del mondo verso la sua

meta provvidenziale, che è la “religione” intesa nel senso terreno, pratico, collettivo che è stato preso in esame poc’anzi.

L’idea della compartecipazione dell’uomo al processo di redenzione è espressa da Toynbee ancor più chiaramente in un altro frammento dedicato al rapporto fra filosofia e religione: “il punto di partenza della religione e della filosofia è il medesimo. Esso è la fede che il fine della vita è la giustizia, e che il mondo è ordinato in modo tale che la giustizia sia possibile attraverso la volontà umana; che il fine per il quale l’universo esiste è anche la sua causa; che l’idea del Bene è Dio, il Creatore dell’universo. La filosofia cerca di dimostrare come questa idea (del Bene, N.d.R.) ha prodotto il mondo; la religione si limita a crederlo, e non chiede altro. La filosofia fornisce le prove del finalismo, la religione si limita ad asserirlo”. Il frammento conferma anzitutto ciò che già più volte abbiamo avuto modo di riscontrare, che cioè Toynbee è persuaso a) che un ordinamento teleologico presieda alla vita del cosmo, ossia alla natura e alla storia (dove, in particolare, esso assume la forma della “legge del progresso”, della successione di una serie di stadi necessari dell’evoluzione umana), e b) che la struttura finalistica dell’universo sia logicamente e scientificamente dimostrabile e conoscibile.

III. 4. *La legge del progresso e la libertà di scelta dell’uomo*

Ma la tesi esposta da Toynbee nel passo appena citato sulla quale è necessario soprattutto fermare l’attenzione è quella secondo cui l’ordinamento teleologico del cosmo è tale a) da rendere la giustizia (ossia il fine della vita universale, della natura e della storia) attingibile da parte del libero volere dell’uomo, ed è tale b) che il conseguimento di questo fine non ha niente di automatico, non avviene in forza di una necessità ineluttabile, ma dipende appunto dalla libera volontà degli uomini. Questo vale *a fortiori* per il mondo storico-umano, che si differenzia dalla natura, come si è detto, perché più di essa suscettibile di venire plasmato e trasformato “dalla fede, dall’amore e dalla conoscenza” dell’uomo. Per Toynbee,

insomma, il Creatore si sarebbe avvalso per realizzare la sua opera di creazione della collaborazione di creature libere, quali sono gli uomini. Che Toynbee consideri gli individui partecipi del processo della creazione tramite l'esercizio della propria libera volontà è testimoniato da un altro frammento sulla religione, breve quanto pregnante: "L'affermazione 'lo posso modificare la mia vita e spezzare la catena dell'abitudine' ", ossia ri-orientare il corso della mia esistenza assumendo come sua stella polare il mio lo ideale, "è una eco dell'eterno atto della creazione".

Alla luce di questa importantissima conclusione risulta meglio intelligibile anche un altro frammento sulla religione in sé poco perspicuo, nel quale Toynbee critica la nozione di immortalità abbracciata dalla religione tradizionale (che la concepisce in termini di sopravvivenza personale dell'individuo dopo la morte), ma allo scopo di estrarne il contenuto di verità razionale: "Che cosa è l'immortalità? L'io autocosciente è immortale? Il desiderio di immortalità è un puro e semplice tentativo di sottrarsi alla morte? Oppure è un presuntuoso illudersi circa la dignità dell'esistenza umana? Qual è l'idea di fondo che sta dietro le credenze relative all'immortalità? Questa: che il dovere, la passione, e la sofferenza non hanno alcun senso eccetto che in relazione a qualcosa di eterno (...) La credenza nell'immortalità è l'espressione della graduale presa di coscienza da parte dell'uomo dell'ordine finalistico presente nella sua storia". Ciò significa che l'individuo si eterna nella misura in cui partecipa attivamente alla realizzazione dello scopo della storia universale: la percezione dell'ordinamento finalistico della storia umana produce quindi in colui che adempie il proprio dovere quel sentimento vissuto del continuare ad esistere anche dopo morto, che trova poi espressione mitica nella credenza nell'immortalità personale.

Ma la cooperazione dell'uomo al processo di realizzazione del fine morale immanente nella vita cosmica comporta anche che l'andamento e l'esito di tale processo risulteranno condizionati dal ruolo determinante che in esso svolgono creature fallibili, per le quali la realizzazione del fine dell'esistenza individuale, e l'adempimento del compito cui la storia di volta in volta li chiama, si configurano

come atti di scelta, e come tali contingenti, come mere possibilità. Come la presenza del divino nell'umano non garantisce per niente che l'individuo effettivamente sceglierà di vivere in conformità con il proprio lo ideale, così l'ordinamento teleologico "implicito" nel corso della storia non mette affatto quest'ultima al riparo dal rischio di battute d'arresto e interruzioni, involuzioni e arretramenti, imputabili sempre, in ultima analisi, alle scelte etiche compiute dagli agenti storici in determinate congiunture critiche.

Tutto ciò impone di considerare con maggiore cautela la nozione di "progresso" adoperata da Toynbee, come abbiamo visto, nella sua interpretazione della rivoluzione industriale. Toynbee ritiene che la storia inglese si sia sviluppata in pieno accordo con una legge storica, "la legge del movimento umano" secondo cui la società progredisce passando "dai gruppi *naturali* all'*individualismo*, e dall'*individualismo* ai gruppi *moral*". E valuta pertanto la rivoluzione industriale, che ha rappresentato il trionfo dell'*individualismo*, come un "momento necessario" della transizione verso una più alta forma di "unione sociale" della nazione inglese. Tanto che egli, che è stato spesso considerato l'antesignano della cosiddetta "interpretazione pessimistica" della rivoluzione industriale, parrebbe adottare al contrario un approccio apologetico, giustificazionistico, tipico delle filosofie necessitaristiche della storia (come quella hegeliana), nei rispetti delle sue conseguenze umane e sociali, in ciò distinguendosi dalla critica romantico-conservatrice dell'*industrialismo*. Si è già accennato al fatto, d'altronde, che ciò può risultare vero solo a una prima e più superficiale impressione: per Toynbee la rivoluzione industriale rimane pur sempre (come scrive, ad esempio, nell'epilogo della VII lezione, sovente allegato da coloro che gli attribuiscono una visione "pessimista") "un periodo così disastroso e così terribile come nessun altro attraverso il quale una nazione sia mai passata; disastroso e terribile, perché, parallelamente a un grande aumento della ricchezza, si assistette a un enorme aumento del pauperismo; e la produzione su vasta scala, risultato della libera competizione, condusse a una rapida alienazione tra le classi e alla degradazione di una larga massa di produttori".

La contraddizione tra questo giudizio inequivocabilmente critico, di condanna della rivoluzione industriale, che ha fatto scrivere a qualche studioso che Toynbee avrebbe dipinto l'evento come "una catastrofe sociale", e l'asserzione di Toynbee secondo cui essa avrebbe rappresentato "un momento necessario" dell'evoluzione sociale inglese, è in realtà solo apparente: "necessario" l'avvento dell'industrialismo e dell'individualismo lo fu nel senso che esso era, per un verso, inevitabile, per altro verso, indispensabile al progresso della società inglese verso la sua meta ideale – la riunificazione dei membri di tutte le classi come cittadini di pari diritto di una comunità politica pacifica e collaborante. Ma ciò non significa in alcun modo, per Toynbee, che inevitabili e indispensabili fossero anche tutti i mali che gli si accompagnarono, i costi umani e sociali che l'Inghilterra dovette pagare, e in particolare le sofferenze e i torti inflitti alle classi lavoratrici, ossia le concrete, specifiche modalità secondo le quali la transizione alla civiltà industriale ebbe a realizzarsi. Il boom del pauperismo; la scissione della società inglese in classi, in "due nazioni" reciprocamente ostili; il peggioramento delle condizioni di vita di grandi masse di popolo – non furono per Toynbee la conseguenza inevitabile del nuovo sistema industriale, bensì gli effetti dei modi in cui lo Stato inglese con le sue politiche e le sue leggi, le *élites* del potere e della ricchezza, gli intellettuali e l'opinione pubblica, affrontarono e gestirono i nuovi problemi posti dallo sviluppo del sistema di fabbrica, ossia il prodotto, in definitiva, di scelte compiute da volontà umane. A ispirare tali scelte, e dunque a orientare quella "risposta" dell'Inghilterra alla "sfida" dell'industrialismo che avrebbe condotto a risultati così "terribili e disastrosi", furono a loro volta fattori di ordine eminentemente culturale: 1) la mentalità "feudale", di cui Toynbee crede di scorgere le tracce anche nelle attitudini dei nuovi capitalisti industriali verso i lavoratori, che induce le classi superiori a scorgere nei lavoratori ancora una "classe soggetta" e ispira loro, da un lato, una politica assistenziale generatrice di dipendenza, ossia di pauperismo, dall'altro, ostilità nei confronti della loro organizzazione in sindacati, percepita come un gesto di insubordinazione sociale; 2) gli eccessi individualistici dell'economia politica classica (la "vecchia economia

politica” di Smith e Ricardo), sospettosa nei riguardi di qualsiasi forma di restrizione posta alla libertà economica individuale dalla collettività, sia nella forma dell’associazione volontaria (ad es., il sindacato), sia nella forma dell’intervento statale, e dunque pregiudizialmente ostile alla contrattazione collettiva (basata sulla *common rule* sindacale) nonché a leggi e politiche volte a proteggere il lavoratore nelle relazioni contrattuali con l’imprenditore capitalista e ad assisterlo mettendo a sua disposizione beni essenziali, come la casa, al di fuori della logica del mercato.

La versione dell’idea di progresso che Toynbee applica nella sua interpretazione della rivoluzione industriale non è insomma di tipo necessitaristico e dunque giustificazionistico (come la concezione hegeliana del progresso), ma di tipo problematico e agonistico, appunto nel senso che essa fa dipendere in misura decisiva l’effettivo svolgimento della storia umana dal contributo di contingenti (tale cioè che potrebbero essere stati diversi da quello che furono) atti di scelta di liberi agenti morali. Necessario, per Toynbee, può essere soltanto l’ordine ideale della storia.

Il ricorso da parte di Toynbee a questa concezione problematica del progresso ha importanti riflessi sulla sua opera propriamente storiografica, conferendole alcune caratteristiche (il riconoscimento del ruolo del giudizio morale nella scienza storica, una concezione dell’oggetto della storia economica che assegna importanza cruciale a fattori extra-economici quali la politica, il diritto, la cultura).

La conclusione alla quale siamo giunti a proposito di come debba intendersi l’idea toynbiana di progresso ci riporta al punto nel quale avevamo lasciato l’analisi del ragionamento svolto da Toynbee per giustificare la sua posizione erastiana in materia di rapporti fra Stato e Chiesa.

III. 5. *Il problema della riforma ecclesiastica*

Toynbee, in ciò chiaramente seguace della *Whig Interpretation of History*, è convinto che la storia umana, in quanto è storia della libertà, sia già pervenuta al suo compimento in Inghilterra, dove l'avvento della Democrazia ha generato uno Stato che si fa garante della libertà di tutti. Ma in quanto essa è storia della religione, che della storia costituisce il vero fine, e in quanto essa è storia della Chiesa, ossia dell'organo deputato a persuadere gli uomini a quel retto uso della libertà in cui la religione consiste, la storia dell'umanità appare a Toynbee assai lontana dalla sua meta ideale: "la vera Chiesa – egli dichiara – non è stata ancora istituita"; "una Chiesa pura, lungi dall'essere stata già conquistata, vive per il momento solo nell'immaginazione degli uomini". Non solo: ma in luogo della vera religione e della vera Chiesa quello che si presenta davanti agli occhi di chi considera lo Stato in cui versa il cristianesimo nell'Inghilterra contemporanea è addirittura "un mondo di rovina spirituale". Ciò significa che la difformità della religione e della Chiesa reali dalla religione e dalla Chiesa pure o ideali (ossia dalla meta cui è diretta l'evoluzione umana) non è imputabile solo all'incompiutezza del progresso religioso dell'umanità, non ne riflette soltanto uno stadio ancora immaturo (il che consentirebbe di giustificarla). Tale penosa difformità è piuttosto il prodotto di un pervertimento del corso della storia ecclesiastico-religiosa (della *historia sacra*). Toynbee scrive infatti che essa si deve al fatto che ad essere spacciati per religione sono stati in realtà "divisione, bigottismo, superstizione" e che "la Chiesa ha fuorviato gli uomini e soffocato la religione".

Ciò ci ripropone ancora una volta la contraddizione tra la ferma convinzione di Toynbee che la religione sia lo scopo della struttura finalistica della storia del mondo, da un lato, e la sua indignata constatazione dello stato ignominioso in cui religione e Chiesa versano nell'Inghilterra del suo tempo. Ma la contraddizione è di nuovo soltanto apparente, perché anche il progresso religioso non ha niente di necessitato, ma è condizionato dal comportamento di quegli agenti fallibili che sono gli esseri umani. "La religione – scrive Toynbee – è indistruttibile. Non è una

invenzione dei preti (...) è un dono di Dio” (non nel senso, come sappiamo, che ci sia stata positivamente rivelata da una personalità sovranaturale, bensì nel senso che essa appartiene alla costituzione stessa dell’uomo e che l’intero cosmo è ordinato in funzione della sua realizzazione). Ma la religione – aggiunge Toynbee – “come tutti i beni di Dio, può essere volta in bene o in male dalla volontà dell’uomo; può diventare una fede pura o una superstizione oscurantista, un rimedio contro la divisione o una seminatrice di discordia, un’amica del progresso o un sostegno dell’ingiustizia, un araldo della scoperta scientifica o un nemico implacabile della conoscenza”.

Proprio questa sua dipendenza dalla scelta compiuta dalla libera volontà degli uomini fra tutte queste alternative conferisce alla storia della religione, così come alla storia della libertà, un carattere costitutivamente conflittuale, agonistico; sicché, nella pagina conclusiva del saggio sulla *Relazione ideale fra lo Stato e la Chiesa*, dalla constatazione del deprecabile stato del cristianesimo in Inghilterra Toynbee fa coerentemente discendere l’appello ad un impegno di “lotta” per il rinnovamento ecclesiastico-religioso: “Mentre la lotta per uno Stato libero sta dietro le nostre spalle, nel passato, la lotta per una Chiesa pura (che adempia cioè al compito di persuadere al retto uso della libertà, N.d.R.) sta davanti a noi, nel futuro (...) La lotta per la religione sarà una lotta a paragone della quale la lotta per la libertà sembrerà piccola cosa, ed è su di noi, che riconosciamo in ogni uomo un sacerdote dell’Altissimo, che grava la responsabilità di lavorare per assicurare alla nazione la religione, senza la quale non potrebbe vivere”.

L’interrogativo al quale Toynbee si sforza di rispondere nel *paper* sulla *Relazione ideale fra Chiesa e Stato* presenta dunque una forma astratta (quali dovrebbero essere i rapporti fra lo Stato e la Chiesa in generale?) e una forma concreta: qual è il tipo di relazione fra Stato e Chiesa più funzionale al processo di riforma ecclesiastico-religiosa necessaria ai fini della costituzione di una Chiesa pura? Di questa domanda Toynbee dà anzi anche una formulazione ancor più specifica: il processo di riforma necessario alla creazione di una Chiesa pura è garantito meglio da una Chiesa di Stato oppure da una Chiesa separata dallo

Stato? La risposta dipenderà ovviamente dai requisiti che Toynbee crede che la Chiesa debba possedere per adempiere alla sua funzione nazionale. Si tratterà di stabilire, insomma, quale dei due regimi – il regime erastiano o il regime separatista – assicuri meglio alla Chiesa tali requisiti.

Toynbee ritiene che la soluzione del problema religioso stia nella trasformazione della Chiesa d'Inghilterra, Chiesa di Stato, in “una Chiesa fondata sulla libertà intellettuale e in una Chiesa di popolo”, ossia di una Chiesa che, conservando il carattere di Chiesa ufficiale, divenga nello stesso tempo latitudinaria e comprensiva, antidogmatica e tollerante in fatto di dottrina, e perciò autenticamente rappresentativa della nazione, e che a tale scopo sia sottoposta, a livello locale (parrocchiale), a un controllo democratico, dal basso.

III. 6. *Excursus: la crisi religiosa del XIX secolo e l' "ethos di Toynbee Hall"*

La campagna per una siffatta riforma della Chiesa anglicana costituisce uno dei molteplici campi di attività (insieme con la ricerca e l'insegnamento universitario, di cui, come abbiamo visto, è parte integrante il suo coinvolgimento nel movimento per la *workers' education*, la militanza politica nell'ala radicale del partito liberale e il *social work* – il volontariato filantropico), nei quali Toynbee personalmente riversa l'impegno per la realizzazione del proprio lo ideale, appunto perché egli è persuaso che tale riforma costituisce un tassello cruciale di una strategia volta a perseguire ciò che egli chiama “la rigenerazione dell'umanità”.

Dallo studio della biografia di Toynbee non risulta però chiaro se egli abbia perseguito consapevolmente e deliberatamente anche l'intento di fare di se stesso una personificazione e un esempio vivente del suo ideale di perfezione umana. Certo è che le sue idee religiose hanno influenzato i contemporanei e le generazioni successive non direttamente, attraverso i suoi scritti e discorsi, ma indirettamente, in quanto cioè gli hanno ispirato una condotta di vita che ha consentito alla cerchia dei suoi amici e seguaci più intimi (come il canonico

Barnett, il sacerdote anglicano fondatore di Toynbee Hall), ossia a coloro che più immediatamente hanno potuto sperimentare il fascino carismatico esercitato dalla sua personalità, di trasfigurarlo dopo la morte prematura in un modello di santità laica, da raccomandare all'imitazione dei figli della classe media educati nelle università inglesi come l'incarnazione dell'etica antiutilitaria del "servizio" sociale (il cosiddetto "*éthos* di Toynbee Hall").

Uno dei principali motivi d'interesse della figura di Toynbee, e in particolare delle sue idee filosofico-religiose, è che essa consente di cogliere assai bene il nesso che lega l'ideologia del "servizio", che si diffonde nell'Inghilterra durante la tarda età vittoriana, e la crisi religiosa che già da qualche decennio investe le coscienze delle giovani generazioni allevate nelle tradizioni del protestantesimo britannico. L'etica del "servizio", del sacrificio altruistico per il bene delle classi inferiori, nel quale l'individuo realizza la propria personalità infinita, costituisce a ben guardare una risposta di particolare efficacia allo sgretolarsi delle fondamenta dogmatiche della fede nella religione rivelata e allo svuotamento di senso delle forme convenzionali dell'esperienza religiosa, perché quest'etica non è in antitesi con la religione tradizionale bensì promette di soddisfare i medesimi bisogni psicologici cui dava risposta la religione tradizionale (ossia all'esigenza dell'individuo di innalzarsi da un'esistenza finita a un'esistenza infinita), ma in modi che appaiono a) compatibili con la rinuncia alla fede nel soprannaturale e con quelli che vengono ritenuti – almeno da Toynbee – i risultati della filosofia e della scienza contemporanee, nonché b) conformi alla nuova sensibilità sociale che viene diffondendosi negli anni Ottanta tra le fila delle classi medie e professionali inglesi e che prende l'aspetto di un senso populistico di colpa e corresponsabilità nelle sorti delle classi povere, dando impulso a un vero e proprio movimento di "andata al popolo" di cui la fondazione di Toynbee Hall costituisce soltanto una delle molte manifestazioni. Abbiamo visto, ad esempio, come per Toynbee il "servizio" dischiuda all'individuo addirittura le porte dell'immortalità, sebbene si tratti di un'immortalità di tipo ben diverso dalla sopravvivenza personale oltremondana immaginata dalla religione tradizionale e a dar fondamento alla

quale è la fiducia nella esistenza di un ordine finalistico “implicito” nella storia umana, che Toynbee, come si è visto, considera un fatto dimostrabile filosoficamente e scientificamente.

