

Mario Albertini

# Tutti gli scritti

V. 1965-1970

a cura di Nicoletta Mosconi

Società editrice il Mulino

## L'«utopia» di Olivetti

Qual è il significato dell'opera di Adriano Olivetti? Questa è, in fin dei conti, la domanda alla quale bisogna rispondere per inquadrarlo nella storia del nostro tempo. Va da sé che rispondere a domande di questo genere è sempre difficile, ma nel caso di Olivetti è ancora più difficile del solito per una ragione particolare: la natura dei suoi interessi, degli obiettivi del suo pensiero e della sua azione. Alcuni tra questi sono sembrati, e sembrano ancora, così fuori dalla misura normale delle cose che i più hanno finito col situarli al di là del reale, del comprensibile, dell'assimilabile alla propria visione del mondo. Ne è risultato uno sdoppiamento della sua personalità, che sarebbe per metà comprensibile e per metà incomprensibile, per metà reale e per metà irreali. È ciò che accade, in effetti, quando si parla dell'utopista, del sognatore, che starebbe accanto, non si sa come, al realista.

Ma nella sua vita questa separazione non c'era. È un dato di fatto che come industriale, e come industriale così efficiente da accrescere continuamente il potere di mercato dell'azienda che guidava, egli riuscì nel contempo a introdurre il bello nella vita di tutti i giorni di tutti gli uomini. Egli produsse macchine belle, che per questo aspetto, ossia per il loro valore estetico, contano senz'altro molto di più di tanta della cosiddetta arte d'avanguardia. Ciò equivale a dire che, proprio come capitano d'industria, egli aveva compreso e adottato l'indirizzo estetico più fecondo del nostro tempo, quello che si propone di colmare il fosso che si è aperto nell'epoca industriale tra l'arte e la vita sociale, l'indirizzo che ha il suo precursore in Morris, il suo epicentro nella Bauhaus e il suo storico più equilibrato in Pevsner.

Ed è ancora un fatto che le sue aspirazioni, che si sommavano davvero in quella di una società ideale, e che avrebbero dunque dovuto, secondo il cliché del sognatore, originare solo dei castelli in

aria, lo predisposero invece ad una attività estremamente concreta, soprattutto nei settori dell'editoria e dell'urbanistica, sia sotto l'aspetto della realizzazione di opere e di imprese che sotto quello del rinnovamento dei principi con i quali affrontare problemi determinati in campi determinati. In questa sede non è necessario ricordare queste opere né esaminare questi principi. Bisogna però osservare che essi – si pensi alla pianificazione regionale, al rapporto pianificazione-urbanistica e così via – sono ormai accettati, almeno a parole, da tutti i gruppi progressisti; e bisogna soprattutto prendere atto dello stretto rapporto tra queste opere e questi principi e il disegno di una società veramente umana. Ciò mostra che Olivetti li concepì in funzione di questo disegno, come dei passi in questa direzione, qualunque cosa noi si possa pensare al riguardo.

Ne segue, se non si supera la distinzione dei suoi interessi in utopistici e realistici, che bisognerebbe ammettere che la sua attività realistica si sarebbe conclusa nella utopia del bello sociale, e che la sua attività utopistica si sarebbe manifestata attraverso la realizzazione di opere concrete e la formulazione di principi pratici. Ma in questo modo non si giungerebbe solo a dimezzare la vita di Olivetti, si finirebbe addirittura col non comprenderne la parte che, persino secondo questo punto di vista, avrebbe avuto carattere realistico. Queste brevi considerazioni mostrano, mi pare senza dubbio, che non si può ricostruire obiettivamente la personalità di Olivetti senza affrontare in via preliminare il problema della sua «utopia».

Nel filo di questo discorso l'aspetto teoricamente più importante della «utopia» di Olivetti sta nel fatto che gli elementi che la compongono non sono pensabili nell'ambito della cultura sociale teorico-pratica dominante, e in particolare nell'ambito della sua ultima grande espressione storica: il marxismo militante. Olivetti pensava ed agiva in funzione di una idea, quella della condizione umana al livello della libertà, della giustizia e della pace. Questa idea non è sempre stata impensabile (impensabile, beninteso, nel quadro di una teoria della storia e della società condivisa da molte persone). Anzi, è piuttosto vero il contrario.

Nella loro fase creativa il liberalismo e la democrazia, per limitarci alle esperienze sociali teorico-pratiche moderne, non erano affatto delle dottrine circoscritte e specializzate riguardanti

alcuni aspetti della politica e della economia: il governo limitato, il suffragio universale, il mercato «libero». Erano dottrine globali, che pretendevano di fornire la conoscenza della situazione di libertà, di giustizia e di pace nel senso pieno di questi termini, nonché la conoscenza dei criteri pratici per conseguirla. Si può dire, semplificando molto un processo tuttora in corso, che questo fine scomparve dall'orizzonte del liberalismo e della democrazia, che lo sostituirono con valori più modesti (*le* libertà, la democrazia «occidentale», l'efficienza economica e così via), quando questi movimenti storici, dopo aver sostenuto e vinto le loro battaglie e fatto le loro prove, dovettero rendersi conto di non aver affatto conseguito la pace e di non aver raggiunto la libertà e la giustizia che in modo parziale e precario.

Tuttavia la bandiera lasciata cadere dai liberali e dai democratici fu raccolta, come si dice, dai comunisti, ossia dal marxismo militante. Esso credette di aver finalmente identificato in maniera scientifica la struttura sociale della condizione umana al livello della libertà, della giustizia e della pace. I marxisti militanti credevano: a) che l'abolizione pura e semplice della proprietà privata dei mezzi di produzione avrebbe eliminato lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo; b) che la vittoria del proletariato avrebbe spento i conflitti e le guerre fra gli Stati. La teoria comunista della storia e della società si reggeva su questi pilastri.

Ma essi ormai sono crollati. È un fatto che l'abolizione comunista della proprietà privata dei mezzi di produzione non ha creato una vera e propria proprietà collettiva e non ha eliminato lo sfruttamento. Rispetto a questo problema, il sistema economico comunista non si è ancora differenziato dagli altri sistemi, ivi compreso quello capitalista, e non promette nemmeno di differenziarsi in futuro, beninteso se si tiene conto del solo futuro che conta in questo caso, quello prevedibile. Anzi, l'esempio dell'Unione Sovietica mostra addirittura che a un certo grado del suo sviluppo questo sistema tende persino a scartare il problema dello sfruttamento dalla considerazione dell'economia, al pari del capitalismo. Nell'Unione Sovietica si parla ormai dell'ingresso nella fase del comunismo, ma i problemi che si affacciano non sono quelli della direzione democratica delle aziende e della eliminazione integrale dello sfruttamento, bensì quello del decentramento delle decisioni economiche, cioè di una diversa organizzazione del gruppo dirigente dell'economia nazionale.

Ed è altresì un fatto che la formazione di Stati socialisti (nel senso tecnico della parola, senza proprietà borghese) non ha affatto eliminato i conflitti, e quindi in ultima istanza la possibilità di guerre, fra gli Stati. Secondo le previsioni della teoria fra gli Stati socialisti avrebbero dovuto svilupparsi dei rapporti veramente fraterni. Ma non è stato così. Fra questi Stati, gelosi come e più degli altri della loro sovranità nazionale, si sono invece sviluppati nella forma più cruda gli stessi rapporti di forza che si sono finora manifestati fra tutti i tipi di Stato. Il fenomeno ha ormai assunto una evidenza macroscopica e, ciò che più conta, un andamento chiaramente irreversibile. Per queste ragioni anche i marxisti militanti, quando parlano della libertà, della giustizia e della pace non parlano più di niente. Nella loro attività concreta essi non si occupano più della realizzazione integrale di questi valori – non ne hanno il mezzo teorico-pratico – bensì di problemi di carattere burocratico e diplomatico che si ispirano a principi tradizionali, al di là dei quali il loro linguaggio, privo di contropartite nella realtà, diventa meccanico e rituale.