Anche molto significativo è che a fornire a Toynbee gli strumenti concettuali per reinterpretare in chiave immanentista i dogmi della religione tradizionale, a cominciare dall’incarnazione, sia la filosofia idealista: la categoria dell’*Ideal Self*, come si è detto, Toynbee la prende in prestito dall’hegeliano di Oxford T. H. Green e dalla sua concezione dell’uomo come veicolo di una “coscienza infinita”. Dal caso di Toynbee ci viene perciò una interessante conferma della funzione storico-culturale svolta dall’idealismo in rapporto alla crisi religiosa e al processo di secolarizzazione ottocenteschi. La tendenza dell’idealismo a identificare nell’attività spirituale dell’uomo la suprema realtà divina (l’Io di Fichte, l’Idea di Hegel, la “coscienza infinita” di Green) comporta certamente, da un lato, la negazione della trascendenza divina, configurandosi come un’alternativa alla religione positiva. Ma la divinizzazione idealistica dell’umano fonda in pari tempo la possibilità di interpretare ed esperire determinate attività umane (come, nel nostro caso, il “servizio” per la collettività) come l’equivalente funzionale dell’esperienza religiosa tradizionale. Ciò spiega perché l’adesione alla filosofia idealista sia uno dei principali sbocchi della crisi religiosa attraversata durante il XIX dalle classi medie europee: si potrebbero citare numerosi esempi di personalità ottocentesche che abbandonano la religione nella quale sono stati allevati e si convertono all’idealismo in quanto in esso trovano soddisfazione allo stesso genere di esigenze che si portano dietro come retaggio dell’antica fede.

III. 7. *High Church Party, Nonconformity, Broad Church Party*

La campagna per il rinnovamento della Chiesa di Stato nella quale Toynbee è coinvolto si prefigge un duplice obiettivo: 1) fare dell’anglicanesimo, come si è detto, e come si legge in un volantino da lui stesso redatto per propagandare la

causa della riforma ecclesiastica presso la classe lavoratrice, “a Church of intellectual freedom and a Church of the people”; 2) preservare, a questo scopo, il suo carattere di Chiesa di Stato contro coloro che ne propugnano il *disestablishment*. La ragione per la quale Toynbee formula il problema della relazione fra la Chiesa e lo Stato nei termini di una precisa scelta fra due alternative - controllo della Chiesa da parte dell'autorità pubblica (e dunque, in Inghilterra, da parte del Parlamento) oppure assoluta libertà della Chiesa dallo Stato, e dunque autogoverno ecclesiastico, è che nel corso degli anni Settanta del XIX secolo era venuto sviluppandosi nel Paese un forte movimento di opinione per il *disestablishment* della Chiesa ufficiale. Ciò in parte sulla scia del successo arriso alla campagna che aveva portato, nella seconda metà del decennio precedente, al *disestablishment* della Chiesa d'Irlanda, cioè al provvedimento varato dalla prima amministrazione Gladstone che aveva posto fine all'odioso regime ecclesiastico, di tipo quasi coloniale, in virtù del quale in Irlanda, paese a stragrande maggioranza cattolica, a godere della posizione privilegiata di religione di Stato era una confessione - l'anglicanesimo - nella quale poteva riconoscersi solo una esigua *élite* dominante allogena.

Il movimento per il *disestablishment* della Chiesa anglicana che si sviluppa negli anni Settanta è molto variegato, vi concorrono correnti di pensiero politico e religioso animate da motivazioni molto diverse, se non opposte. Da una parte, a richiedere il *disestablishment* all'interno del partito liberale è un gruppo di esponenti della sua ala radicale, i cosiddetti radicali secolaristi (tra i quali John Morley, biografo di Cromwell), contrari in linea di principio a qualsiasi forma di “privilegio” o monopolio garantito dallo Stato e in particolare alla posizione privilegiata di cui la Chiesa d'Inghilterra gode nel campo dell'istruzione elementare. Ma la rivendicazione del *disestablishment* proviene anche da settori della stessa Chiesa anglicana, ossia da uno dei grandi partiti ecclesiastico-religiosi in cui appare diviso il protestantesimo inglese dell'Ottocento: il partito cosiddetto della “Chiesa alta” (*High Church*) o anglo-cattolico. La tendenza anglo-cattolica, che ha il suo punto di forza nell'appoggio di cui gode nell'episcopato anglicano (e che non va

ovviamente confuso con il cattolicesimo inglese, sebbene dalle sua fila vengano fuori numerosi “convertiti” alla fede di Roma, come il cardinale John Henry Newman), è caratterizzata a) da una rinnovata enfasi posta sulla preminenza della gerarchia ecclesiastica rispetto al laicato, in quanto mediatrice del sacro, e b) dalla propensione a sfruttare l’attrattiva emozionale esercitata da riti e cerimonie liturgiche come mezzo per affermare appunto un tale primato del clero. La ragione per la quale costoro rivendicano il *disestablishment* (e dunque l’autogoverno ecclesiastico) è il timore che il Parlamento possa inframmettersi nelle faccende ecclesiastiche facendosi strumento di coloro i quali guardano con apprensione al diffondersi nell’anglicanesimo di “sacerdotalismo” e “cerimonialismo” nonché al favore che questi ultimi sembrano incontrare presso le classi popolari, concorrendo con il “socialismo tory” (il paternalismo assistenzialistico del partito di Disraeli) a orientarle in senso conservatore.

Toynbee è ovviamente nemico giurato tanto del sacerdotalismo quanto del cerimonialismo. Il culto, per Toynbee, non solo non è il centro dell’esperienza religiosa (che è l’azione morale), ma non può consistere in altro, come si è detto, che nell’adorazione di Dio fuori di noi, e dunque nel rendimento di grazie per la compassione umana che lotta contro la sofferenza, per il lavoro dei nostri simili, per i prodotti della natura, che sono appunto le manifestazioni di Dio nella natura e nella storia. Quanto al sacerdotalismo, per Toynbee a doversi assumere l’onere della lotta per la riforma ecclesiastica sono innanzitutto coloro che, come lui stesso, “riconoscono in ogni uomo un sacerdote dell’Altissimo”. Toynbee, cioè, reinterpretando in chiave idealistica (e perciò stesso in una maniera radicalmente nuova) il principio protestante del sacerdozio universale dei credenti (l’lo ideale è presente in ogni individuo, e ogni uomo ha la possibilità di conformarvisi, di identificarsi con Dio come Gesù, il Dio fattosi uomo che è anche l’uomo fattosi Dio), non può non rifiutare la riproposizione da parte anglo-cattolica della separazione fra clero e laicato, nella quale scorge un’altra forma di quella “odiosa distinzione fra le cose spirituali e le cose temporali”, di quella concezione della religione come alcunché di trascendente e di extramondano che è a suo avviso

alla radice sia della visione teocratica sia della visione separatista del rapporto tra Chiesa e Stato: “noi riconosciamo oggi che la verità divina (...) non è una luce che i sacerdoti tengono sollevata dinanzi a una massa derelitta, bensì è quella luce interiore che illumina il volto dell’intero popolo”.

La concezione della verità divina come *inner light* è naturalmente anch’essa un’idea di matrice teologica protestante, e precisamente quacchera. Il termine “quacchero” (che deriva dal verbo *to quake*, “tremare”, e allude ai fenomeni estatici che talora si verificavano nelle riunioni delle loro comunità) nasce come epiteto dispregiativo affibbiato loro dagli avversari. I quaccheri chiamavano se stessi “figli della luce” o “amici”. Al centro dell’esperienza religiosa quacchera è infatti l’illuminazione, frutto di un’attesa paziente e silenziosa in cui l’intera comunità si raccoglie, finché la voce di Dio non sia percepita nell’intimo di un’anima credente e comunicata agli altri “amici”. Ma nella reinterpretazione idealistica datane da Toynbee la concezione della esperienza religiosa come *inner light* accessibile a tutti, tipica del protestantesimo radicale, comporta una netta presa di distanze non solamente dal sacerdotalismo, ma anche dal settarismo separatista che caratterizza il secondo dei grandi partiti ecclesiastico-religiosi inglesi dell’Ottocento, quello dei “nonconformisti” (detti così perché “non si conformano” al credo della religione di Stato): la “verità divina” – dice Toynbee –, se non è una luce brandita da un clero circondato da un’aura di magia cerimoniale, non è neppure “il patrimonio affidato alla gelosa custodia di una setta, ma la comune eredità del genere umano. Essa, in quanto universale, non può essere “causa di divisione” e di separazione, ma ha la capacità di fungere da “vincolo di unione” fra tutti gli uomini.

Toynbee auspica perciò l’estinzione del settarismo. Non, com’è ovvio, attraverso l’imposizione forzosa del conformismo alla Chiesa di Stato: Toynbee, come si è detto, crede che lo Stato debba garantire anche la libertà religiosa ed elogia esplicitamente “la rimozione (...) di quelle restrizioni alla libertà che in passato sembravano creare un’artificiale identità fra Chiesa e Stato”. Egli ha in mente piuttosto il graduale riassorbimento dei nonconformisti all’interno di “una

Chiesa veramente nazionale”, resa tale da una profonda riforma della Chiesa di Stato. Questa posizione qualifica Toynbee come esponente di una terza tendenza ecclesiastico-religiosa del protestantesimo inglese dell’ottocento: il partito della *Broad Church*, della “Chiesa larga” o latitudinario, che punta a fare della Chiesa d’Inghilterra una Chiesa quanto più possibile “comprensiva” attraverso la tolleranza delle differenze al suo interno.

III. 8. “*A Church of intellectual freedom and a Church of the people*”

Il *meeting* privato svoltosi al Balliol College di Oxford nel ’79, durante il quale Toynbee lesse il suo saggio sulla relazione ideale tra Chiesa e Stato, si colloca con tutta probabilità nel quadro di una serie di iniziative volte a rivitalizzare la Church Reform Union, un’associazione nata alcuni anni prima e rilanciata nel 1878 con l’obiettivo di porre rimedio a quella che i suoi membri percepiscono come la crescente disaffezione nei confronti dell’anglicanesimo sia delle classi popolari che delle *élites* colte (è la comune militanza nella C. R. U. a creare l’occasione per l’incontro o a rinsaldare preesistenti legami di amicizia fra Toynbee e un altro eminente *broadchurchman* come J. R. Seeley, principale teorico del movimento neo-imperialista inglese e egli stesso influentissimo pensatore religioso). Secondo la diagnosi elaborata dalla C. R. U., la Chiesa d’Inghilterra stava perdendo il contatto con il progresso intellettuale, morale e politico della nazione e con i suoi stessi sentimenti religiosi, principalmente a causa del tentativo degli *highchurchmen* di elevare il clero sul laicato e del diffondersi del cerimonialismo, particolarmente aborrito dai nonconformisti. Come rimedi la C. R. U. indicava, in primo luogo, la minimizzazione dell’importanza del dogma e della definizione dogmatico-teologica nella determinazione dell’identità ecclesiastico-religiosa dell’anglicanesimo, allo scopo di favorire il riavvicinamento alla Chiesa di Stato dei nonconformisti, di ripristinare la sintonia dell’anglicanesimo con lo “sviluppo” storico-religioso (compromessa dalla fissazione delle verità religiose in formule

rigide e immutabili), di sanare il contrasto tra la Chiesa e la scienza moderna (“la teologia – afferma infatti Toynbee -, e non la religione, è l’antitesi della scienza”). A tale risultato si sarebbe potuto pervenire, da un lato, spostando il centro dell’esperienza ecclesiastica anglicana dalla preservazione delle verità di fede all’edificazione morale e spirituale del popolo, dall’altro, abolendo l’obbligo da parte del clero anglicano di sottoscrivere una ben precisa teologia dogmatica: è a quest’ultima misura che Toynbee allude quando auspica una Chiesa basata sulla “libertà di pensiero”, ossia sulla tolleranza al proprio interno di diverse posizioni dogmatiche.

Il secondo rimedio per la disaffezione della nazione dall’anglicanesimo propugnato dalla C. R. U. consiste nel superamento della separazione fra laicato e clero a) attraverso l’introduzione a livello locale di un elemento di “governo popolare”, garantito dall’istituzione di consigli di parrocchia eletti da tutti i residenti, compresi i nonconformisti, e forniti, fra le altre cose, del potere di intervenire nelle scelte liturgiche (al chiaro scopo di mettere un freno alle tendenze cerimonialiste del clero altoanglicano), nonché b) attraverso l’ammissione ai pulpiti (ossia alla predicazione) sia del laicato che degli stessi nonconformisti. E’ a questo processo di “congregazionalizzazione” che Toynbee allude quando rivendica la trasformazione della Chiesa anglicana in una “Chiesa del popolo”. Il riferimento all’esperienza congregazionalista non deve però trarre in inganno Il congregazionalismo (da *congregation*, “assemblea”, “piccola comunità locale”) nasce nell’Inghilterra elisabettiana in ambienti puritani separatisti, convinti che una vera riforma della Chiesa sarebbe stata possibile solo superando il regime della religione di Stato, legato alla concezione di un cristianesimo di massa. Il congregazionalismo propugna perciò una riforma della Chiesa dal basso, attraverso la ricostituzione della comunità cristiana sulla base di una decisione personale e volontaria dei singoli credenti che si legano fra loro mediante un patto o *covenant*, dando luogo a un arcipelago di piccole chiese locali. Agli occhi di Toynbee l’introduzione di elementi di congregazionalismo nell’anglicanesimo costituisce piuttosto lo strumento di una riarticolazione e riorganizzazione in

senso democratico della stessa Chiesa di Stato volta a renderla più “comprensiva”, mentre il congregazionalismo considerato in sé e per sé, ovvero il principio di associazione volontaria applicato alle cose ecclesiastiche, rappresenta una gravissima minaccia alla possibilità stessa di edificare una Chiesa davvero e finalmente “nazionale”.

Rimane allora da capire per quale ragione le caratteristiche che Toynbee attribuisce alla “Chiesa pura”, alla Chiesa ideale – una Chiesa che operi soprattutto per la spiritualizzazione della vita individuale e collettiva, diffondendo un messaggio di tipo etico, e che bandisca una religione saggia e razionale, in armonia con la filosofia e la scienza, una religione universale e comprensiva, che sia legame di unione per l’intera nazione, una religione progressiva, capace di disfarsi delle forme divenute obsolete, corrispondenti a tappe già superate dell’evoluzione religiosa (come la fede nei miracoli) – siano assicurate meglio da un regime erastiano, di subordinazione della Chiesa alla sovranità dello Stato, che da un regime di separazione della Chiesa dallo Stato, di libertà della Chiesa. In materia di rapporti fra Chiesa e Stato, il liberale Toynbee si pronuncia infatti nettamente a favore dell’ “organizzazione” e contro l’ “individualismo”, perché non ritiene che l’iniziativa privata sia in grado di garantire, se lasciata a se stessa, una “Chiesa pura”. Un regime di separazione non farebbe altro che mettere il potere ecclesiastico nelle mani degli stessi ecclesiastici, ma “la setta indipendente o il ministero indipendente (ossia il ministero anglicano resosi indipendente dallo Stato, rivendicato dal partito della Chiesa alta) può vivere soltanto soddisfacendo i bisogni spirituali nel peggiore dei modi”, ossia facendo prevalere nella conduzione degli affari ecclesiastici “i propri più tipici interessi e inclinazioni”, ovvero una logica corporativa: avanzando pretese di superiorità sul laicato e cedendo alla tentazione, onde fare valere tali pretese, di andare in cerca di una “facile popolarità” con il ricorso alla magia cerimoniale, oppure facendo valere, a tutela dei propri orticelli di potere, una logica di fazione, rinserrandosi nella difesa delle proprie tradizioni ecc.

Ad avviso di Toynbee, affinché la cristianità inglese possa progredire nella direzione di una Chiesa e di una religione pure è necessario che lo Stato faccia propria la religione storica del popolo, ossia il cristianesimo nella sua versione protestante, e che le imponga certe condizioni. Le due misure indispensabili a fare dell'anglicanesimo "a Church of intellectual freedom and a Church of the people" (ossia l'abolizione dell'obbligo imposto al clero di sottoscrivere precise posizioni in materia dogmatica e l'istituzione dei consigli parrocchiali) esigono l'intervento legislativo; ed è proprio per questa ragione che gli anglicani del partito alto-chiesastico intendono preventivamente sottrarre la Chiesa alla giurisdizione parlamentare tramite il *disestablishment*. Dunque il controllo statale sulla Chiesa non solo è legittimo (perché la Chiesa e lo Stato perseguono un medesimo fine), non solo è opportuno e anzi necessario, affinché si possa avere una Chiesa pura e una religione pura, ma risponde anche, a ben guardare, a un principio di filosofia politica applicabile anche in altri campi della vita nazionale. Il problema dei rapporti fra Chiesa e Stato ci mette davanti a un caso, secondo Toynbee, in cui l'interesse pubblico è servito meglio dallo Stato che dalla iniziativa privata, meglio dall'"organizzazione", da provvedimenti "collettivistici", che dall'"individualismo".

E' interesse pubblico infatti, sostiene Toynbee, che una nazione come l'Inghilterra abbia una Chiesa pura e una religione pura (per l'importantissima funzione sociale e politica che la Chiesa è chiamata ad adempiere: quella di impartire l'insegnamento della religione del dovere, necessaria alla spiritualizzazione della Democrazia). Ma l'interesse nazionale ad avere una Chiesa e una religione pure non è affatto garantito dal libero gioco dell'iniziativa privata, dal *laissez faire*, dalla competizione, perché gli interessi corporativi degli ecclesiastici vanno nella direzione esattamente opposta a quella che conduce a una Chiesa e a una religione pure. La tutela dell'interesse pubblico, dell'interesse nazionale, esige piuttosto l'intervento restrittivo e regolamentare dello Stato sulla Chiesa nazionale. Toynbee è perfettamente consapevole che la sua posizione in materia di relazioni fra Stato e Chiesa poggia su due premesse che lo mettono in contrasto con i dogmi del liberalismo ortodosso: la prima premessa è che "gli

interessi individuali non sempre coincidono con gli interessi pubblici”; la seconda è che, quando questo si verifica, lo Stato ha il dovere di interferire nell’esercizio di tali diritti soggettivi, nel libero gioco degli interessi individuali.

Questo ci introduce all’esame del pensiero politico di Toynbee, ossia del suo apporto a quel movimento di revisione critica della visione liberale classica del rapporto fra Stato e società, Stato e individuo, che si sviluppa in seno al liberalismo britannico nella tarda età vittoriana, che trova una delle sue principali manifestazioni nella filosofia politica di T. H. Green (da cui, come abbiamo visto, Toynbee desume la nozione dell’*lo ideale*) e che si ripropone di emancipare il liberalismo da una troppo rigida ed esclusiva identificazione con la “concezione individualistica della libertà”, valorizzando il ruolo che nell’assicurare all’individuo libertà e indipendenza effettive è chiamato a svolgere il sostegno della collettività, nella forma sia dell’associazione volontaria che del potere pubblico.

Il principale contributo di Toynbee al revisionismo liberale (che si configura dunque come una critica di quell’interpretazione troppo unilateralmente individualistica dell’idea di libertà individuale posta da Adamo Smith a fondamento dell’economia politica classica e invalsa largamente nei decenni della rivoluzione industriale, alla quale Toynbee tende ad imputare una parte almeno dei costi umani non necessari della rivoluzione industriale) consiste nel tentativo di riformulare gli articoli di fede del liberalismo radicale (perché è alla tradizione radicale risalente a Adam Smith che Toynbee non cessa mai comunque di dichiarare la propria appartenenza) facendo posto al loro interno a due nuovi principi collettivistici o, come Toynbee preferisce definirli, “socialisti”: “primo, dove i diritti individuali configgono con gli interessi della comunità, lo Stato ha il dovere di interferire; secondo, dove il popolo è nell’impossibilità di procurarsi da solo un bene, e questo bene riveste *importanza sociale primaria*, anche in tal caso lo Stato dovrebbe interferire per procurarglielo”.

L’applicazione pratica di questi due principi nella sfera della politica sociale comporta il riconoscimento da parte liberale della piena legittimità dell’intervento dello Stato per proteggere il lavoratore nelle sue relazioni contrattuali con

l'imprenditore capitalista (impedendo a quest'ultimo, ad esempio, di approfittare della sua posizione di maggior forza per imporre condizioni lavorative troppo estenuanti e usuranti) e per assisterlo nell'acquisizione di beni cui il suo potere economico non gli consentirebbe altrimenti di accedere attraverso il mercato. Nella formulazione datane da Toynbee il diritto del lavoratore a ricevere protezione e assistenza dello Stato trova peraltro la sua giustificazione ultima non nei suoi diritti soggettivi, ma nell'interesse pubblico: quello stesso interesse pubblico, o bene comune, che fonda come abbiamo visto la rivendicazione toynbiana della sovranità dello Stato sulla Chiesa nazionale.

IV. Il pensiero politico

IV. 1. *Il significato storico dello Irish Land Act del 1881 e il socialismo radicale*

Il documento principale per la ricostruzione del pensiero politico di Toynbee (specie per quanto attiene al suo contributo alla revisione critica della “concezione individualistica della libertà” posta a fondamento della tradizionale avversione che il liberalismo inglese nutre nei confronti di qualsiasi forma di “interferenza” dello Stato nelle spontanee dinamiche del mercato) è costituito da *Are Radicals Socialist?*, uno dei *popular addresses* raccolti nell’omonima sezione dell’appendice alle *Lectures on the Industrial Revolution*. Al pari di *Industry and Democracy*, il discorso venne pronunciato più volte durante un tour che portò Toynbee a fare tappa in diverse cittadine del Nord e del Centro dell’Inghilterra nei primi mesi del 1882. Esso è dunque coevo al corso sulla storia economica inglese dal 1760 al 1840 che andava svolgendo a Oxford.

Interrogiamoci anzitutto intorno al significato del titolo: *I radicali sono socialisti?*

Anche nell’esordio di questo *popular address*, così come nell’esordio di quello pronunciato l’anno precedente, Toynbee presenta se stesso al suo pubblico come una persona particolarmente competente a pronunciarsi su una questione politica di bruciante attualità in quanto “studioso”: studioso imparziale, sebbene la sua imparzialità sia quella del “cittadino”, che si misura con i problemi pratici che la comunità di cui è membro ha di fronte con l’“interesse e la passione” di chi sta sopra le parti esclusivamente nel senso che adotta il punto di vista dell’interesse collettivo. Mentre in *Industry and Democracy* aveva espresso il proprio giudizio sullo stato presente e sulle prospettive future delle “relazioni industriali”, ossia dei rapporti fra la classe imprenditoriale e la classe lavoratrice inglese, nel discorso dell’82 cerca invece di dare risposta all’interrogativo che gli dà il titolo – se i radicali inglesi possano essere davvero considerati socialisti – traendo lo spunto

dalle accese dispute che avevano di recente accompagnato l'approvazione da parte del Parlamento inglese di misure legislative di portata "rivoluzionaria" (come la legge agraria irlandese del 1881), le quali, pur essendo in evidente contrasto con i principi del liberalismo ortodosso, avevano ciononostante ottenuto il consenso di una sezione del partito radicale, che era stata perciò accusata di avere abbandonato il suo antico credo politico per abbracciare in sua vece il socialismo. Prima di considerare l'originale replica di Toynbee all'accusa di socialismo lanciata contro i radicali gladstoniani, con i quali in effetti egli si identifica *in toto*, è opportuno prendere perciò in esame almeno uno di questi provvedimenti legislativi, vale a dire il già menzionato *Irish Land Act* del 1881, che è poi anche quello che Toynbee reputa più significativo. Egli attribuisce infatti alla legislazione agraria irlandese varata dal gabinetto Gladstone una importanza epocale, paragonabile a quella che in *Industry and Democracy* aveva assegnato alla creazione dei *Boards of Conciliation*, e una valenza generale, ritenendo che i principi su cui essa si fonda e su cui egli si prefigge di fare chiarezza siano suscettibili di applicazione anche in altri ampi settori della politica sociale britannica. Nelle *Lectures*, infine, lo *Irish Land Act* viene evocato in punti strategici dell'argomentazione toynbiana, ora esplicitamente (come nella lezione introduttiva, in sede di critica della "legge di Maine", su cui cfr. *infra*), ora implicitamente (come nella quinta lezione, dedicata alla sparizione della classe dei contadini piccoli proprietari).

Lo *Irish Land Act* fatto approvare dalla Camera dei Comuni nel 1881 dal secondo governo Gladstone è certamente il più rilevante di una serie di provvedimenti legislativi nei quali si esprime quello che è possibile definire l'approccio neo-liberale alla questione contadina irlandese, risalente a John Stuart Mill. Pur essendo indubbiamente aggravato dal fattore religioso e dal fattore della nazionalità, ossia dalla circostanza che in Irlanda la linea di divisione tra proprietari e contadini corrisponde all'incirca a quella tra protestanti e cattolici, britannici e celtici, il problema agrario irlandese scaturiva essenzialmente dall'applicazione del regime agrario inglese alle ben diverse condizioni dell'Irlanda. Il sistema fondiario inglese era infatti imperniato sulla affittanza competitiva e dunque sul

riconoscimento al proprietario del diritto a una piena, assoluta libertà di contratto: nessun ostacolo impediva cioè al proprietario di cedere in fitto la terra al migliore offerente. In Inghilterra ciò aveva favorito la progressiva concentrazione della conduzione delle terre nelle mani di una nuova categoria di grandi affittuari capitalistici, emersi dalle fila della stessa classe contadina oppure provenienti dalla classe media urbana, e dunque lo spossessamento della grande maggioranza della classe dei coltivatori diretti, degradati a lavoratori agricoli senza terra e quindi andati a infoltire le schiere del nascente proletariato urbano. Il regime fondiario basato su affittanza competitiva e riconoscimento di assoluta libertà di contratto al proprietario, in altre parole, è uno degli aspetti decisivi della peculiare struttura tripartita assunta durante l'età moderna e contemporanea dalla società rurale inglese, nella quale una ristretta *élite* nobiliare detiene la proprietà della terra mentre il grande affittuario capitalista la coltiva avendo alle proprie dipendenze una schiera di lavoratori senza terra e dalla quale è dunque pressoché scomparsa la figura del piccolo coltivatore.

Trapiantato sul suolo inglese, il regime fondiario inglese aveva prodotto risultati sociali ben diversi, ossia non la attesa sostituzione del grande ed efficiente affittuario capitalista al piccolo affittuario, ma l'immiserimento complessivo della classe contadina a tutto vantaggio di una grande proprietà assenteista (alla struttura tripartita della società rurale inglese corrisponde cioè la persistente struttura bipartita della società rurale irlandese). L'assenza di occasioni alternative di impiego nell'industria, e pertanto il sovraffollamento delle campagne, rendeva la competizione tra i contadini per ottenere le terre in fitto disperata. Lo sfratto, con il quale il proprietario, in quanto titolare di un'assoluta libertà di contratto, era in grado di minacciare il contadino che non gli avesse corrisposto l'esoso canone di affitto determinato dalle leggi della domanda e dell'offerta in un mercato fortemente squilibrato dalla parte della domanda, significava per il contadino irlandese o la fame o l'emigrazione (tanto più che egli non aveva diritto ad essere compensato per i miglioramenti apportati al fondo). In queste condizioni, il risultato della competizione fra i contadini affamati di terra non era affatto la

“selezione del più adatto”, ossia l’emergere dalle loro fila di una classe media di grandi affittuari. Risultato della competizione era piuttosto che tutto ciò che eccedeva il minimo di sussistenza del coltivatore più povero tendeva a passare, nella forma di canoni di affitto esorbitanti, nelle mani dei proprietari, i quali trovavano in definitiva più profittevole una moltitudine di affittuari impoveriti che un numero più ridotto di affittuari prosperi, e favorivano pertanto un estremo *morcellement* (spezzettamento) della terra.

L’approccio neo-liberale al problema agrario irlandese, di cui lo *Irish Land Act* del 1881 tanto celebrato da Toynbee costituisce una delle manifestazioni più importanti, si basa sul riconoscimento al contadino irlandese di un *tenant-right* (cioè di un “diritto dell’affittuario”) che lo Stato è chiamato ad assicurare attraverso la fissazione sia della durata che del livello dei fitti, ossia “interferendo” nelle dinamiche della domanda e dell’offerta e nei rapporti contrattuali tra contadino e proprietario. Lo *Irish Land Act* dell’81, concedendo ai fittavoli irlandesi il diritto a un “equo canone” (*fair rent*), la cui determinazione veniva rimessa ad appositi tribunali arbitrali, anziché al libero mercato, nonché il diritto alla “fixity of tenure” (cioè alla lunga durata del possesso), comporta un notevole ampliamento dell’area di intervento della autorità pubblica nella sfera contrattuale, a tutela della parte contraente più debole.

Queste misure (cui va aggiunta la concessione al fittavolo del diritto al “free sale”, alla libera vendita dei propri diritti contrattuali, a completamento del sistema delle “tre effe”) che Toynbee non esita a definire “rivoluzionarie”, erano state in verità adottate dall’amministrazione Gladstone e approvate non senza acceso dibattito dalla maggioranza dei Comuni come rimedio emergenziale al grave stato di agitazione nel quale le campagne irlandesi erano precipitate all’inizio degli anni Ottanta e dunque, come lo stesso Toynbee non manca di ricordare, sotto la pressione della “necessità”, “delle circostanze esterne”. Ciò non toglie, tuttavia, che “il principio” sul quale lo *Irish Land Act* si basava fosse “in nettissima antitesi” in particolare con “i principi” abbracciati dai settori dell’ala radicale del partito liberale che si erano schierati in suo favore, tradizionalmente ostili a qualsiasi forma

di interferenza dello Stato nelle dinamiche di mercato, nella sfera privata delle relazioni contrattuali, nel libero uso della proprietà individuale. I radicali che avevano dato il loro sostegno allo *Irish Land Act* erano perciò stati tacciati di “socialismo” non solo dagli avversari politici, ma anche da quei settori del radicalismo e liberalismo inglese che avevano dal canto loro “rifiutato di abbandonare la propria lealtà ai loro vecchi principi”. Donde il titolo del discorso: *Are Radicals Socialist?*, ovvero: quanto è fondata l'accusa di socialismo rivolta ai radicali schieratisi con il governo nella controversia intorno allo *Irish Land Act*?

Va subito chiarito che nel rispondere a tale domanda Toynbee, a dispetto della sua reiterata proclamazione di volere affrontare la scottante “questione politica” da “studioso”, e sia pure da studioso “non sprovvisto dell'interesse e della passione del cittadino”, prende espressamente le parti degli accusati, ma non per difendere i radicali eterodossi cui dichiara di appartenere dalla taccia di “socialismo”, di essere caduti in “contraddizione” con i valori della tradizione cui essi continuano a richiamarsi: per Toynbee, infatti, tale contraddizione “è innegabile”. Egli ritiene anzi che essi, con l'approvare lo *Irish Land Act*, si siano “votati a un programma socialista”, giacché il “principio” retrostante l'*Act*, che Toynbee non ha difficoltà ad ammettere che sia un principio socialista, “è suscettibile di larghissime applicazioni” (ad esempio nel campo dei fitti delle abitazioni). Toynbee si ripromette piuttosto, in primo luogo, di esplicitare, e dunque elevare al piano della consapevolezza teorica, il nuovo e originale sistema di principi, da lui denominato “socialismo liberale”, già implicito nello *Irish Land Act* ed estensibile ad altri aspetti della vita nazionale inglese bisognosi di riforma, come il già menzionato mercato dei fitti delle abitazioni operaie; in secondo luogo, di indurre i radicali inglesi ad una più cosciente e convinta adesione al nuovo sistema di principi, fornendone una persuasiva giustificazione intellettuale.

A tale scopo, Toynbee prende le mosse dall'analisi di ciò che chiama il “vecchio credo radicale”, il sistema di principi che quei radicali che hanno appoggiato lo *Irish Land Act* sono accusati sia dagli avversari che dagli altri colleghi di partito di avere “tacitamente abbandonato”, per abbracciare in sua vece il socialismo, ossia proprio

il sistema di principi alternativo che i loro antenati spirituali avevano avversato con tutte le loro forze. Toynbee si dichiara infatti espressamente convinto che lo *Irish Land Act* sia “un evento epocale non solo nella storia d’Irlanda, ma anche nella storia della Democrazia” in quanto esso “significa – e lo affermo a ragion veduta – che il partito radicale si è votato a un programma socialista”.

IV. 2. *La sintesi liberalsocialista di vecchio radicalismo, socialismo conservatore, socialismo oweniano*

Ciò che Toynbee si prefigge in *Are Radicals Socialist?* è tracciare l’identikit dei “socialisti radicali” inglesi, chiarendo, da un lato, cosa separa questo nuovo socialismo, specificamente “radicale”, dalle altre correnti socialistiche insulari che l’hanno preceduto (ossia il “socialismo tory o conservatore” e il socialismo oweniano, ai quali il vecchio radicalismo si era sempre strenuamente opposto), ma presentando anche il socialismo radicale come il risultato, dall’altro lato, dell’“adozione” da parte dei radicali inglesi “di alcuni principi dei loro oppositori” socialisti. A socialisti conservatori e oweniani Toynbee attribuisce infatti il grande merito storico di avere promosso l’introduzione nella vita nazionale di anticorpi (lo Stato interventista e assistenziale, l’associazionismo sindacale, avversati in origine dal vecchio radicalismo), che hanno immunizzato la società inglese dal contagio del socialismo rivoluzionario di provenienza europeo-continentale, contribuendo a falsificare la tesi dei “socialisti tedeschi” (Karl Marx, Ferdinand Lassalle), secondo i quali “nel presente regime di proprietà privata e competizione (ossia fintantoché esisterà il modo di produzione capitalistico, N.d.R.) è impossibile per i lavoratori sollevarsi al di sopra del livello della pura sussistenza”.

In *Are Radicals Socialist?* Toynbee esamina insomma i complessi rapporti che intercorrono tra una costellazione di cinque filosofie politico-sociali: il vecchio radicalismo, il socialismo conservatore, il socialismo oweniano, il socialismo tedesco e il socialismo radicale.

Toynbee preferisce svolgere l'esame delle relazioni conflittuali che oppongono le prime tre di queste filosofie non in astratto, ma mostrando quali fossero state le proposte messe in campo da vecchi radicali, socialisti conservatori e socialisti oweniani per "salvare il popolo" nel corso della gravissima crisi sociale attraversata dall'Inghilterra al principio degli anni Quaranta dell'Ottocento. Giova ricordare che nella periodizzazione della storia sociale inglese proposta da Toynbee gli anni Quaranta rappresentano il momento in cui, ulteriormente aggravate da una congiuntura economica particolarmente sfavorevole, le nefaste conseguenze economiche e sociali della rivoluzione industriale (il pauperismo, i bassi salari e la malnutrizione, la disoccupazione, le terribili condizioni abitative delle sovraffollate città industriali) e il malcontento popolare che ad esse si accompagna si sono accumulate a tal punto da avere condotto il paese sull'orlo di una rivoluzione.

Quali furono dunque i rimedi prospettati dalle diverse forze politiche per fare fronte alla miseria e alla minaccia rivoluzionaria? E a quali principi tali rimedi si ispirarono?

Per quanto riguarda i radicali, Toynbee distingue tra un radicalismo borghese, della *middle class*, e un radicalismo operaio, della *working class*, corrispondenti, il primo, alla scuola di Manchester e al movimento per l'abolizione delle *Corn Laws*, il secondo, al cartismo. La soluzione proposta da uomini come Richard Cobden e John Bright, i principali esponenti della scuola di Manchester, consiste in buona sostanza nell'abolizione del protezionismo granario che tiene artificialmente alto il prezzo del pane nell'interesse della classe dei proprietari fondiari e nel liberoscambismo in genere. Il radicalismo operaio, che in questi anni guarda con scetticismo se non con ostilità alla soluzione liberoscambista, si concentra invece sulla rivendicazione del suffragio universale, della democratizzazione dello Stato inglese vista come preconditione della riuscita di qualsiasi tentativo di raddrizzare i torti subiti dalle classi popolari.

Nell'approccio dei radicali manchesteriani ai problemi degli anni Quaranta alla rivendicazione del liberoscambismo, dell'abolizione di qualsiasi restrizione all'attività commerciale, che riflette la loro fede nella libertà economica individuale

quale fonte della ricchezza della nazione, si accompagna peraltro l'ostilità (o quanto meno la tiepidezza) verso qualsiasi forma di indiscriminato sostegno pubblico o collettivo all'individuo, che riflette a sua volta la loro fede nel *self-help* (il secondo articolo di fede del vecchio "credo radicale"), la loro "esclusivistica fiducia nell'intraprendenza individuale", ossia nel potere del singolo individuo, una volta liberato dai vincoli posti alla sua attività economica dallo Stato o dalla società, di "farcela" senza bisogno di alcun aiuto, grazie alle sole proprie forze. L'atteggiamento dei "vecchi radicali", eredi anche in ciò della tradizione smithiana, verso la questione sociale appare insomma caratterizzato, in primo luogo, da una intensa avversione nei riguardi dell'interferenza statale nelle dinamiche di mercato, in secondo luogo, da una totale "fede nel popolo", ossia nella capacità del lavoratore inglese di "bastare a se stesso", di conseguire senza l'altrui soccorso, e dunque isolatamente, l' "indipendenza materiale".

Per intendere appieno il significato di questa caratterizzazione toynebiana del vecchio radicalismo occorre passare adesso a prendere in esame i principi che informano invece l'approccio alla crisi degli anni Quaranta al quale esso soprattutto si oppone, quello "paternalistico" proprio dei "socialisti conservatori". Il tratto più peculiare della posizione di questo gruppo di altolocati e ricchi filantropi e riformatori sociali, che trova la sua più celebre espressione in campo letterario nei romanzi del giovane Benjamin Disraeli (come *Sybil, or The Two Nations*) e ha il suo più eminente rappresentante intellettuale in Thomas Carlyle, è la convinzione che la Corona e il Parlamento inglesi abbiano il dovere di "proteggere e soccorrere il popolo". I *tory socialists* sono i protagonisti di due grandi campagne riformatrici come il movimento per l'approvazione del *Ten Hours Bill* (cioè della proposta di limitare per legge a 10 ore la giornata lavorativa), ispirato appunto al principio secondo cui il lavoratore possiede un diritto alla protezione da parte dello Stato, e l'agitazione contro la *Poor Law* del 1834. La *Poor Law* riformata del '34 faceva dipendere la possibilità dell'indigente "abile al lavoro" di accedere alla prestazione assistenziale pubblica dalla sua disponibilità ad entrare in una *workhouse*, ossia di sottomettersi a un regime di vera e propria reclusione e condanna ai lavori forzati.

Pur non disconoscendo cioè il diritto all'assistenza, la nuova legge sui poveri lo subordinava a condizioni severissime. I *tory socialists* contrastano la *Poor Law* del '34 nel nome della vecchia legge sui poveri (quella cui Toynbee, come abbiamo visto, attribuisce la responsabilità del boom del pauperismo nei decenni della rivoluzione industriale), facendosi propugnatori del principio secondo il quale al povero andrebbe riconosciuto invece un diritto all'assistenza senza condizioni e dunque "all'esterno" della *workhouse* (*outdoor relief*).

Nella filosofia "paternalistica", di derivazione aristocratica, dei *tory socialists* il riconoscimento del diritto del povero alla protezione e all'assistenza pubblica si inserisce, secondo Toynbee, nel quadro di una visione della società che considera le classi inferiori incapaci di bastare a se stesse, di conquistare l'indipendenza economica con le sole proprie forze: "essi ritenevano che le classi povere dovessero dipendere dalle classi ricche e potenti per soddisfare la maggior parte dei bisogni primari della vita, e perciò non risparmiavano invettive contro coloro che trascuravano le classi povere. Poiché le classi povere erano deboli e senza risorse, essi asserivano non solo che era dovere delle classi ricche aiutarle, ma che le classi povere avevano un diritto a ricevere aiuto, potevano pretendere che ad esse fosse destinata una quota della ricchezza nazionale indipendentemente dai meriti o dalle virtù di ciascun loro singolo membro". La negazione della capacità delle classi povere di conquistare l'autosufficienza economica, che trovava la sua logica conclusione nell'attribuzione alle classi povere di "un diritto incondizionato (...) a una quota imprecisabile della ricchezza nazionale", aveva infine un esatto corrispettivo sul piano politico nell'ostilità dei *tory socialists* alla democrazia, alla partecipazione al governo della nazione di una classe inferiore giudicata incapace di esercitare responsabilmente il potere.

Mentre insomma nel caso dei radicali alla "fede nel popolo" fa riscontro l'ostilità verso l'intervento statale in soccorso del povero, nel caso del socialismo tory la richiesta che lo Stato si faccia garante del *right to relief* e del *right to protection* trova il suo corrispettivo in una profonda sfiducia nelle virtù economiche e civili delle classi lavoratrici. Già qui è possibile perciò cominciare a intravedere i termini

del problema di cui per Toynbee il socialismo radicale è chiamato a dare la soluzione: come riconciliare la “fede nel popolo” dei vecchi radicali, e in particolare la loro fiducia nelle capacità economiche e politiche del lavoratore singolo, con il riconoscimento del suo *right to relief and protection*, e dunque della legittimità e della necessità dell'intervento dello Stato per procurargli questi due diritti?