Ciò detto, si può sciogliere il nodo. L'idea direttrice del pensiero e dell'azione di Olivetti è considerata una utopia perché manca effettivamente un quadro teorico di riferimento, una visione generale della storia e della società che ci permetta di fare affermazioni attendibili circa l'instaurazione di una società veramente umana, e quindi anche circa la fine delle guerre e dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, naturalmente nel significato concreto che questi concetti, e specialmente il secondo, non possono non assumere dopo Marx. Ne segue che vale la seguente alternativa: o riusciamo a intravedere almeno l'embrione di una teoria nella quale questo ideale ridiventi pensabile o dobbiamo ammettere apertamente che non siamo in grado di comprendere la realtà storica quando essa manifesta, come nel caso di Olivetti, la presenza operosa dell'ideale in questione.

A questo punto il filo del discorso si trova di fronte ad un problema vasto, complesso e difficile, che non si può certo esaminare esaurientemente in un breve articolo. Io mi limiterò pertanto ad alcune osservazioni di carattere personale circa le conclusioni cui sono giunto tentando, come tutti tentano, di comprendere il senso della storia contemporanea. A me sembra che il nocciolo della

storia che stiamo vivendo stia in una tendenza che nessuno più disconosce. La civiltà della scienza, della tecnica e della produzione industriale si sta estendendo a tutto il genere umano. Pur essendo ancora ostacolati dalle istituzioni e dalle ideologie ereditate da un passato di divisione – a volta a volta il clan, la città, la regione, la nazione – gli uomini di ogni paese si comprendono sempre più e si incontrano sempre più, sia direttamente, faccia a faccia, sia indirettamente attraverso le comunicazioni collettive. Il mondo sta diventando veramente uno.

Tuttavia il puro e semplice riconoscimento empirico di questa tendenza ci lascia nella oscurità più profonda. Qual è la sua causa? Il genere umano non ricascherà nelle sanguinose divisioni del passato dopo aver raggiunto l'unità? A prescindere da ciò, dobbiamo pensare questa unità come uno degli aspetti dell'estensione del controllo della ragione sulla natura o come l'avvento di un formicaio umano? C'è un rapporto, e quale, tra questa unità e l'interpretazione della storia contemporanea come teatro dello scontro finale tra democrazia e comunismo, o dell'incontro tra il cristianesimo e il socialismo e così via?

Per uscire da questa oscurità non c'è che un mezzo: una teoria adeguata. Per quanto mi riguarda io credo che esista una teoria adeguata, che essa sia quella del materialismo storico e che essa, pur avendo bisogno di una revisione critica, abbia carattere sociologico ossia, in ultima istanza, validità scientifica. Come è noto questa teoria afferma la priorità dell'elemento sociale costituito dal modo di produrre su tutti gli altri aspetti della società. Orbene, se non si confonde il concetto di produzione sociale con quelli, meno generali, di classe o di economia in senso specifico, e se non si concepisce l'evoluzione della produzione come la causa necessaria e sufficiente, ma soltanto come la causa necessaria, del divenire storico, a mio parere non si può non ammettere: a) che il modo di produrre sia davvero il fenomeno storico più generale; b) che ad esso debbano effettivamente corrispondere la dimensione e la natura degli altri fenomeni sociali (sociali in senso lato: economici, giuridici, politici, culturali ecc.).

E va da sé che se si ammettono questi concetti si può anche affermare: a) che la tendenza verso l'unità del genere umano ha la sua causa nella crescita in estensione, al di là delle frontiere degli Stati, dell'interdipendenza dell'azione umana nel campo della produzione materiale, e quindi anche nei campi politico, sociale e

culturale; b) che per questa ragione si deve ritenere che essa abbia carattere irreversibile; c) che noi possiamo precisarne il carattere storico – come scrissi altrove – nel modo seguente: «Nelle prime tappe della rivoluzione industriale la crescita dell'interdipendenza dell'azione umana si sviluppa soprattutto in profondità, all'interno degli Stati. Con la lotta liberale e democratica della borghesia contro l'aristocrazia e la lotta socialista del proletariato contro la borghesia stessa, questa fase ha prima intensificato, e poi superato, la divisione in classi antagonistiche delle società evolute. Tuttavia, a causa di questa integrazione, essa ha rafforzato contemporaneamente la divisione dell'umanità in gruppi separati costituiti dagli Stati burocratici e idealizzati, nella rappresentazione ideologica, come delle parentele di sangue o di non si sa che cosa, le "nazioni". La crescita in estensione dell'interdipendenza dell'azione umana farà saltare la divisione dell'umanità in nazioni».