Tale soluzione consiste per Toynbee nel considerare l'aiuto della collettività non già sostitutivo del *self-help* individuale (come avviene invece nella visione della politica sociale dei *tory socialists*, che non credono nelle virtù del lavoratore inglese), bensì *integrativo*. Vi sono delle circostanze nelle quali la collettività è tenuta a soccorrere l'individuo non per surrogare con il proprio aiuto l'aiuto che l'individuo è tenuto a darsi da sé, ma per sostenerlo precisamente nello sforzo di bastare a se stesso. E ciò non perché l'individuo, il lavoratore singolo, sia radicalmente incapace di “farcela” con le proprie forze, ma perché si danno situazioni obiettive nelle quali l'individuo singolo non è in grado di “farcela” con le *sole* proprie forze.

La sintesi socialista radicale immaginata da Toynbee si basa insomma sul riconoscimento del dato di fatto, negato invece dai vecchi radicali, che il potere dell'individuo *isolato*, nelle condizioni del capitalismo moderno, non è sufficiente a garantirgli l'uso ottimale della libertà da costrizioni esterne, ma necessita a questo scopo del concorso integrativo del potere della collettività: lo scopo, e dunque il limite insuperabile, della protezione e dell'assistenza pubblica rimane la *self-reliance* individuale. Ciò significa anche che i benefici della libertà individuale possono essere vanificati dall'isolamento dell'individuo: “tra uomini tra i quali sussiste disuguaglianza di ricchezze materiali – sottolinea ad esempio Toynbee – non vi può essere alcuna libertà in contratto”. Per il lavoratore singolo solo formalmente libero di fare quel che desidera della propria forza di lavoro (proprio come per l'affittuario irlandese) l'alternativa all'accettazione delle condizioni poste all'imprenditore per assumerlo è la fame, mentre l'imprenditore non dipende altrettanto assolutamente dal lavoratore; il lavoratore singolo sarà costretto perciò, ad esempio, a sottostare all'imposizione di orari di lavoro usuranti, a meno che a imporre ad entrambi un

certo orario massimo di lavoro non sia il potere della collettività, una legge dello Stato, ossia il contratto venga regolamentato dallo Stato.

La libertà dell'individuo, insomma, rischia di rimanere priva di qualsiasi contenuto senza il concorso della società. Ed è per questa ragione che, per qualificare precisamente la posizione cui approda la critica toynebiana alla "concezione individualistica della libertà", propria dei vecchi radicali, è preferibile parlare di "liberalismo sociale".

Abbiamo visto come al vertice della scala di valori di Toynbee si collochi l'etica del servizio, del sacrificio di sé per il bene della comunità; ma seconda soltanto al servizio in questa gerarchia ideale rimane l'indipendenza (che del servizio, del volontario adempimento del dovere civico costituisce peraltro il presupposto), intesa da Toynbee come il risultato di quel pieno sviluppo delle facoltà del singolo che può sorgere soltanto dal concorso della libertà individuale e del sostegno dato dalla collettività.

E' da notare infine che, sebbene Toynbee designi come socialista il nuovo radicalismo di cui vuol farsi propugnatore, egli non fuoriesce in realtà mai dai limiti della concezione liberale della funzione dello Stato così come egli stesso l'ha definita nel saggio sulla relazione ideale tra la Chiesa e lo Stato (cfr. *supra*): compito dello Stato è garantire la libertà, intesa come potere di fare quel che si desidera, attraverso la costrizione, ossia rendendo compatibile la libertà di ciascuno con la libertà di tutti mediante l'uso del proprio potere coercitivo. Lo Stato, nella filosofia politica socialista radicale di Toynbee, svolge esattamente questo ruolo: garantire uno spazio di effettiva libertà anche al lavoratore indigente che rischia di esserne reso privo dalla carenza di risorse economiche e dai meccanismi di funzionamento dell'economia di mercato utilizzando il proprio potere coercitivo, ad esempio, per imporre per legge all'imprenditore il rispetto di determinate condizioni contrattuali.

L'approccio alla crisi degli anni Quaranta dei socialisti inglesi propriamente detti, che Toynbee tende a identificare con i seguaci di Robert Owen ("il primo grande socialista inglese"), scettici se non ostili nei confronti dei rimedi politici ed

economici prospettati da cartisti e radicali manchesteriani, si fonda sulla tesi che nessun miglioramento permanente delle condizioni di vita del popolo sia possibile senza profondi mutamenti sociali e culturali. L'avversione morale che essi nutrono verso quella "lotta per l'esistenza" in cui la società di mercato è stata trasformata dalla competizione economica (avversione che li accomuna per certi aspetti a Carlyle) e la ricostruzione integrale della civiltà industriale sulla base dei principi di associazione volontaria e fraternità, da loro propugnata, contrappongono frontalmente i socialisti oweniani ai vecchi radicali, convinti fautori della proprietà privata, della libertà economica, dell'impresa capitalista.

Toynbee, come sappiamo, pur lodando l'orientamento etico e pacifista del socialismo insulare, e in particolare il suo ripudio di qualsiasi pratica di espropriazione delle classi ricche, che lo differenzia da quello continentale, giudica regressivo e impraticabile il progetto oweniano di riformare la società inglese attraverso la creazione di colonie comunistiche di non più di 2000/2500 anime basate sulla proprietà collettiva dei mezzi di produzione e l'eguale riparto della ricchezza prodotta e da diffondere con il metodo non violento dell'esempio e dell'imitazione. Ma l'aspetto di maggior interesse del confronto tra socialismo oweniano e "vecchio radicalismo" svolto da Toynbee in *Are Radicals Socialist?* è di sicuro il suo esame della diversa valutazione del sindacato data dalle due scuole di pensiero. Le *trade unions* e la solidarietà operaia che trova espressione nella contrattazione collettiva e nella accettazione da parte dei lavoratori della *common rule* sindacale nel corso delle vertenze salariali, onde compensare lo svantaggio che il singolo lavoratore ha, se isolato, nei confronti dell'imprenditore capitalista, incarnano agli occhi di Toynbee il principio socialista-oweniano dell'associazione volontaria e poggiano in ultima analisi sulla comprensione del fatto che tra persone tra le quali sussistano forti disuguaglianze di ricchezza non può esservi effettiva libertà di contratto. I radicali manchesteriani, indotti a disconoscere questo dato di fatto dalla loro "fede esclusivistica nell'intraprendenza individuale" e scorgendo anche nei movimenti sociali, oltre che nello Stato, una minaccia per la libertà dell'individuo, considerarono invece in origine il sindacato un'organizzazione

tirannica: “Preferirei vivere sotto il dominio di uno Stato barbaresco - come ebbe a dichiarare una volta Richard Cobden – piuttosto che sotto il dominio di un comitato di sciopero”. Compito del socialismo radicale sarà dunque quello di integrare (più solidamente e stabilmente di quanto ciò non sia già avvenuto nei decenni successivi) il vecchio radicalismo con quei principi associazionistici che costituiscono lo specifico contributo del socialismo insulare al progresso della nazione inglese.

IV. 3. *La risposta inglese alla sfida del socialismo rivoluzionario continentale*

La soluzione alla crisi degli anni Quaranta sarebbe venuta, secondo Toynbee, dall'applicazione della ricetta dei radicali manchesteriani, ossia dall'abolizione del protezionismo granario nel 1846, che abbatté il prezzo del pane, e dalla crescita economica che fece seguito alla più generale svolta liberoscambista che le si accompagnò. L'appoggio dato dai radicali borghesi alle rivendicazioni democratiche del radicalismo operaio contribuì a fare della media età vittoriana (dalla metà degli anni Quaranta alla metà degli anni Settanta) l'età dell'oro del “liberalismo popolare”: un periodo nel quale al miglioramento delle condizioni sia materiali che intellettuali della classi lavoratrici si accompagnò la parziale realizzazione del programma cartista, culminata nel *Second Reform Act* del 1867, destinata a sua volta a riversare benefici effetti sul tenore delle “relazioni industriali” (in *Are Radicals Socialist?*, come pure nella lezione XIV, Toynbee ripropone in forma sintetica le tesi a noi già note sul rapporto tra “industry” e “democracy” esposte nell'omonimo discorso del 1881).

In *Are Radicals Socialist?* Toynbee si interroga però sul significato dei progressi compiuti dal suo paese durante l'epoca medio-vittoriana dal punto di vista di una generazione giunta all'età adulta nell'Inghilterra dei primi anni Ottanta, sulla quale grava un'atmosfera sociale, politica, culturale resa assai meno ottimistica di quella che avevano respirato i suoi padri dalla Grande Depressione, dalla crescita della

disoccupazione, da rinnovate tensioni nella sfera delle relazioni industriali: tutti fenomeni che minacciano di mettere in crisi l'alleanza tra liberalismo borghese e movimento operaio saldatasi nei decenni precedenti e che segnalano l'emergere di problemi sociali i quali sembrano dischiudere nuove opportunità di mietere consensi tra le classi lavoratrici non solo al socialismo conservatore (nella forma "democratica" dell'adozione di una politica di assistenzialismo pubblico in cambio del voto alle elezioni), ma anche a un tipo di socialismo, quello rivoluzionario proveniente dal Continente, ben diverso dal socialismo oweniano.

Nell'Inghilterra degli anni Ottanta, osserva Toynbee, tornano a farsi udire infatti voci che pronosticano un imminente rivolgimento sociale. Ma la rivoluzione temuta o auspicata negli anni Ottanta è quella che molti sono convinti debba verificarsi come conseguenza inevitabile della recente diffusione del potere politico tra le masse: il processo di democratizzazione, che è venuto svolgendosi in un contesto caratterizzato dal perdurare di violenti squilibri nella distribuzione della ricchezza, ha messo nelle mani delle classi povere uno strumento, il potere democratico, del quale esse non potranno non avvalersi per espropriare a loro vantaggio le classi ricche.

Secondo la variante della prognosi rivoluzionaria propugnata dai socialisti continentali Marx e Lassalle, la rivoluzione è resa inevitabile dal fatto che, nelle condizioni del capitalismo moderno, contrassegnato dalla proprietà privata dei mezzi di produzione e dalla libera concorrenza, "per i lavoratori è impossibile sollevarsi al di sopra della mera sussistenza". La caratterizzazione del "socialismo continentale" contenuta negli scritti di Toynbee lascia supporre che egli nell'elaborarla abbia tenuto presente piuttosto la figura di Ferdinand Lassalle, evocata di frequente anche nelle *Lectures*, che non la figura di Karl Marx²: "Vi

² Anoverato tra i padri fondatori del movimento socialdemocratico tedesco, nonostante il suo avvicinamento a Bismarck, Lassalle proviene dalle fila della sinistra hegeliana. Alla base della sua dottrina rivoluzionaria è la tesi economica, derivante dalla teoria ricardiana del fondo-salari, secondo cui in regime capitalistico il salario non potrà mai eccedere il minimo di sussistenza e l'intero utile della produzione andrà all'imprenditore nella forma di profitto. Egli propugna pertanto una forma di socialismo di Stato, basata sull'esproprio

sono di coloro – scrive infatti Toynbee in *Are Radicals Socialist?* - che additano questa contraddizione (tra eguaglianza politica e disuguaglianza economica, N.d.R.) con maligna soddisfazione, e che, mentre ridicolizzano quella che chiamano democrazia politica, vedono tuttavia nella diffusione del potere politico un mezzo attraverso il quale può essere realizzata una rivoluzione sociale. Essi descrivono vividamente il graduale ammassarsi di vasti cumuli di capitale ai cui piedi giacciono però prostrate moltitudini di lavoratori che vivono nell'indigenza benché siano nominalmente indipendenti. Prima o poi, essi dicono, il popolo si solleverà e l'attuale sistema sociale sarà spazzato via insieme con la sua schiavitù”, la schiavitù del lavoro salariato. Senza l'abbattimento del regime capitalista infatti, secondo Lassalle, “il lavoratore non potrà mai migliorare la propria condizione, perché è schiavo della ‘legge bronzea dei salari’ ”.

La teoria lassalliana dei salari, secondo cui “il tasso dei salari (...) è determinato da una legge di natura indipendente dalla volontà di imprenditori e salariati”, riprende e utilizza in chiave anti-capitalistica una dottrina dell'economia politica classica che ha ricevuto la sua formulazione più celebre ad opera di David Ricardo e che rappresenta agli occhi di Toynbee l'esempio più significativo dell'errata tendenza della “vecchia economia politica”, criticata da John Stuart Mill, ad attribuire carattere di leggi naturali anche alle leggi della distribuzione (su ciò cfr. *infra*). Secondo Ricardo, il prezzo del lavoro è determinato nello stesso modo di qualsiasi altra merce: il prezzo naturale del lavoro è il prezzo necessario a mettere i lavoratori, nel loro complesso, in condizione di sussistere e perpetuare la loro specie senza né aumenti né diminuzioni; ed esso a sua volta dipende dalla quantità di viveri, di beni di prima necessità e di comodità divenuti essenziali per abitudine. Un saggio di salario più elevato avrebbe stimolato un incremento demografico, il quale avrebbe consumato una parte sempre maggiore del prodotto totale,

senza compensazioni e sulla statalizzazione integrale dei mezzi di produzione, da realizzarsi attraverso il suffragio universale, che giustifica appellandosi alla tesi centrale del suo storicismo giuridico, secondo cui un diritto non più conforme alla coscienza giuridica contemporanea perde *ipso facto* qualsiasi legittimità.

riducendo la quota lasciata ai profitti. L'incentivo a investire, e quindi la domanda di lavoro, sarebbero allora declinati, e il saggio del salario sarebbe stato ricondotto al livello della sussistenza. Dunque il prezzo di mercato della forza di lavoro tenderà sempre, secondo Ricardo, verso il prezzo di sussistenza. Da questa conclusione derivavano conseguenze gravissime, quali la negazione della possibilità di una "economia degli alti salari" e la denuncia della futilità delle lotte sindacali.

Come si atteggia Toynbee verso la prognosi rivoluzionaria dei socialisti tedeschi? Sottolineando come, vista dall'Inghilterra, essa non possa non apparire "una pura e semplice illusione, tanto remota la rivoluzione appare dal nostro lento corso di regolare progresso". Egli parrebbe cioè riproporre lo stereotipo dell'"eccezionalità" della storia inglese, caratterizzata, a differenza dei turbolenti paesi continentali, da una dinamica di *change-in-continuity*. In realtà, quel che Toynbee intende soprattutto evidenziare è che la ragione per quale la rivoluzione sembra così "remota" in Inghilterra va individuata nel fatto che "noi inglesi abbiamo compiuto passi positivi per modificare le condizioni che rendono le rivoluzioni imminenti" altrove. La rivoluzione sociale, insomma, pur essendo certamente possibile, è tutt'altro che inevitabile, perché le condizioni che possono condurre ad essa sono modificabili dalla volontà umana: "le condizioni materiali del lavoratore sono suscettibili di miglioramento sotto le presenti condizioni". Donde il quadro sostanzialmente ottimistico del "futuro delle classi lavoratrici" tratteggiato da Toynbee nell'omonima ultima lezione del corso del 1881-82. La prospettiva riformistica di Toynbee non poteva non riflettersi altresì sulla sua rappresentazione storiografica della rivoluzione industriale, differenziandola profondamente dalla interpretazione offertane da Engels dal punto di vista del socialismo rivoluzionario: per Toynbee, "le sventure delle classi lavoratrici furono solo in parte inevitabili; ma esse furono anche in gran parte il risultato dell'ingiustizia umana, dell'uso egoistico e rapace di un potere che *circostanze eccezionali* avevano posto nelle mani di proprietari terrieri, agricoltori e capitalisti", ossia non imputabili completamente all'avvento della civiltà industriale.

Ma in cosa propriamente consistono i passi positivi e concreti, compiuti dalla società inglese, che secondo Toynbee l'hanno immunizzata dal contagio rivoluzionario? La loro adozione non si deve tanto al radicalismo borghese, quanto ai movimenti "socialisti" contro i quali i vecchi radicali avevano anzi, almeno in origine, aspramente polemizzato: "se possiamo ridere (delle prognosi di imminente catastrofe rivoluzionaria, N.d.R.) è perché, in primo luogo, abbiamo sviluppato tra le fila delle classi lavoratrici vaste associazioni volontarie che gestiscono grandi masse di capitali (come le cooperative e i sindacati, N.d.R.), e in secondo luogo, perché abbiamo parzialmente realizzato il programma socialista". Il rafforzamento della coesione della società inglese è stato frutto di due tipi di forze storiche, di "great agencies": 1) l'associazionismo spontaneo, "il prodotto del *self-help* nel quale credono i radicali" e i socialisti oweniani; 2) la forza dello Stato, nella quale credono i socialisti conservatori.

Toynbee appare insomma incline a valorizzare al massimo l'apporto recato al progresso nazionale da tradizioni politico-culturali dapprincipio avversate dai radicali borghesi. Sebbene infatti scriva, come si è appena visto, che l'associazionismo volontario è il prodotto del *self-help*, Toynbee non manca certo di sottolineare come i radicali fossero originariamente indifferenti o ostili alla cooperazione nonché (come si è già detto) ai sindacati, questi grandi "averters of revolution". Quando Toynbee imputa al *self-help* il merito della grande fioritura di istituzioni dell'associazionismo operaio, che contraddistingue la scena sociale e culturale britannica, le sue parole vanno intese in un duplice senso: in un senso più generico, "gli sforzi del popolo stesso sono stati in grado di mitigare l'ineguaglianza di condizioni e di ricchezza materiale" in cui i socialisti continentali vedono il focolaio di un inevitabile rivolgimento sociale, confermando, sia pure in modi inaspettati, la "fede nel popolo" dei vecchi radicali; in un senso più specifico, i fondi di solidarietà che i sindacati accantonano per sostenere i loro membri in caso di sciopero sono pur sempre il frutto di una forma di risparmio individuale.

Il fenomeno del risparmio operaio (che alimenta in Inghilterra la crescita di una fitta rete di banche di risparmio, società di mutuo soccorso, cooperative edilizie,

cooperative sindacali ecc.) suggerisce inoltre a Toynbee l'osservazione che i lavoratori non sarebbero stati capaci di risparmiare così tanto se davvero non fossero stati in grado di ottenere altro che un mero salario di sussistenza, se davvero la loro vita, sotto il regime capitalistico, non fosse altro che una "lotta per la sopravvivenza" e sembra perciò falsificare la tesi ricardiana ripresa da Lassalle.

Quanto alle misure di tipo socialista grazie a cui lo Stato inglese avrebbe contribuito a mitigare le condizioni che avrebbero altrimenti favorito la rivoluzione, Toynbee le identifica, in primo luogo, nella nuova Legge sui poveri del 1834, "basata sul principio (avversato dai radicali più ortodossi, N.d.R.) che il povero ha un diritto ad essere assistito dallo Stato", in secondo luogo, nella legislazione di fabbrica che "interferisce" nelle spontanee dinamiche di mercato "per proteggere il debole (...) regolando non solo le condizioni sanitarie nelle fabbriche, ma anche gli orari lavorativi". In quest'ultimo caso è ancor più evidente la matrice non liberale, se non anti-liberale, del principio retrostante il provvedimento legislativo, giacché a farsi promotori delle *Factory Laws* sono stati, come sappiamo, i *tory socialists*, i quali sono per Toynbee gli eredi delle tradizioni di paternalismo sociale della nobiltà terriera. Questa tesi è enunciata da Toynbee anche nelle *Lectures*: in una nota alla lezione IX (sulla crescita del pauperismo) si legge infatti che "se in Inghilterra vi è stato più socialismo pratico che altrove, ciò si deve al governo della nostra aristocrazia fondiaria".

In *Are Radicals Socialist?* l'affermazione suona ancora più dirompente, se si pensa che Toynbee sta rivolgendosi a un uditorio di operai e industriali: "riconosciamolo francamente: è perché vi è stata un'aristocrazia di governo (*a ruling aristocracy*) che abbiamo visto realizzare in Inghilterra un grande programma socialista". Il paradosso è soltanto apparente. Purché i loro interessi non ne fossero danneggiati, i proprietari fondiari inglesi si sforzarono sempre, secondo Toynbee, di rendere giustizia al popolo. E la legislazione di fabbrica si armonizzava più con le loro nozioni di indipendenza popolare che con quelle dei manifatturieri radicali. In virtù delle "nobili tradizioni" sviluppate nel corso di secoli di abitudine all'esercizio del potere, i proprietari fondiari inglesi possedevano un vivo senso

delle responsabilità connesse alla propria posizione di preminenza sociale, che li rendeva propensi ad assumere un ruolo di protettori del popolo: “essi ritenevano che le classi povere non solo fossero ma dovessero restare in uno stato di dipendenza; ma riconoscevano al tempo stesso i loro corrispondenti doveri verso di esse; la supremazia dei proprietari, che è stata causa di tanta ingiustizia, è stata anche il mezzo per stornare la minaccia della rivoluzione. Se derubarono i contadini delle loro terre, essi diedero loro in cambio il diritto all’assistenza finanziata dalla tassazione sulla terra; se approvarono le *Corn Laws*, essi approvarono anche la legislazione di fabbrica. Rendiamo giustizia ai proprietari terrieri inglesi, anche se alle loro azioni andava commisto un motivo indegno – quello di vendicarsi dei capitalisti e degli industriali del Lancashire per l’abrogazione delle *Corn Laws*”.

IV. 4. *Il nuovo credo radicale e i doveri della classe lavoratrice*

L’importanza storica dell’ “ultimo e più stupefacente provvedimento legislativo socialista”, ossia dello *Irish Land Act* del 1881, risiede nel fatto che in occasione della sua approvazione tra i *tories* e i radicali si è verificato un capovolgimento di ruolo: i *gentlemen* conservatori l’hanno avversato in quanto attacco portato al libero uso della proprietà della terra; d’altra parte, i suoi sostenitori radicali l’hanno difeso ricorrendo agli stessi argomenti adoperati mezzo secolo prima dai *tory socialists* nelle campagne contro la riforma delle *Poor Laws* e per l’introduzione della legislazione di fabbrica, ovvero rimarcando che “non vi può essere libertà di contratto fra uomini che sono in posizione di disuguaglianza” - non ve ne può essere tra fittavoli e proprietari terrieri in Irlanda proprio come non ve ne era potuta essere tra lavoratori e capitalisti industriali. La critica più penetrante del dogma della libertà di contratto era stata formulata parecchi decenni prima dell’81 dal filantropo conservatore Sadler: “La tanto vantata libertà dei nostri lavoratori apparirà, quando si ponga mente alle loro condizioni reali, poco più che nominale. Si dimentica che la condizione reale della società, la diseguale ripartizione della

proprietà, o piuttosto il suo totale monopolio da parte dei pochi ricchi, non lascia ai più nulla, eccetto quel che possono ottenere con il loro lavoro quotidiano; e l'occasione per far uso di questo lavoro allo scopo della sussistenza quotidiana dipende dal consenso di coloro i quali in questa società detengono la proprietà, essendo tutti i materiali (...) su cui si esercita il lavoro in loro possesso”.

Sono i radicali adesso, negli anni Ottanta, ad adoperare argomenti del genere, “ed essi – sottolinea Toynbee – hanno ragione a farlo”. Fanno bene perché il principio su cui si basa lo *Irish Land Act*, ossia la regolamentazione statale della libertà di contratto, “non è retrogrado, bensì progressivo” (su questo punto cfr. *infra* la critica di Toynbee alla “legge di Maine”). Se la sua approvazione da parte dei radicali comporta che essi si sono votati a un programma socialista, ciò è vero non nel senso che essi si siano convertiti al socialismo *tory* o *oweniano*, bensì nel senso che essi hanno finalmente riconosciuto il fatto, misconosciuto dai vecchi radicali, e che costituisce il contenuto di verità empirica di ogni socialismo, che la libertà di contratto è vanificata dalla disuguaglianza materiale dei contraenti, perché quest'ultima conferisce alla parte più forte una decisiva capacità di influenza sulla condotta della parte più debole. L'atteggiamento dell'opinione pubblica, la consuetudine, il sentimento di benevolenza possono di certo far sì che il più forte non faccia pieno uso della sua capacità di pressione, ma la sua preponderante capacità di pressione rimane un dato di fatto inerente al capitalismo moderno.

La circostanza di fatto misconosciuta dai vecchi radicali è insomma che la libertà individuale è vanificata dall'ineguaglianza materiale e che il lavoratore formalmente libero non è in grado *solitariamente* di profittare della propria libertà (di quella libertà che per gli economisti classici, Smith in testa, era la scaturigine di ogni virtù economica) per attingere tramite il *self-help* l'indipendenza materiale.

Perché ciò avvenga – perché la *libertà*, attraverso il *self-help*, dia luogo all'*indipendenza economica* – è necessario che gli sforzi dell'individuo siano integrati dal soccorso dell'azione collettiva, e in particolare dall'azione dello Stato. L'intervento dello Stato deve dare consistenza alla libertà formale dell'individuo,

acciocché l'individuo possa effettivamente, tramite il *self-help*, conseguire l'indipendenza.

L'indipendenza individuale, ottenuta tramite lo spazio di libertà garantito dello Stato, rimane in ultima analisi non solo lo scopo, ma anche il confine insuperabile del riformismo sociale radicale. Ciò che qualifica infatti in senso radicale la “riluttante ammissione della necessità dell'azione pubblica” a garanzia del *right to protection* e del *right to relief* delle classi povere è la specificazione da parte di Toynbee che la legislazione interventista liberale dovrà essere tale a) da non configurarsi come una *class legislation*, ma corrispondere “all'interesse della comunità tutta” e in particolare all'esigenza della “sicurezza” (“non possiamo dirci al sicuro finché tutti i nostri concittadini non abbiano l'opportunità di vivere una vita decente; le classi più povere debbono essere innalzate nell'interesse di tutte le classi”); b) da non compromettere la *self-reliance*, l'autosufficienza individuale. Quello erogato dall'autorità pubblica dovrebbe essere “un aiuto a farcela senza aiuto. Fare per il popolo ciò che il popolo non può fare da solo, affinché esso possa conquistare una posizione in cui non abbia più bisogno di assistenza”.

Ecco dunque come Toynbee ritiene vada riformulato il “credo radicale”: “non abbiamo abbandonato la nostra antica fede nella libertà, nella giustizia e nel *self-help*; ma aggiungiamo a) che in certe condizioni il popolo non può bastare a se stesso, e b) che esso dovrebbe essere aiutato dallo Stato in quanto rappresentante diretto dell'intero popolo”. Nel fare per il popolo ciò che il popolo non è in grado di far da sé, l'azione pubblica deve sottostare a tre condizioni: 1) l'aiuto deve riguardare un bene di primaria importanza sociale; 2) l'aiuto deve dimostrarsi praticabile; 3) l'interferenza statale non deve diminuire l'autosufficienza: “anche se dovesse presentarsi l'occasione di rimuovere un grande male sociale, niente deve essere fatto che possa fiaccare quell'abitudine all'autosufficienza individuale e all'associazione volontaria su cui si è edificata la grandezza del popolo inglese”. Ribadendo in tal modo la “fede nel popolo” del vecchio radicalismo, il socialismo radicale si differenzia da quello *tory* perché attribuisce allo Stato una funzione non “paterna”, bensì “fraterna”, facendone il

mediatore di una relazione di tipo non gerarchico, verticale, bensì orizzontale: *una relazione di mutuo soccorso fra eguali*.

A distinguere altrettanto nettamente il socialismo liberale inglese dal socialismo “continentale” di Lassalle e Marx non è soltanto l'accettazione sostanziale della proprietà privata, del profitto e della competizione economica (sul versante della produzione), il rinnegamento della confisca e della violenza in genere come mezzi per la ricostruzione dell'ordine sociale, il rifiuto della visione classista dello Stato, ma anche quel tratto peculiare del nuovo credo radicale che agli occhi di Toynbee lo accomuna al mazzinianesimo (su ciò cfr. anche *supra*, le pagine sul pensiero sociale di Toynbee): l'orientamento etico, l'avversione al “materialismo” dei socialisti tedeschi, la propensione a concepire la riforma economica come premessa per la realizzazione di una più elevata forma di “unione” sociale, a giustificare i diritti dell'individuo in quanto condizione per l'esercizio dei suoi obblighi verso la comunità, a rivendicare l'indipendenza materiale del lavoratore nel nome dello specifico “servizio” che anche la sua classe è chiamata a rendere alla nazione. *Are Radicals Socialist?* Termina perciò significativamente con una proclamazione non dei diritti, ma dei doveri del cittadino lavoratore: “A una riluttante ammissione della necessità dell'intervento dello Stato noi uniamo un ardente fede nel dovere e un ideale di vita profondamente spirituale (...) non esitiamo ad accompagnare alla perorazione della causa della riforma sociale un appello alle varie classi che compongono la società affinché eseguano quei doveri senza i quali qualunque riforma sociale è destinata a rivelarsi illusoria e ingannevole”.

Agli imprenditori capitalisti, di cui riconosce pienamente la “funzione (...) di enorme importanza”, il socialismo radicale farà appello affinché 1) adoperino la loro ricchezza non per scopi meramente egoistici, ma come “a great national trust”, e considerino se stessi come *stewards*, gestori fiduciari di beni messi a loro disposizione dalla collettività per impiegarli nell'interesse comune; e affinché 2) “non rifuggano, avendo ammesso i lavoratori all'indipendenza politica, dall'accettare le leggi e dal portare avanti i piani di riforma volti ad assicurare la

loro indipendenza economica”, senza ostacolare ma anzi incoraggiando il dispiegarsi delle conseguenze sociali della democratizzazione. Ma anche al lavoratore inglese i socialisti radicali hanno da indirizzare una folta serie di esortazioni. Lo specifico contributo che la classe operaia è tenuta a dare al successo del processo di democratizzazione consiste nell’astenersi, memore “delle sofferenze e dei torti” subiti nel passato, dal fare un uso tirannico della preponderanza politica che la democrazia consegna nelle sue mani e dall’infliggere gli stessi patimenti ai concittadini. Appare qui molto evidente che la religione del dovere civico, alla quale in particolare la Chiesa ha il compito di condurre con la persuasione le classi in cui la rivoluzione industriale ha scisso la nazione, è vista da Toynbee come un antidoto ai rischi sia di reazione che di rivoluzione cui lo sviluppo della democrazia in un contesto segnato dal perdurare di forti squilibri economici espone la società inglese.

I socialisti radicali esortano altresì il lavoratore inglese ad impiegare la crescente prosperità materiale per innalzarsi al livello del proprio lo ideale: “gli alti salari non sono qualcosa di fine a se stesso. Gli alti salari (...) sono spesso causa di crimine. La prosperità materiale, senza la fede in Dio e l’amore verso Dio e i nostri concittadini, è di poco giovamento all’uomo”. I socialisti radicali rivendicano “un maggiore benessere materiale per coloro che lavorano con le proprie mani non perché possano impadronirsi di una varietà un po’ più ampia di beni atti a soddisfare piaceri grossolani, ma perché possano condurre una vita più pura e più nobile”. E ciò anzitutto allo scopo di esercitare in maniera responsabile ed efficiente i diritti politici recentemente acquisiti e in particolare la straordinaria responsabilità imperiale che la partecipazione al governo della nazione fa oramai gravare anche sulle loro spalle: “Noi rivendichiamo (un maggior benessere materiale per il lavoratore inglese, N.d.R.) affinché egli possa avere l’intelligenza e la volontà di amministrare il grande patrimonio che il destino ha affidato alla sua responsabilità; perché non sono soltanto la sua casa e il suo paese che egli è chiamato a governare, ma un vasto impero – un compito che non ha precedenti negli annali della democrazia. Noi lo rivendichiamo, in altre parole, affinché egli,

cittadino di questa isola inclemente, battuta dai tenebrosi mari del Nord, possa apprendere a governare nella giustizia le oscure moltitudini di contadini che tribolano sotto i raggi implacabili dei soli dei Tropici, nel remoto continente indiano. Noi rivendichiamo che le condizioni materiali di coloro che lavorano siano migliorate, affinché, essendo stata rimossa qualsiasi fonte di debolezza al nostro interno, noi, la nazione inglese, possiamo impiegare nell'assolvimento dei compiti che Dio ci ha assegnato la forza irresistibile di un popolo prospero e unito". La riforma economica appare insomma indisgiungibile, nel pensiero di Toynbee, da una prospettiva social-imperialistica: essa trova la propria giustificazione ultima nel supremo dovere della nazione inglese di assolvere la missione provvidenziale di civilizzare l'India, di estendere anche all'Oriente il campo operativo del progresso moderno.

Ma il lavoratore inglese è invitato dai socialisti radicali a mettere a frutto le più ampie risorse che la riforma economica gli rende disponibili anche "per riformare la sua stessa vita sociale e domestica", segnata agli occhi di Toynbee dall'imprevidenza e dalla sfrenatezza sessuale (cfr. ad es. ciò che Toynbee scrive nella lezione X trattando della questione del controllo delle nascite, pp. 102-104 della trad. it., in particolare p. 103), dall'alcolismo, dalla brutalità e dal crimine. La riforma sociale è concepita da Toynbee, in altre parole, anche come lo strumento di una missione di incivilimento che ha per oggetto le stesse "masse lavoratrici" e che mira a porre rimedio alla loro potenziale pericolosità e devianza rispetto ai canoni della "rispettabilità" vittoriana, persuadendole ad adeguarsi agli standard di buona condotta, disciplina sociale, efficienza economica prescritti dalla classe media. Significativo, a questo proposito, è il quadro del "miglioramento" delle "condizioni morali del lavoratore" in corso nell'Inghilterra del suo tempo che Toynbee traccia nella lezione XIV: tale "progresso morale", visibile più nei centri manifatturieri provinciali che nei grandi agglomerati metropolitani come Londra, si manifesta "nella temperanza (*temperance*, nel senso dell'astinenza dall'uso di alcolici, reso impropriamente con "moderazione" dal traduttore italiano), nel comportamento disciplinato, nell'aspetto personale, nell'abbigliamento", nonché

nel tenore delle conversazioni che si svolgono sul luogo di lavoro, dove l'“immoral talk” viene sempre più fatto oggetto di riprovazione e la discussione degli argomenti del giorno proposti dalla stampa sta soppiantando “il vecchio linguaggio sconcio della fabbrica”.

La volontà di Toynbee di adoperare la riforma sociale per imporre alle classi lavoratrici l'egemonia di una ben definita tavola di valori etici e politici svela l'ambivalenza della nozione di lo ideale quale presupposto filosofico del suo populismo: il riconoscimento della dignità di ogni individuo finito - a qualunque classe sociale appartenga - in quanto depositario di una scintilla d'infinito, e del dovere di tutti gli individui di concorrere al pieno sviluppo della personalità di ciascuno, se da un lato ha ovvie implicazioni egalarie e solidaristiche, dall'altro può condurre a legittimare forme di solidarietà volte a indurre l'individuo, il gruppo, la minoranza a uniformarsi a modelli comportamentali presuntivamente universali a scapito di ciò che v'è di singolare, unico ed irripetibile nella loro identità, e a legittimare altresì l'invasione della sfera privata da parte dell'autorità pubblica o sociale preposta a canalizzare gli impulsi altruistici della collettività.

IV. 5. *Socialismo distributivo*

La concezione toynbiana della riforma sociale come metodo per emendare la condotta personale dei suoi beneficiari non si risolve peraltro in un richiamo puramente verbale dei lavoratori inglesi all'adempimento dei loro doveri, perché contribuisce a dettare le priorità programmatiche della riforma stessa. Non a caso il principale esempio di applicazione pratica della costellazione di principi del socialismo radicale fornito da Toynbee attiene alla politica delle abitazioni. Egli prende le mosse dalla constatazione che nelle condizioni dell'Inghilterra nata dalla rivoluzione industriale “è impossibile provvedere di un'abitazione decente le classi più povere ad un prezzo remunerativo”: una casa dignitosa è cioè un bene destinato a rimanere inaccessibile ai più se l'unica logica operante rimane quella del

libero mercato immobiliare. L'enorme pressione della domanda, dovuta all'urbanizzazione di massa, porta alle stelle i prezzi dei terreni edificabili e consente ai proprietari di esigere fitti esorbitanti per abitazioni in uno stato degrado indicibile. Né l'"intraprendenza privata" né "voluntary agencies" (come le cooperative edilizie) appaiono in grado di per sé sole di soddisfare il fabbisogno di case a buon mercato per i lavoratori. Per Toynbee è questo dunque un caso in cui, essendo il popolo nell'oggettiva impossibilità di procurarsi un bene, ed essendo tale bene d'importanza sociale primaria, lo Stato deve interferire con il mercato per assicurarglielo: esiste cioè, come aspetto essenziale del *right to relief*, del diritto all'assistenza pubblica sancito dalle *Poor Laws*, un *diritto alla casa* e un dovere della collettività di garantirlo a tutti i suoi membri.

Il riconoscimento del diritto alla casa soddisfa infatti pienamente alle condizioni poste dai socialisti radicali perché lo Stato possa erogare la prestazione assistenziale. Esso è "praticabile", conferendo ad esempio allo Stato o alla municipalità "il potere di acquistare terreni e di affittarli al disotto dei valori di mercato per l'erezione di abitazioni decenti", in base al medesimo principio che presiede alla regolamentazione pubblica dei fitti delle terre prevista dallo *Irish Land Act*. A chi obiettasse che un provvedimento siffatto equivarrebbe a una misura di tipo socialista, Toynbee replica osservando come in Inghilterra, dove "la teoria è sempre preceduta dalla pratica", qualcosa di analogo venga già fatto dai proprietari fondiari, che spesso affittano ai braccianti i loro *cottages* a prezzi puramente simbolici. Né questo sarebbe un caso in cui la prestazione assistenziale comporterebbe la "demoralizzazione", nel senso dell'inficiamento del carattere, del suo recipiente. Ciò che rende la casa un bene di importanza sociale primaria, garantire a tutti il quale è nell'interesse non di una sola classe, ma dell'intera comunità, è che senza di essa l'individuo non è in grado di condurre un'esistenza dedita all'adempimento dei propri doveri, di esercitare nel migliore dei modi le funzioni connesse al proprio status di cittadino. Ma soprattutto il possesso di un focolare domestico è condizione indispensabile, secondo Toynbee, di una vita virtuosa. "Non si potrebbe immaginare un migliore investimento del capitale

nazionale”, pertanto, di una politica delle abitazioni di tipo interventista: “verrebbe raggiunto un superiore standard di comfort, e si verificherebbe un miglioramento delle abitudini di vita del popolo; ne seguirebbe inevitabilmente una grande diminuzione del pauperismo, dell’ubriachezza e del crimine”.

Al pari degli alti salari, il possesso di una casa decente da parte del lavoratore non è rivendicato dai socialisti radicali come un fine in sé, ma come mezzo per incentivarlo a riformare l’intera sua vita familiare e sociale in sintonia con il suo lo ideale: “L’importanza della casa (*home*, “focolare domestico”) è difficile da esagerare. Cosa è la libertà senza la casa? A cosa vale l’educazione scolastica senza di essa? La grandezza di una nazione non sarà sicura, se non si baserà su una pura vita domestica. Ma una pura vita domestica non è possibile nelle condizioni presenti per la massa della classe lavoratrice (...) le abitazioni della grande massa del popolo sono un pericolo per la nostra civiltà (...) quelle oscure prigioni dove il sole non può mai penetrare, l’aria è irrespirabile, i pavimenti cedono, attraverso il tetto crepato filtrano la pioggia e il vento, presentano ai nostri occhi lo spettacolo di un degrado peggiore di quello da cui abbiamo riscattato donne e fanciulli impiegati nelle fabbriche e nelle miniere. Come possiamo sopportare di vedere avvelenate in questo modo le fonti stesse della nostra vita nazionale? Credo perché consideriamo questo stato di cose inevitabile”.

Ma che lo “stato di cose”, di cui il lavoratore inglese patisce in questo come in troppi altri campi della sua esistenza, inevitabile non sia, ma sia invece suscettibile di venir modificato, è la convinzione intorno alla quale gravita l’intero sistema intellettuale toynbiano. La conoscenza del pensiero politico di Toynbee è presupposto indispensabile per la comprensione della struttura logica della sua interpretazione della rivoluzione industriale, e dunque per uno studio intelligente delle *Lectures*, in quanto la sua ricognizione del recente passato economico dell’Inghilterra si configura come una “ricerca della giustificazione storica del riformismo liberale”, ossia dell’approccio alla questione sociale delineato in *Industry and Democracy* e in *Are Radicals Socialist?*, proprio come l’elaborazione del

concetto di rivoluzione industriale da parte di Engels è indissolubilmente connessa alla opzione socialista-rivoluzionaria sua e di Karl Marx. Non a caso le *Lectures* si chiudono con un capitolo dedicato al “*futuro delle classi lavoratrici*” nel quale Toynbee, dopo avere delineato un quadro del miglioramento delle condizioni sia materiali che morali della classe lavoratrice inglese verificatosi a partire dal 1846 in avanti che ripropone su scala ridotta le tesi avanzate in *Are Radicals Socialist?*, e dopo avere descritto lo svelenirsi delle “relazioni industriali” a partire dagli anni Sessanta in termini che riecheggiano l’argomentazione svolta in *Industry and Democracy*, termina passando in rassegna le differenti soluzioni che sono state proposte per assicurare al lavoratore inglese una solida base di “indipendenza materiale” e manifestando apertamente l’opinione che il rimedio più efficace sia costituito dal “socialismo in una forma modificata” (rispetto alla “ordinaria soluzione comunista”).

Questo socialismo, che si identifica *in toto* con ciò che Toynbee altrove denomina “radical socialism”, si è già manifestato nella storia inglese attraverso l’aumento dell’interventismo statale, esemplificato dalla legislazione di fabbrica. Toynbee non crede però che l’influenza futura del socialismo nella vita nazionale inglese sia destinata ad accrescersi tanto nella forma della diretta interferenza regolamentare dell’autorità pubblica nei rapporti di lavoro quanto piuttosto nella forma di un incremento delle politiche di redistribuzione del reddito: è in materia di tassazione, egli scrive, che “i principi socialisti conquisteranno un ampio campo di applicazione”. Ciò è da intendersi ovviamente nel senso che la messa in pratica del principio socialista-radical, secondo il quale dove il popolo è nell’impossibilità di procurarsi da solo un bene di importanza sociale primaria, lo Stato dovrebbe interferire per procurarglielo, necessita di venire finanziata. La tesi socialista-radical è che lo Stato debba mettersi in grado di fornire al popolo le molte cose che il popolo non è in grado di procurarsi da sé attraverso una fiscalità redistributiva, attraverso una “spesa pubblica per il popolo” finanziata attraverso le tasse. Nel campo della politica delle abitazioni, ad esempio, “le municipalità potrebbero essere autorizzate a comprare terreni edificabili e affittarli a scopi

edilizi al di sotto del prezzo di mercato”. Nella lezione XIII Toynbee esprime anzi l’opinione che “il problema della distribuzione della ricchezza, nel prossimo futuro, prenderà la forma della seguente domanda: come alloggiare i lavoratori?”.

Alla centralità assegnata da Toynbee alle politiche redistributive nella strategia riformatrice socialista radicale fa riscontro una chiusura più o meno netta da parte sua verso qualsiasi approccio al problema sociale che pretenda di risolverlo attraverso un radicale sovvertimento del modo di produzione capitalistico: la soluzione comunista (sia nella versione oweniana che nella versione lassalliana), la soluzione prospettata dai positivisti inglesi (valida soltanto in una ottica di lungo periodo), la soluzione costituita dall’applicazione del principio cooperativo anche alla sfera della produzione (su tutto ciò cfr. la lezione XIV).

Tali pronunciamenti poggiano tutti su un duplice presupposto di teoria economica, enunziato da Toynbee in *Are Radicals Socialist?* Da un lato, la revisione toynbiana del vecchio radicalismo ha per fondamento, come si è visto, la tesi secondo cui, nelle condizioni di disuguaglianza materiale e nel regime di proprietà privata e competizione economica, che caratterizzano il capitalismo moderno, la libertà formale e il *self-help* non bastano, di per sé sole, a garantire al lavoratore l’indipendenza. Dall’altro, Toynbee non è disposto a sottoscrivere la tesi socialista-rivoluzionaria, basata sulla teoria ricardiana della distribuzione, secondo cui “nelle presenti condizioni di libera competizione e proprietà privata” non sarebbe in alcun modo possibile “alla massa dei lavoratori elevare se stessi”. Il quadro del miglioramento delle condizioni della classe lavoratrice abbozzato da Toynbee nella lezione XIV vuole costituire appunto una illustrazione empirica della tesi anti-rivoluzionaria secondo cui “la condizione materiale del lavoratore è suscettibile di miglioramento sotto il presente ordinamento sociale”. La sorte della classe lavoratrice, insomma, è destinata ad essere ben misera in un regime capitalistico, ma essa può essere migliorata senza intervenire sulla struttura della produzione capitalistica, ma mettendo mano ai meccanismi regolanti la distribuzione della ricchezza prodotta.

Toynbee manifesta la convinzione che appunto il “problema della distribuzione della ricchezza” sia “il problema del tempo presente”: “da quando John Stuart Mill, nel 1848, scrisse il capitolo (dei suoi *Principi di economia politica*, N.d.R.) sul futuro delle classi lavoratrici, la questione della distribuzione della ricchezza è divenuta d’importanza ancora maggiore. Non possiamo guardare ai fenomeni politici che ci circondano oggi senza vedere che questa questione è alla loro radice (...) Il potere politico è ora largamente diffuso” e ciò “ha costretto gli uomini ad aprire gli occhi sulla miseria delle masse e a indagare con più zelo circa la possibilità di una migliore distribuzione della ricchezza”. Gli economisti, in particolare, “sono chiamati a rispondere alla domanda se sia possibile per la massa della classe lavoratrice migliorare se stesse sotto il presente regime di libero mercato”. Una domanda alla quale, come sappiamo, Toynbee è personalmente propenso a dare una risposta del tutto affermativa.

Il peculiare approccio di Toynbee alla riforma sociale si basa, in conclusione, sulla distinzione fra una sfera della produzione capitalistica, governata da leggi di natura immutabili (almeno nel breve e medio termine), e una sfera della distribuzione, retta da leggi dipendenti invece da fattori storici contingenti e dunque modificabili dalla volontà umana allo scopo di migliorare le condizioni delle classi inferiori. Tale distinzione, che lo qualifica come seguace di Mill, è l’elemento che collega il pensiero politico e il pensiero economico di Toynbee alla concezione del metodo storico messa in pratica nelle lezioni sulla rivoluzione industriale.

V. Lo storicismo economico

V. 1. *Leggi naturali e leggi storiche*

Della distinzione tra leggi della produzione, che sarebbero imm modificabili, e leggi della distribuzione, che dipenderebbero da fattori storici e dunque dalla volontà umana, Toynbee tratta, riconoscendone il merito a Mill, oltre e prim'ancora che nella lezione VIII, nel *popular address* su *Salari e legge naturale* pronunciato nel gennaio 1880, dove svolge una serrata critica della “legge bronzea dei salari” ricardiano-lassalliana e che, insieme con l'incompiuto saggio su *Ricardo e la vecchia economia politica*, è da annoverare tra le principali fonti per la ricostruzione del suo pensiero economico: “nel 1848 Mill ha mostrato la grande distinzione fra quelle leggi dell'economia politica che sono vere e proprie leggi di natura – come la legge di gravità – e quelle leggi dell'economia politica che sono vere solo date certe premesse, ossia dati, in primo luogo, un certo sistema sociale che è modificabile da parte degli sforzi umani, in secondo luogo, l'attuale stato delle passioni umane, che può essere modificato con il progresso della civiltà da passioni e ideali più nobili”.

Toynbee condivide la tesi, sostenuta anche dai positivisti inglesi seguaci di Comte, che l'impulso acquisitivo non possa essere considerato una costante antropologica e che le “idee morali” che influenzano la condotta economica degli uomini non siano “fisse”, ma storicamente mutevoli (sul punto cfr. anche la lezione XIV): “una larga parte delle leggi dell'economia politica esprime semplicemente l'azione degli esseri umani quali essi sono costituiti al presente sotto l'attuale ordinamento giuridico e sociale, e (...) sebbene non possiamo attenderci un mutamento rapido o completo della natura dell'uomo, quest'ultima

viene modificata ogni giorno, in modo lento ma sicuro, dalla civiltà, dalla moralità e dalla religione”.

Più importante ai fini della comprensione del pensiero storico di Toynbee è però il primo aspetto della tesi di Mill, secondo cui vi sono leggi economiche, le leggi della distribuzione, che non hanno per nulla carattere di leggi naturali, come preteso, sotto l’influsso delle scienze fisiche, dalla vecchia economia politica, ma che dipendono da condizioni storico-sociali le quali, a loro volta, sono modificabili ad opera della volontà umana. Ciò vuol dire in sostanza che la distribuzione della ricchezza non risponde a una necessità immodificabile, ma è condizionata dal modo in cui gli uomini si dispongono nei suoi riguardi. Nella lezione VIII l’opera di Mill è perciò presentata da Toynbee come rappresentativa dell’ultimo dei quattro stadi attraverso i quali è passata l’evoluzione della scienza economica in Inghilterra, evoluzione correlata alle diverse fasi di sviluppo della rivoluzione industriale.

Il primo stadio è rappresentato dall’opera di Adam Smith, che, scrivendo alla vigilia della rivoluzione industriale, si interroga sulle cause della ricchezza delle nazioni prefiggendosi il fine pratico di accrescere tale ricchezza e prescrivendo come rimedio la libertà economica: “la produzione della ricchezza (*wealth*), non il benessere (*welfare*) fu il problema che Smith ebbe primariamente dinanzi agli occhi”. E’ da notare che la distinzione tra *wealth* e *welfare* (o *well-being*), evocata qui in implicita polemica con l’impostazione smithiana, è un *tòpos* della letteratura dell’anti-industrialismo romantico, che Toynbee riprende però, come suo solito, allo scopo di sottolineare come il divario tra “ricchezza” e “benessere” creato dalla rivoluzione industriale si sia venuto attenuando nei decenni successivi grazie all’accresciuta regolamentazione sociale delle dinamiche di mercato: “gli effetti della rivoluzione industriale – scrive al termine della lezione VIII - dimostrano che la libera competizione può produrre ricchezza senza produrre benessere. Tutti conosciamo gli orrori che ne risultarono in Inghilterra prima che alla libera competizione venisse posto un freno dalla legislazione e dall’associazione dei lavoratori”.

Il secondo e il terzo stadio dello sviluppo dell'economia politica inglese, che hanno i loro rappresentanti in Malthus e Ricardo, riflettono invece il dispiegarsi delle conseguenze sociali della rivoluzione industriale quando essa è oramai già pienamente in atto, focalizzandosi il primo, con il *Saggio sulla popolazione*, sul problema delle cause della povertà, il secondo sui problemi della distribuzione del reddito. Se Smith aveva studiato come la ricchezza *sarebbe stata* prodotta in un regime di libertà economica, Ricardo, una volta che esso si fu instaurato a seguito della rivoluzione industriale, studiò come la ricchezza *era* distribuita in un tale regime. Ricardo, che è in certo senso la “bestia nera” di Toynbee, descrive cioè lo specifico modo in cui la ricchezza è prodotta in una ben precisa congiuntura storica presentandolo come conforme a una legge naturale, di portata universale, della distribuzione (nella sua teoria dei salari, ad esempio).

Il quarto stadio dell'evoluzione dell'economia politica è quello rappresentato per l'appunto dai *Principi* di Mill, un libro il cui “spirito” differisce spiccatamente “da quello di qualsiasi opera economica che fosse stata scritta fino ad allora in Inghilterra”. Se Ricardo aveva indagato come la ricchezza *era* distribuita, “il problema che Mill tentò di risolvere fu quello riguardante come la ricchezza *doveva (ought)* essere distribuita”. Nel pensiero economico milliano intorno alla distribuzione, che perviene alla conclusione che “la competizione da sola non è una base soddisfacente per la vita sociale”, si affaccia cioè e acquista importanza centrale la categoria della *possibilità*. La premessa dell'approccio di Mill è infatti che la ricchezza, in un regime di libero mercato, *può essere* distribuita in maniere differenti; ed è appunto tra queste diverse possibilità che gli uomini sono chiamati a *scegliere* in base a un criterio normativo. Risiede qui, per Toynbee, il senso profondo della distinzione milliana tra leggi economiche naturali e leggi economiche che si possono ben definire *storiche*. La proposizione in cui si compendia l'anti-necessitarismo di Mill afferma infatti che “la distribuzione della ricchezza è il risultato di ‘particolari ordinamenti sociali’ (*particular social arrangements*)”, dipendenti e modificabili dalla scelta umana. Se l'opera di Mill segna “un grande progresso” nello sviluppo della scienza economica, ciò si deve

per Toynbee al fatto che in essa venne compiuto “il tentativo di mostrare *cosa fosse inevitabile e cosa non lo fosse* in un sistema basato sulla libera competizione”.

Per Toynbee il nuovo orientamento anti-inevitabilista conferito dai *Principles* di Mill alla scienza economica può essere interpretato come una conseguenza della comparsa sulla scena di un “sistema rivale”, il socialismo, che nella versione continentale si appropria delle presunte “leggi naturali” individuate dagli economisti classici (come la teoria ricardiana del fondo-salari ripresa da Lassalle) per fondare su di esse le loro prognosi di rivoluzione inevitabile. E si è già visto come Toynbee stesso si avvalga della distinzione tra “ciò che è inevitabile e ciò che non lo è” in regime capitalistico per contrapporre al socialismo rivoluzionario la prospettiva riformatrice del socialismo radicale. Ma tale distinzione è d’importanza cruciale anche per intendere l’approccio di Toynbee alla rivoluzione industriale.

Nella sua interpretazione della rivoluzione industriale, che costituisce un’applicazione in campo storiografico della sua visione filosofico-religiosa del mondo storico come progresso, Toynbee utilizza, come si è documentato, la nozione di un ordine ideale teleologico presente nel corso degli eventi, il quale però si realizza con la cooperazione di agenti fallibili, tramite contingenti atti di scelta di esseri liberi. La rivoluzione industriale è sì uno stadio necessario dell’evoluzione della società inglese verso la sua meta finale, ma ciò non significa che fossero inevitabili tutti i mali che le si accompagnarono. Orbene, agli occhi di Toynbee la parte delle sofferenze patite dalle classi inferiori che non fu inevitabile, e che si configura perciò come torto e ingiustizia, è appunto quella che può essere imputata alle scelte compiute dalla nazione nel campo della distribuzione della ricchezza. Come scrive a conclusione della lezione XI, “le sfortune delle classi lavoratrici furono in parte inevitabili, ma furono anche in larga misura il risultato dell’ingiustizia umana, dell’uso egoistico e avido di un potere che circostanze eccezionali avevano posto nelle mani di proprietari terrieri, imprenditori agricoli e capitalisti”.

La centralità assegnata da Toynbee ai problemi distributivi nella rappresentazione della rivoluzione industriale comporta, sul piano ideologico, che essa può venire adoperata per giustificare non una strategia rivoluzionaria, ma una strategia riformistica, che si configura altresì come prosecuzione di processi autocorrettivi già messi in atto dalla civiltà industriale inglese, sul piano storiografico, che il campo della storia economica viene esteso onde includere in esso, quali variabili determinanti, gli assetti politico-istituzionali, la condotta dei detentori del potere, i valori e le idee che tale condotta ispirano. Nelle mani di Toynbee e di coloro che si sono richiamati alla tradizione da lui inaugurata lo studio del passato economico diviene strumento di una *histoire à part entière*.

V. 2. Il metodo storico e la polemica contro il positivismo evoluzionistico

La concezione toynbiana del progresso come ordine ideale teleologico immanente nel processo storico, che si attua non in virtù di una necessità impersonale e ineluttabile, bensì attraverso le contingenti decisioni di creature finite libere e fallibili, quali sono gli uomini, trova dunque il suo principale campo di applicazione storiografica nell'interpretazione della rivoluzione industriale. Nella rappresentazione toynbiana della storia economica inglese l'aspetto dell'evoluzione economica che dipende dalla volontà degli operatori storici corrisponde alla sfera della distribuzione della ricchezza, in conformità con la tesi milliana, tanto anti-ricardiana quanto anti-rivoluzionaria, secondo cui la ripartizione della ricchezza prodotta dai membri di una comunità dipende sempre, in ultima analisi, dalle scelte compiute dai suoi membri.

Sotto questo profilo, le lezioni sulla rivoluzione industriale possono essere studiate come un esempio di applicazione pratica di ciò che Toynbee chiama "il metodo storico", che nella lezione introduttiva egli così definisce: "il metodo storico, in primo luogo, esamina le cause effettive dello sviluppo economico, in secondo luogo, considera l'interferenza delle istituzioni, come le corporazioni

medioevali, il nostro attuale sistema agrario, o la costituzione politica di un determinato paese, nel determinare la distribuzione della ricchezza”. In altri termini, il metodo storico analizza ad un tempo a) le cause e le fasi del mutamento, dello sviluppo, del progresso economico-sociale; b) l’interazione fra il cambiamento economico e quei “particular social arrangements”, dipendenti a loro volta da scelte umane, che secondo Mill influenzano la distribuzione della ricchezza prodotta.

Che genere di rappresentazione della storia, e in particolare della storia economica inglese, risulterà dall’applicazione del “metodo storico” così inteso? Ovviamente, una rappresentazione in chiave anti-deterministica e anti-justificazionistica. Per Toynbee il ricorso al metodo storico nella ricostruzione del passato economico della nazione implica la “tendenza a mettere a nudo l’ingiustizia della quale le classi umili della comunità sono state vittima”, ossia in che modo le scelte compiute dai detentori del potere sociale e politico e le idee prevalenti presso intellettuali e opinione pubblica in materia di distribuzione della ricchezza si siano ripercosse sul *welfare* delle classe lavoratrici. “Quanto più - infatti - esaminiamo il corso effettivo degli eventi, tanto più ci stupiamo di fronte alle sofferenze non necessarie che sono state inflitte al popolo”: constatiamo empiricamente, cioè, allorché fissiamo lo sguardo sulle scelte operate in campo distributivo, che tali scelte, le quali, come tali, sarebbero potute essere anche altre, sono state compite in danno del popolo, che ha dunque patito un torto. Il metodo storico, insomma, mostrando come “i cambiamenti economici” si siano realizzati concretamente sotto l’influsso determinante dell’ “azione egoistica delle classi dominanti (*dominant classes*)”, dà pieno risalto al fatto “che il progresso in cui noi crediamo è stato conquistato al prezzo di una gran quantità di ingiustizie e di torti, i quali non erano inevitabili”.

Le parole conclusive del brano appena citato sono molto significative, perché Toynbee, mentre vi ribadisce la propria fede nel progresso, la convinzione che nella storia inglese si sia realizzata una successione di stadi evolutivi inevitabile e progressiva (che è ciò che distingue l’atteggiamento di Toynbee verso la

rivoluzione industriale dalla critica romantica, medievalista e conservatrice della civiltà moderna, propria di coloro che, come Carlyle e Owen, aspirano a un impossibile ritorno al passato preindustriale), nega al tempo stesso che i mali sociali che hanno accompagnato tale progresso fossero il costo da pagare per il suo realizzarsi. La denuncia toynbiana delle sofferenze non necessarie inflitte ai lavoratori inglesi non è peraltro fine a se stessa. Secondo Toynbee, l'applicazione del metodo storico al passato economico della nazione ha infatti importantissime implicazioni pratiche, perché in grado di modificare in senso riformatore l'atteggiamento dei connazionali nei riguardi delle istituzioni economiche e sociali del presente, che del progresso quale si è concretamente attuato sono il risultato, "con il mostrare la grossolana ingiustizia che è stata perpetrata durante la loro crescita". Riferendosi in particolare al "sistema fondiario" inglese, Toynbee scrive che "quanto più accettiamo il metodo dell'indagine storica, tanto più tenderemo a diventare rivoluzionari nella pratica. Perché mentre all'apparenza la moderna scuola storica dell'economia sta soltanto limitandosi a esplorare i monumenti del passato, essa sta in realtà scuotendo le fondamenta delle nostre istituzioni nel presente".

L'ultima affermazione è da intendersi nel senso che il metodo storico, mostrando come le istituzioni del presente non siano affatto il portato di un processo storico inevitabile, ma debbano in una certa misura la loro attuale configurazione a decisioni assunte nel passato, e evidenziando in particolare i torti non necessari commessi ai danni delle classi inferiori nel corso del loro processo di sviluppo, le desacralizza, mette in luce l'elemento di scelta (e talora di scelta reversibile: cfr. *infra*) oggettivato in esse, e si presta a fungere da strumento di giustificazione intellettuale di "metodi e istituzioni adottate per la (...) protezione" delle classi inferiori. Nelle mani di Toynbee, insomma, il metodo storico viene posto al servizio di un approccio "critico" al passato nazionale. L'atteggiamento storiografico di Toynbee presenta infatti non poche analogie con quel tipo di considerazione del passato che Nietzsche ha chiamato "storia critica".

Nella *Considerazione inattuale sull'utilità e il danno della storia per la vita*, il filosofo tedesco distingue tre tipi di considerazione del passato, ciascuno dei quali si radica in uno specifico bisogno esistenziale dell'uomo ed è suscettibile di risolversi in un vantaggio o in un danno per la vita. Se la considerazione monumentale del passato è quella dell'individuo che tende a grandi imprese, e se la considerazione antiquaria è quella propria dell'uomo che venera e conserva, la considerazione critica è quella propria dell'uomo che soffre e anela a liberarsi da ciò che, nel presente, gli cagiona sofferenza. Nella storia critica il soggetto vivente è la scaturigine di una storiografia che, nel volgersi al passato, muove da un presente al quale ci si oppone e sul quale si intende agire per emanciparsene e poggia dunque sul passato uno sguardo carico della speranza e del desiderio di un nuovo futuro da costruire. La storia critica, perciò, è una storia che si erge a giudice del passato, che non si limita a registrarlo con neutra imparzialità nella sua presunta oggettività; ed è vantaggiosa al vivente in quanto gli procura, in definitiva, una più ampia visione di ciò che gli è possibile. Essa revoca in dubbio, infatti, l'apparenza di "prima natura", originaria e immutabile, di cui ciò che del presente ha radice nel passato tende ad ammantarsi, mettendo a nudo il torto al cui prezzo tale presente è venuto all'esistenza. In questo caso, non la dimenticanza giova alla vita, ma il ricordo liberatorio di come il presente sia stato anch'esso, una volta, "seconda natura", una possibilità tra le altre, e di come, a che prezzo, esso si sia aperto la strada verso il successo, conquistandosi il diritto all'esistenza. Tale ricordo adempie insomma una funzione emancipatoria in quanto dissacra il presente.

Nel caso di Toynbee l'utilità per la vita della storia critica risiede nel fatto che essa, trasformando i dati storici in contingenze storiche, ci mette in grado di percepire le strutture del mondo in cui viviamo (e in particolare le sue strutture inegalitarie) come soltanto una di molteplici esperienze possibili: la considerazione critica della storia ci educa a non considerare *questo* presente l'unico presente possibile, e tanto meno il migliore presente possibile. Più specificamente, il suo metodo storico persegue l'effetto di dissacrare il presente privando le istituzioni

del presente della spuria legittimità, della pseudo-justificazione intellettuale che esse traggono dalla tendenza, propria del positivismo evoluzionistico, a concepire la loro genesi come il portato inevitabile di uno sviluppo conforme a leggi “naturali”, mostrando come i cambiamenti da cui sono scaturite siano dovuti non a una necessità impersonale, ma all’azione (e talora all’ingiustizia) umana. Nella lezione V Toynbee contrappone infatti il proprio storicismo ad un’altra maniera di applicare il metodo storico, conforme alla “filosofia popolare del giorno d’oggi” che consiste nel considerare “i cambiamenti economici” come “il risultato inevitabile di leggi di natura”, concependo il progresso come “sviluppo inevitabile”, e più precisamente come “*lento* sviluppo secondo leggi inesorabili”.

Anche questo secondo modo, ben diverso da quello toynbiano, di adoperare il metodo storico e intendere “la teoria dell’evoluzione” ha rilevanti implicazioni di ordine ideologico e pratico-politico: implicazioni di segno esattamente opposto a quelle che Toynbee reputa le implicazioni del proprio storicismo. Il positivismo evoluzionista esercita infatti “un’influenza prettamente conservatrice”, perché, in primo luogo, “tende a rafforzare la posizione di coloro che oppongono resistenza a cambiamenti radicali”, in secondo luogo, tende a giustificare il vigente sistema di organizzazione sociale, rappresentando “le nostre venerabili istituzioni”, in quanto hanno radice nel passato nazionale, come il risultato di una “crescita graduale e maestosa” conforme a una “legge naturale”. Toynbee non nega la legittimità di applicare la “teoria dell’evoluzione” al mondo storico, ma si scaglia contro una sua modalità di applicazione – quella del positivismo evoluzionista – che comporta l’assimilazione del mondo storico al mondo naturale e oblitera ciò che li distingue, ossia il fatto che nell’ambito del primo l’evoluzione progressiva si realizza attraverso il determinante apporto delle volontà umane.

Per intendere in che senso la rappresentazione del progresso come “lento sviluppo secondo leggi inesorabili”, “crescita graduale” secondo natura possa servire da argomento atto a scoraggiare innovazioni radicali, può essere utile prendere in esame, a titolo esemplificativo, una pagina di *The American Commonwealth*, il capolavoro dello scienziato della politica e statista liberale

James Bryce, pubblicato nel 1886, nella quale il tipo di atteggiamento storicistico contro cui polemizza Toynbee sembra trovare un'espressione particolarmente chiara ed efficace: "la natura, cioè lo sviluppo storico, è più saggia persino del più saggio degli uomini (...) quello che noi chiamiamo sviluppo storico è in realtà il risultato di una grande massa di piccoli espedienti ritrovati dagli uomini nel corso di molte generazioni per rimediare ai particolari mali che di quando in quando debbono essere sanati nel loro sistema di governo. La morale da trarne, perciò, è che una successione di piccoli miglioramenti, ciascuno compiuto in conformità con le condizioni e con le abitudini preesistenti (ossia il cambiamento nella continuità, N.d.R..), ha maggiore probabilità di successo di un grande progetto eseguito tutto in una volta nello spirito, per così dire, di un consapevole esperimento". Ciò significa altresì che le istituzioni della vita presente che abbiano "profonde radici nel passato", ovvero "radici naturali", che siano il portato di una "lenta (...) crescita", che siano "preparate da un lungo lavoro sotterraneo", traggono da ciò stesso il proprio diritto all'esistenza. Nel brano citato Bryce espone anzitutto una concezione organicistica del progresso: progresso vero è soltanto quello che si realizza secondo natura, ovvero in forma analoga allo sviluppo degli organismi biologici, il cui adattamento all'ambiente avviene attraverso le piccole variazioni che compaiono nel succedersi delle generazioni e la selezione di quelle fra di esse che risultano meglio funzionali alla sopravvivenza e al successo riproduttivo della specie. Bryce ne fa discendere che l'atteggiamento più saggio che gli uomini possano adottare nei confronti delle istituzioni della loro vita associata è quello di assecondarne il processo di crescita naturale introducendovi, quando se ne presenti la necessità, piccoli aggiustamenti in uno spirito cautamente sperimentale.

Ma oltre che per le sue implicazioni conservatrici, la concezione della storia come "lento sviluppo secondo leggi naturali" abbracciata dal positivismo evoluzionistico viene avversata da Toynbee perché essa, negando il ruolo svolto nel realizzarsi del progresso dalle scelte contingenti di volontà umane, priva di importanza, a ben guardare, la considerazione empirica del corso effettivo

seguito dal processo storico, conducendo lo studioso ad accontentarsi in sua vece di vaghe e affrettate generalizzazioni induttive e ad avvalersene quindi in modo aprioristico per interpretare situazioni storiche concrete o, peggio ancora, per ricavarne norme di condotta pratica. Nei paragrafi introduttivi della lezione V Toynbee ricorda “che il più eminente esponente della dottrina dell’evoluzione applicata alla politica ha elaborato una teoria del governo opposta alle recenti riforme legislative” (ovvero all’ampliamento dell’area di intervento dello Stato nella sfera del mercato e del contratto per proteggere e assistere le classi povere), “ma – egli soggiunge – tale teoria è una teoria a priori”.

Chi è questo teorico dello Stato che si serve, secondo Toynbee, di una presunta legge dell’evoluzione storica per contestare la legittimità della svolta “socialista” impressa alle politiche sociali dello Stato inglese dall’amministrazione Gladstone? In questi anni entrambi i maggiori esponenti dell’evoluzionismo applicato alla politica e al diritto – Herbert Spencer e H. S. Maine – stavano aspramente contestando il “socialismo” in nome del *laissez faire*. Gli interventi polemici raccolti nel 1884 da Spencer in *The Man versus the State* erano stati pubblicati negli anni precedenti; ed è molto probabile che sia appunto Spencer il personaggio cui Toynbee allude nel passo citato (il saggio sul *Popular Government* di Maine apparirà solo nel 1885). Ma va ricordato che nel corso della controversia sullo *Irish Land Act* una celebre teoria di Maine, la cosiddetta “legge di Maine”, era stata adoperata dagli avversari della “rivoluzionaria” legislazione agraria varata dal ministero Gladstone.

Toynbee tratta della “legge di Maine” in più punti delle *Lectures*, presentandola appunto come un esempio degli errori in cui può incorrere chi compie il tentativo di desumere dalla “osservazione del corso effettivo della storia economica” le “leggi del progresso economico” sotto l’influsso di pregiudizi naturalistici, generalizzando “troppo frettolosamente” e pervenendo pertanto a “generalizzazioni imperfette” (cfr. le lezioni I e XII). Nella lezione introduttiva Toynbee prende spunto dal fatto che la “legge di Maine”, secondo cui “il movimento di tutte le società progressive è stato finora dallo status al

contratto”, è stata di recente evocata per denunciare del tutto aprioristicamente il carattere “retrogrado” delle clausole dello *Irish Land Act* che sottraggono alla contrattazione privata tra proprietario e contadino la determinazione del livello dei fitti delle terre irlandesi per sottometerla a un tribunale arbitrale (e dunque all’autorità pubblica) e che pretenderebbero, secondo i critici, di invertire la direzione dell’evoluzione sociale riportandola indietro “dal contratto allo status”.

Ma la considerazione empirica del corso effettivo degli eventi dimostra, secondo Toynbee, che la legislazione agraria irlandese è tutt’altro che “retrograda”, perché “la sfera del contratto, mentre è venuta ampliandosi, è venuta anche restringendosi”, come nel caso della legislazione di fabbrica: “è vero che si è verificato un movimento dallo status al contratto; tuttavia, se consideriamo le cose più attentamente, riscontriamo che lo Stato è stato ripetutamente costretto a interferire onde porre un freno all’accresciuto potere degli individui in cui tale movimento sfociava. Il corso effettivo dello sviluppo storico è stato, in un primo momento, dallo status al contratto, in un secondo momento, dal contratto a un nuovo tipo di status determinato dalla legge, - o, in altre parole, dal contratto non regolato al contratto regolato dallo Stato”. L’errore di Maine, come Toynbee precisa nella lezione XII, consiste nell’aver trasformato la constatazione che “vi è stato un movimento in una certa direzione nel passato” in una predizione relativa anche al corso degli eventi futuri, presumendo che la tendenza riscontrata “continuerà anche nel futuro” e senza contemplare la possibilità che essa, scontrandosi con le “necessità della natura umana”, inneschi una controtendenza o una tendenza correttiva, come quella che, nel caso della regolamentazione pubblica della libertà di contratto, è stata fatta valere dalle forze della “consuetudine”, dell’ “opinione pubblica”, della “legge” (cfr. anche *infra*, § 3).

V. 3. Un caso di studio: la sparizione dei freeholders

La concezione toynbiana del metodo storico poggia dunque su due presupposti teorici messi a fuoco nelle pagine precedenti. Il primo presupposto è la stessa filosofia della storia di Toynbee, la sua idea del progresso come successione di stadi di sviluppo secondo un ordine ideale teleologico, immanente nel processo storico ma che si realizza non in maniera rigidamente deterministica bensì tramite le decisioni di individui fallibili chiamati dal Creatore a collaborare all'opera della Creazione. Il secondo presupposto è la tesi, ripresa da Mill, secondo cui la distribuzione della ricchezza prodotta da una comunità non obbedisce a una legge di natura, ma dipende dalle scelte che tale comunità compie al riguardo ed è dunque la sfera dove si fa valere l'elemento di libertà umana presente nella storia economica. Da queste premesse teoriche discende l'articolazione in due aspetti del metodo storico toynbiano: 1) la ricostruzione delle fasi dello sviluppo economico-sociale; 2) l'esame dell'incidenza del contesto istituzionale entro il quale tale sviluppo ha luogo sulla distribuzione della ricchezza. Nella misura in cui l'applicazione del metodo storico così inteso conduce a una rappresentazione del passato della nazione in chiave anti-inevitabilistica e anti-giustificazionista, che dà risalto ai torti e alle sofferenze non necessari inflitti dalle classi dominanti alle classi inferiori nel corso dell'evoluzione economico-sociale, essa ha in sé, per Toynbee, importanti potenzialità critico-rivoluzionarie. La storiografia toynbiana è una storiografia deliberatamente presentista, che si volge al passato alla ricerca delle radici e delle soluzioni dei problemi dell'oggi, e che si ripromette di conseguire risultati pratici: studiare i problemi del presente con l'ausilio del metodo storico può servire a modificare l'atteggiamento dei contemporanei verso il presente stesso e ad incoraggiarli ad adottare un approccio "rivoluzionario" (termine che Toynbee adopera sempre peraltro secondo un'accezione del tutto equivalente a quella di "riformatore") verso il vigente assetto economico-sociali del Paese (verso il sistema fondiario inglese, ad esempio). Ciò perché il metodo storico, dimostrando come tali assetti non siano affatto l'esito ineluttabile di un

processo naturale, come preteso dal positivismo evoluzionista, ma il prodotto delle passate decisioni umane, li desacralizza e dà risalto all'elemento di scelta incluso al loro interno. Il positivismo evoluzionista, viceversa, concependo il cambiamento storico in termini naturalistici, e il progresso come un lento sviluppo secondo leggi inesorabili, tende, per un verso, a legittimare l'organizzazione economico-sociale del presente quale loro portato inevitabile, e a delegittimare, per l'altro verso, qualsiasi tentativo di introdurre innovazioni radicali. Alla radice del dissenso di Toynbee da Spencer e Maine vi è perciò, in ultima analisi, il fatto che la loro visione del mondo della storia non fa sufficientemente posto al riconoscimento della libertà umana, cancellandone la cruciale differenza dal mondo della natura. Negando il ruolo svolto nel processo storico da atti di scelta contingenti, i quali non possono essere che constatati empiricamente, il positivismo evoluzionista tende altresì a sottovalutare l'importanza conoscitiva della considerazione fattuale del corso degli eventi, puntando alla ricerca di leggi che spesso si rivelano fondate su un'induzione del tutto insufficiente (come la "legge di Maine") ma che i suoi seguaci pretendono nondimeno di far valere nel giudicare dei problemi politici all'ordine del giorno (come nella polemica contro lo *Irish Land Act* del 1881).

Come si evince da questo sintetico riepilogo, la nozione di "metodo storico" esposta da Toynbee nelle *Lectures* sembra costituire il punto nel quale convergono tutti gli aspetti del suo vero e proprio sistema intellettuale che abbiamo considerato fino a questo momento. È opportuno perciò concludere fornendo un'illustrazione empirica del modo in cui egli concretamente lo applica nell'interpretazione della rivoluzione agricola e industriale. A tale scopo, è preferibile concentrare analiticamente l'attenzione su quel campione rappresentativo del precipitato storiografico della sua complessa personalità che ci è offerto dalla trattazione che Toynbee dedica ai mutamenti verificatisi nell'età della rivoluzione industriale in campo agrario e che sono all'origine, a suo parere, della peculiare struttura sociale delle campagne inglesi quale essa si configura

nell'Ottocento, con la sua caratteristica tripartita (grandi proprietari, affittuari capitalisti, bracciantato) e il forte ridimensionamento dell'elemento contadino.

E' in verità lo stesso Toynbee, nella lezione introduttiva, ad indicare l'alto tasso di concentrazione della proprietà terriera in Inghilterra, dove poco più di 2500 persone controllano la metà della ricchezza fondiaria, come esempio di un fenomeno inesplicabile senza l'ausilio del metodo storico. Nella lezione V, che costituisce un saggio a sé stante, inserito poi dai curatori nelle *Lectures*, dove peraltro si integra organicamente con la più ampia ricostruzione della "agrarian revolution" che vi è contenuta, Toynbee adopera l'analisi della "decadenza della *yeomanry*" (i piccoli proprietari terrieri) come argomento polemico contro il necessitarismo storico-economico: contro la tendenza del positivismo evoluzionista, cioè, a rappresentare il cambiamento sociale come un processo naturale, giustificando le istituzioni esistenti (e in particolare il sistema fondiario inglese) come risultato inevitabile di leggi universali. Attraverso la sua spiegazione dell'estinzione dei *freeholders* Toynbee si prefigge di dimostrare la possibilità di un'utilizzazione del metodo storico che, ponendo nel debito rilievo il ruolo giocato dall'azione egoistica delle classi dominanti, l'ingiustizia e le sofferenze non necessarie subite dalle classi popolari nel processo di crescita della società rurale inglese, affranchi il metodo storico stesso dal suo consueto abbinamento con l'evoluzionismo spenceriano e il conservatorismo politico e metta l'arma dell'appello all'esperienza del passato, finora brandita dagli oppositori della riforma sociale, nelle mani dei fautori di innovazioni legislative "rivoluzionarie" volte alla protezione delle classi inferiori, come lo *Irish Land Act*.

Ma quali sono i provvedimenti legislativi radicalmente innovativi cui Toynbee ritiene che un'analisi dell'evoluzione del sistema fondiario inglese, e in particolare delle cause della sparizione della classe dei contadini proprietari, condotta secondo il retto metodo storico, sia in grado di procurare una piena giustificazione intellettuale? Al principio della lezione V Toynbee allude a una "legislazione recente" che sarebbe stata "nello stesso tempo rivoluzionaria nel suo carattere e giustificata tramite appelli all'esperienza storica". Tale legislazione

va identificata senz'altro con lo *Irish Land Act* del 1881. “Rivoluzionario” lo *Irish Land Act* è considerato da Toynbee non soltanto in quanto, come sappiamo, esso amplia l'area d'intervento dello Stato nella sfera delle relazioni contrattuali private, in conformità con l'integrazione correttiva apportata da Toynbee alla “legge di Maine”, ma anche per il suo carattere di atto legislativo volto alla protezione e al consolidamento delle posizioni economiche di una classe contadina, destinato a fungere da precedente di analoghi programmi volti al ristabilimento di una classe di piccoli agricoltori nella stessa Inghilterra. La legislazione agraria irlandese presuppone cioè il ripudio della credenza, diffusissima presso l'*intelligencija* progressista della media età vittoriana, che il contadino fosse un obsoleto anacronismo, che la sua fosse una classe condannata dalla storia, che la piccola azienda rurale fosse destinata a venire soppiantata dalla grande azienda agricola capitalista.

Alla base del consenso che aveva in precedenza circondato l'applicazione del sistema agrario inglese nelle ben diverse condizioni dell'Irlanda (su cui cfr. *supra* le pagine sul pensiero politico di Toynbee) vi era stato infatti quel progressismo universalistico, unilineare e anglo-centrico, che induceva gli uomini della media età vittoriana a erigere le istituzioni inglesi a grado supremo dell'evoluzione umana e parametro d'incivilimento, e a tacciare di arretratezza tutto ciò che, altrove, se ne discostasse. La sopravvivenza di un ceto contadino in Irlanda era perciò considerata come l'eccentricità locale di un popolo sottosviluppato, da civilizzare conducendolo alla meta rappresentata dal modello tripartito inglese tramite l'inflessibile rigore dell'affittanza competitiva (ossia della lotta per la sopravvivenza del più adatto) e astenendosi da interventi protettivi che ne prolungassero artificialmente la miserabile esistenza.

La revisione del giudizio sui meriti rispettivi della società rurale inglese e delle società contadine europee è di certo una delle manifestazioni più vistose e significative di quel generale cambiamento di atmosfera culturale che, a partire dagli anni Ottanta, conduce gli intellettuali inglesi a revocare in dubbio la convinzione dei loro padri che l'Inghilterra fosse il migliore dei mondi possibili, e

la sua storia la migliore delle storie possibili. E' nel corso di quel decennio di svolta che viene infatti generalizzandosi un atteggiamento fortemente critico nei confronti della strutturazione tripartita delle campagne inglesi. La diagnosi dei mali dell'Inghilterra industriale viene ora puntando l'indice accusatore sul suo peculiarissimo retroterra rurale, e dunque sulla vicenda storica che aveva prodotto la sua configurazione sette-ottocentesca, contraddistinta dalla scomparsa dell'elemento contadino. Fenomeni come il sovraffollamento e il degrado ambientale e edilizio delle aree urbane, la sovrabbondanza di manodopera dequalificata, la disoccupazione cronica vengono imputate alla netta prevalenza tra le fila della popolazione rurale di un proletariato agricolo senza terra, privo dei tenaci legami con il suolo di una robusta razza di contadini proprietari, sospinto dai salari troppo bassi e dall'assenza di prospettive di miglioramento ad alimentare il flusso dell'emigrazione verso le città, fatta a sua volta oggetto delle rimostranze di coloro che paventano le ripercussioni sul fisico e sul carattere della nazione dell'abbandono della vita di campagna. L'evoluzione storica che ha portato all'estinzione del contadiname in Inghilterra viene perciò valutata adesso negativamente, come la sorgente di squilibri patologici: l'abnorme percentuale della popolazione che gravita intorno alla città e all'economia urbana, il deterioramento complessivo delle condizioni delle classi lavoratrici, la formazione ai suoi margini di un ampio strato residuale di individui inefficienti e "inoccupabili".

Non è dunque casuale che Toynbee, per dare un esempio sia delle potenzialità euristiche che delle implicazioni riformistiche del suo metodo storico, scelga di cimentarsi con il problema "della sparizione dei piccoli proprietari terrieri", di quegli *small freeholders* che nella Guerra Civile del Seicento avevano costituito, sotto la guida di Cromwell, il nerbo della democrazia radicale, interrogandosi intorno alle ragioni storiche del venire meno di un gruppo sociale i cui progenitori avevano incarnato, ai suoi occhi, l'ideale dell'indipendenza economica e spirituale e dunque dell'assenza dalla scena insulare di una componente umana che nell'Inghilterra del suo tempo si comincia a considerare un ingrediente essenziale

di una sana vita nazionale e che altrove, sul Continente, sta rivelandosi “un baluardo contro la rivoluzione”, un invidiabile fattore di stabilità politica.

Va infatti osservato che il problema affrontato da Toynbee nelle *Lectures* è propriamente quello delle ragioni della “straordinaria *differenza*” riscontrabile tra la distribuzione della proprietà fondiaria in Inghilterra e la distribuzione della proprietà fondiaria in paesi continentali come Francia e Germania. La lezione V è da leggere cioè come un rudimentale saggio di comparazione, che tratta un tema classico della storia comparata: perché in Inghilterra i piccoli proprietari fondiari sono andati incontro a un destino di estinzione, laddove in Germania e Francia sono sopravvissuti e hanno anzi prosperato? La comparazione è in effetti un aspetto essenziale della definizione del metodo storico data da Toynbee nella lezione introduttiva: esso “non solo investiga gli stadi dello sviluppo economico in un dato paese, ma li confronta con quelli che si sono realizzati in altri paesi e in altre epoche, e cerca attraverso tale comparazione di scoprire leggi di portata universale”. Toynbee assegna perciò al metodo storico-comparativo in primo luogo una funzione nomotetica.

Come esempio di generalizzazione fondata sulla comparazione egli cita, oltre alla “legge di Maine”, un’altra celebre tesi enunciata dallo stesso Maine, dal francese Laveleye e dal britannico Ingram, secondo cui nella storia si riscontra una “tendenza naturale” al passaggio “dalla proprietà collettiva alla proprietà privata della terra”. Fautore dell’acquisto da parte dello Stato di terreni da adibire a uso edilizio allo scopo di calmierare i fitti delle abitazioni, Toynbee non può non guardare con ostilità anche a tale presunta “legge”, che nella lezione XII egli critica infatti come un altro caso di “generalizzazione imperfetta”, scaturente dall’erroneo convincimento che un “movimento” verificatosi nel passato debba prolungarsi inalterato anche nel futuro e flagrantemente smentita dai fatti della storia contemporanea: “oggi giorno vi è un movimento che tende a rimpiazzare la proprietà privata con quella collettiva, a causa di un graduale mutamento dell’opinione degli uomini circa la base su cui la proprietà della terra dovrebbe fondarsi”. A dare voce per primo a tale cambiamento culturale è stato anche in

questo caso John Stuart Mill, sostenendo già nel 1848 che “dove il coltivatore non sia anche il proprietario, non c’è giustificazione per la proprietà privata” della terra. Se la proprietà della terra debba avere carattere individuale o collettivo dipenderà dunque da quale di queste due forme di proprietà soddisfi meglio al criterio del bene comune: “ogni singola istituzione sociale deve sottostare al test dell’utilità e dell’interesse generale della nazione; perciò, se la proprietà privata della terra non supererà tale test, dovrà essere abbandonata”.

Toynbee non intende peraltro negare la *parziale* validità di questa seconda “legge” legata al nome di Maine, di cui nella descrizione della “agrarian revolution” contenuta nelle *Lectures* non esita anzi ad avvalersi, come vedremo tra breve. Ma nella spiegazione della decadenza della *yeomanry* il metodo storico-comparativo è adoperato secondo un orientamento conoscitivo non già generalizzante, bensì *differenziante e individualizzante*: allo scopo di chiarire cioè le ragioni di un carattere *originale* della storia rurale inglese, ovvero la *diversità* della distribuzione della terra in Inghilterra rispetto a quella riscontrabile in Germania e Francia, imputandola al modo in cui sullo svolgimento del processo economico-sociale di cui essa è il prodotto ha influito la *diversità* del contesto politico-istituzionale in cui tale processo ha avuto luogo rispetto a quello prevalente sul Continente europeo.

La tesi sostenuta da Toynbee è che la soluzione del problema storico-comparativo intorno al quale egli si sta interrogando vada ricercata nell’ambito della “storia giuridica, politica e commerciale”, ossia “meno all’interno dei fatti economici che all’interno dei fatti sociali e politici”, il principale dei quali essendo “la nostra peculiare forma di governo”, il precoce avvento della monarchia costituzionale in Inghilterra. Il risultato al quale la comparazione perviene “è piuttosto sconcertante, perché si scopre che l’attuale distribuzione della proprietà terriera in Inghilterra è dovuta prevalentemente all’esistenza del sistema di governo politico che ci ha resi un popolo libero”, cioè al monopolio del potere pubblico acquisito sia a livello locale che a livello centrale dalla nobiltà terriera in conseguenza della Glorious Revolution del 1688; laddove “la distribuzione della

proprietà terriera in Francia e in Germania (...) è dovuta principalmente a una forma di governo (l'assolutismo monarchico, N.d.R.) che distrusse la libertà politica e pose il popolo in soggezione del trono”.

Toynbee si colloca in tal modo alle origini di una tradizione interpretativa incline a porre l'accento sul ruolo giocato da peculiari fattori di ordine giuridico e politico-istituzionale, anziché d'ordine *stricto sensu* economico, nel differenziare lo sviluppo della società rurale inglese da quello delle altre società rurali europee. La continuità di tale tradizione è personificata da William Ashley, il curatore dell'edizione postuma delle *Lectures*, il quale nel 1913, durante il Congresso Internazionale di Scienze Storiche tenutosi in quell'anno a Londra, svolse una relazione su *Comparative History and the English Landlord*, nella quale si interrogò sulle ragioni per le quali in Inghilterra il posto dei coltivatori servi del medioevo venne preso da braccianti salariati anziché da contadini proprietari ricercando le ragioni della divergenza della storia agraria inglese dalla storia agraria dei paesi continentali (Francia, Danimarca, Prussia, Baviera) tramite il metodo comparativo e attribuendo a Toynbee la tesi secondo cui “la distribuzione della proprietà terriera nell'Inghilterra del suo tempo doveva essere spiegata meno in termini economici che in termini politici”.

La centralità attribuita da Toynbee alla svolta politica del 1688 quale fattore esplicativo del processo che avrebbe portato alla sparizione dei piccoli proprietari terrieri chiarisce perché egli adotti uno schema di periodizzazione che, minimizzando l'importanza dei mutamenti agrari del XVI secolo, ne situa la fase critica nel Settecento, secolo durante il quale le campagne inglesi sarebbero state il teatro di “una rivoluzione di incalcolabile portata”. Ancora alla fine del Seicento una prospera classe di *freeholders* avrebbe costituito “un elemento importante della vita nazionale”. Va però osservato come il quadro tracciato da Toynbee della condizione del *freeholder* alla vigilia della “rivoluzione” settecentesca sia tutt'altro che privo di lati oscuri e incondizionatamente lusinghiero. Egli difetta completamente di capacità di “iniziativa politica”: “il piccolo proprietario terriero, sebbene coraggioso e indipendente in fatto di carattere personale, era ignorante

e incapace di prendere egli stesso il comando. Nella sua vita rurale vi era poco che stimolasse la sua mente; in campo agricolo seguiva gli stessi metodi dei suoi antenati, era pieno di pregiudizi, e difficile da smuovere. La maggioranza dei membri di questa classe non avevano mai viaggiato oltre il villaggio natio (...) e la più vicina città-mercato”. Salvo rare eccezioni, “rimanevano stazionari nei loro costumi e modi di pensare di generazione in generazione. Erano stati capaci, durante la Guerra Civile, sotto una buona leadership, di dimostrarsi il corpo di uomini più potente del reame; ma dopo che (nel 1688, N.d.R.) si stabilizzò il governo costituzionale, e i grandi proprietari si resero indipendenti dal loro appoggio, sprofondarono nell’insignificanza politica”.

L’atto conclusivo delle lotte politico-costituzionali del Seicento, nel quale i *freeholders* non ebbero alcun ruolo, a differenza di quanto accaduto mezzo secolo prima, comportò, da un lato, il trasferimento del potere statale nelle mani dei grandi proprietari, dall’altro, la loro definitiva marginalizzazione politica, sicché il 1688 “preparò la strada alla loro estinzione. Una rivoluzione nella vita agricola fu il prezzo che dovette essere pagato per la libertà politica”. Quest’ultimo commento non significa peraltro né che Toynbee intenda condannare *in toto* la trasformazione dell’agricoltura inglese che avrebbe finito per spazzare via la classe dei piccoli proprietari, che egli giudica, come si è visto, una classe *non progressiva*, né che le conseguenze sociali devastanti della Gloriosa Rivoluzione, che instaurò un regime liberale nel quale a godere della libertà fu dapprincipio soltanto una ristretta oligarchia, che se ne avvalse a danno delle classi inferiori, privino ai suoi occhi quel grande evento del valore di passo decisivo della marcia della nazione inglese verso la conquista della “libertà per tutti”, ossia della sua trasformazione in un “popolo libero”. La rivoluzione del 1688 aprì piuttosto nel seno della civiltà inglese una contraddizione tragica tra i principi liberali che a partire da allora ne informarono, sia pure in maniera limitata e ambivalente, le istituzioni politiche e gli assetti sociali, che condannarono le masse popolari a una sempre più accentuata mancanza di indipendenza economica, simboleggiata appunto dalla progressiva scomparsa della figura del *freeholder*.

Secondo la periodizzazione proposta da Toynbee, il 1688 segna però soltanto l'avviamento del processo di estinzione, che nella prima metà del Settecento si sviluppò a un ritmo piuttosto blando, per ricevere poi l'accelerazione decisiva in concomitanza con l'inizio della rivoluzione industriale. Essendo la classe dei proprietari terrieri divenuta in Inghilterra preponderante, la terra, base del loro potere e del loro prestigio, divenne un bene assai appetito, a differenza che in Francia e in Prussia, dove, non essendo i grandi proprietari parimenti partecipi dell'autorità politica, la piccola proprietà non subì il medesimo assalto. Al tempo stesso, le ingenti risorse accumulate nel commercio misero il ceto mercantile in possesso delle risorse finanziarie necessarie ad elevarsi al rango gentilizio attraverso l'acquisizione di proprietà fondiaria, anche in questo caso a differenza di quel che accadde in Francia e in Prussia, dove non si ebbe alcuna analoga fusione fra le classi. Tutto ciò spiega però soltanto perché la terra dei *freeholders* fosse assai ambita, così come le disposizioni volte a tutelare i grandi patrimoni fondiari (come la legge sul diritto di primogenitura) spiegano perché essi rimanessero indivisi, ma non la vulnerabilità del piccolo proprietario alla pressione della classi ricche.

Orbene, a indebolire la posizione dei *freeholders* e ad indurli alla lunga ad abbandonare la terra cedendo i propri appezzamenti, fu l'influsso esercitato dalla supremazia politica dei grandi proprietari sulle peculiari modalità secondo cui in Inghilterra avvenne il "passaggio dalla agricoltura comunitaria alla agricoltura individualista". Questa transizione, conforme alla tendenza universale rilevata da Maine, Laveleye e Ingram, costituisce per Toynbee il contenuto essenziale della "agrarian revolution" verificatasi in connessione con la "industriale revolution". Nel descrivere i lineamenti fondamentali della grande trasformazione sette-ottocentesca (lezione VIII), egli mette in primo piano, accanto alla crescita del ritmo di incremento della popolazione, il declino sia assoluto che relativo della popolazione rurale, che imputa all'accelerazione subita a partire dal 1760 da processi quali la distruzione del sistema di coltivazione basato sui *common-fields*, la recinzione, oltre che degli stessi campi aperti, dell'incolto e delle terre

demaniali, l'accorpamento delle piccole fattorie in grandi fattorie attraverso il meccanismo dell'affittanza competitiva e dunque dello sfratto del piccolo affittuario a vantaggio del grande affittuario capitalista.

E' importante osservare come Toynbee tenda a dare una valutazione almeno in parte positiva di tali processi, i quali comportarono "un deciso miglioramento dal punto di vista agricolo" della condizione delle campagne inglesi, sebbene il deterioramento della posizione economica di fittavoli e braccianti che ne derivò dovesse tradursi nel drammatico incremento della povertà e del pauperismo. Quello sul quale si abbatté l'onda d'urto della "rivoluzione agraria" era in effetti per Toynbee ancora "il sistema agrario del medioevo", con il suo "primitivo sistema di coltivazione dei campi comuni", collettivistico e consuetudinario, che faceva sì che la terra venisse messa a frutto "nel modo peggiore" e costituiva un insuperabile ostacolo all'innovazione tecnica e al progresso agricolo in genere (al riguardo si veda anche la lezione III sulla agricoltura inglese nel 1760). Anche in campo agrario, infatti, il progresso economico per Toynbee rimane legato, almeno in questa fase dell'evoluzione sociale, all'iniziativa individuale. Donde il suo giudizio, complessivamente benevolo, circa la manifestazione e la modalità più significativa dell'avvento dell'agricoltura capitalistica, le recinzioni, indispensabile preconditione della sostituzione "di metodi di coltivazione non scientifici con metodi di coltivazione scientifici", dell'estensione dell'arativo ecc.

Analoga impostazione Toynbee adotta, a ben guardare, nel determinare il significato del destino dei *freeholders*. Egli è ben lontano dal negare la parte avuta nella loro estinzione da cause economiche impersonali e dunque da una "tendenza naturale" della evoluzione sociale. Le piccole aziende contadine sopravvivono precariamente ai margini di una stentata autosufficienza, e avrebbero dovuto in ogni caso venire ampliate, tramite l'accorpamento di più aziende in una, per risultare efficienti. Il piccolo proprietario appare perciò in grave svantaggio rispetto al nuovo agente del progresso agricolo, il capitalismo rurale: "la nuova classe dei grandi agricoltori era superiore (...) ai troppo poco progressivi *yeomen*, che trovavano difficile competere con i loro metodi".

Ma la logica della competizione (ed è qui che Toynbee si differenzia dall'approccio del positivismo evoluzionista) non basta a spiegare addirittura la "sparizione degli *yeomen*": la "causa economico", benché servissero "ad accelerare il mutamento", ebbero secondo Toynbee un'importanza del tutto secondaria rispetto ad altre cause, e in particolare rispetto alla circostanza che la distruzione dell'agricoltura comunitaria fu occasione di un gigantesco processo di redistribuzione di terre e di diritti il quale pose delicate questioni di "giustizia". Quando campi aperti e terre comuni vennero recintate, ciò fu compiuto attraverso procedure le quali, in virtù della preponderanza politica dei grandi proprietari, comportarono il disconoscimento dei diritti dei piccoli proprietari e dunque il complessivo indebolimento della loro già insicura posizione economica. Mentre "in Prussia il cambiamento (cioè il passaggio dall'agricoltura comunitaria a quella individualista, N.d.R.) venne effettuato attraverso una legislazione imparziale, in Inghilterra l'opera venne compiuta dal più forte a spese del più debole. Il cambiamento dalla proprietà comunitaria alla proprietà individuale, che era vantaggioso dal punto di vista economico, fu realizzato in una maniera iniqua, e pertanto divenne socialmente nocivo".

La conclusione di Toynbee è che "è probabile che i *freeholders* sarebbero *in parte* scomparsi a causa dell'inevitabile operare delle cause economiche. Ma queste da sole non avrebbero condotto alla loro sparizione su una scala così ampia. Furono le condizioni politiche dell'epoca, la preponderante importanza della terra, a rendere impossibile per il *freeholder* mantenere la presa sul suolo".

Nell'interpretazione della "decadenza della *yeomanry*" avanzata nella *Lectures* si ritrovano dunque, come si è cercato di documentare, tutti gli aspetti del "metodo storico" toynbiano messi in luce in precedenza: l'individuazione di una legge di sviluppo progressivo operante nella storia agraria inglese; l'analisi, condotta mediante la comparazione, dell'influsso esercitato dalle peculiarità del contesto istituzionale sulla forma specifica che tendenza generale ha concretamente assunto nel caso inglese; l'attribuzione di parte almeno delle sofferenze patite dalla classi popolari non già all'opera di forze economiche

impersonali, bensì alle ingiustizie perpetrate in loro danno dalle classi dominanti. Rimane da chiarire, in verità, in che modo Toynbee ritenga che dalla conseguente imputazione della genesi una caratteristica dell'assetto sociale dell'Inghilterra del suo tempo, quale l'assenza di una classe contadina, molto lodata dalle generazioni precedenti, alla responsabilità umana piuttosto che a una tendenza storica oggettiva e ineluttabile, possa derivare una rappresentazione del passato nazionale in grado di indurre i concittadini ad assumere un atteggiamento "rivoluzionario" verso la tradizionale politica agraria dello Stato inglese.

Il miglior modo di dar rispondere a tale domanda consiste forse nel lasciar parlare i fatti, mostrando come nei decenni successivi "appelli all'esperienza del passato" ispirati alla diagnosi toynbiana dell'estinzione del contadiname siano risuonati nel dibattito pubblico britannico in supporto della rivendicazione di innovazioni legislative "rivoluzionarie". Nel 1913 la valutazione toynbiana delle recinzioni parlamentari del XVIII-XIX secolo sarebbe stata recepita in un documento ufficiale, come la relazione finale della Commissione d'inchiesta sulla terra voluta da David Lloyd Gorge, dove si legge che "non fu in alcun senso una necessità economica che questo cambiamento dovesse essere portato avanti in maniera tale da impoverire i poveri arricchendo i ricchi, e da trasformare il contadino in un bracciante disperato, avvilito, e dipendente". Ma per avere un esempio concreto di come un'argomentazione storica quale quella di Toynbee, con il suo porre l'accento sul ruolo svolto da fattori di natura giuridica e politico-istituzionale nel condizionare il peculiare esito dell'evoluzione della società rurale inglese, potesse essere messa al servizio dei programmi neo-liberali di riforma agraria, val la pena citare una pagina tratta da *Liberalism*, il manifesto del "nuovo liberalismo" britannico pubblicato nel 1911 dal suo maggiore teorico, Leonard T. Hobhouse. Richiamandosi esplicitamente alla tradizione storiografica, risalente a Toynbee, che ha teso ad attribuire a cause non economiche la distribuzione della proprietà terriera in Inghilterra, egli osserva che "la ricerca contemporanea sta contribuendo a chiarire che la scissione fra la classe contadina e la terra non è stata l'inevitabile risultato del lento operare di forze economiche, bensì di una

politica deliberata di recinzione dei campi comuni (...) Dato che questo processo fu promosso dall'aristocrazia, vi sono buone ragioni per credere che esso possa essere positivamente invertito da una democrazia, e che sia possibile ricostituire una classe contadina autonoma quale colonna vertebrale della popolazione attiva", capovolgendo dunque le scelte compiute in passato dalla società inglese.

Il sogno ruralista democratico di Hobhouse era destinato a rimanere irrealizzato. Ma c'è un'altra possibilità di uso ideologico della storiografia toynbiana sulla quale bisogna richiamare l'attenzione, perché mostra come essa fosse applicabile a fini politici ben oltre la sfera della legislazione agraria. Attribuendo un carattere peculiare della struttura sociale inglese, quale la scomparsa del piccolo contadino proprietario, alla carente protezione accordatagli dallo Stato, ossia al mancato incontro tra il diritto all'indipendenza economica e l'azione dello Stato moderno in un terreno dove invece tale incontro si era verificato altrove (in Francia, in Prussia) e dove dunque l'autonomia individuale pareva essere collegata non ad un restringimento, ma a un ampliamento dell'area di intervento dell'autorità pubblica, Toynbee forniva una sorta di dimostrazione e *contrario* della possibilità e della necessità di quel processo di liberazione non dallo Stato, ma attraverso lo Stato, che nel frattempo era impegnato a raccomandare ai suoi concittadini come via di uscita dai problemi ricevuti in eredità dall'epoca della rivoluzione industriale.