Ciò equivale a dire che siamo già entrati nel corso storico che disarmerà le nazioni, unendole nella Federazione mondiale. Tra queste nazioni, così trasformate, non ci saranno gli attuali rapporti di forza, bensì dei rapporti federali, ossia giuridici. La guerra avrà fine, il diritto regnerà incontrastato. Il cosmopolitismo diventerà una componente normale dell'animo umano e assicurerà la pace. Si tratta della situazione nella quale, secondo Kant, gli uomini realizzerebbero pienamente la loro natura razionale. Cessata la legittimazione paragiuridica della violenza dell'uomo sull'uomo derivante dalla sovranità assoluta degli Stati, cioè dalla possibilità permanente della guerra e dall'uso sacro delle armi, gli istinti bestiali dell'umanità, privi ormai di mezzi di espressione, dovrebbero estinguersi.

Inquadrata esclusivamente dal diritto, la condotta degli uomini dipenderebbe finalmente solo dalla parte specificamente umana della loro natura, dalla autonomia della ragione e dalla legge morale. Nessuno considererebbe più gli altri come mezzi, ma solo come fini. Va da sé che, nell'ambito dei gruppi nei quali l'altro è una persona che si conosce o che rientra direttamente nel raggio della propria azione, questa relazione non implica solo che gli altri non vengano mai considerati come mezzi per i propri scopi (come accade necessariamente nel regime della proprietà privata dei mezzi sociali di produzione), ma implica anche che il bene degli altri venga sentito come il proprio. In altri termini, implica la comunità, che è proprio il gruppo nel quale tutti sono fini

e nessuno è mezzo nella pratica concreta della vita, esistenzialmente. Dunque anche il senso di comunità diverrebbe una componente normale dell'animo umano, e ciò lascia intravedere la formazione di una alternativa reale alla proprietà privata dei mezzi sociali di produzione e la trasformazione delle città in comunità.

Io penso che la concezione federalistica così adombrata sia quella che fornisce la coscienza del nuovo corso della storia<sup>1</sup>. Tuttavia devo ammettere che mentre alla prima conclusione (il cosmopolitismo) si giunge con il materialismo storico, ossia con una vera e propria previsione se esso è realmente una concezione scientifica, alla seconda (il senso di comunità), si giunge invece con un procedimento non scientifico, con la filosofia della storia. Ma si può fare davvero a meno, come molti ritengono, della filosofia della storia? Io credo che si debba limitare la sua applicazione a ciò che non è conoscibile scientificamente, ma credo anche che, entro questi limiti, non si possa farne a meno.

I nostri principi di condotta li deriviamo da ciò che non è conoscibile scientificamente, è un fatto. Bene, ne segue che possiamo lasciare nell'ombra queste operazioni della mente o che possiamo metterle in luce prendendole in esame, rendendole pubbliche, discutendole. Ed ecco le conseguenze. Nel primo caso, oltre ad abbandonare la morale (in senso lato) al subcosciente o alla immaginazione soggettiva, cioè all'arbitrio, ci si abitua a vedere il confine tra ciò che non è scientifico e ciò che lo è da una parte sola, quella della scienza, col rischio di estrapolarne i risultati e di cadere nello scientismo. Nel secondo caso, che è quello della filosofia della storia nei limiti della sua retta applica-

<sup>1</sup> Non essendo possibile descrivere in breve questa concezione, mi limito a darne la definizione. Il federalismo è, a mio parere, la teoria di un comportamento sociale indipendente (al pari del liberalismo, del socialismo e così via). Questo comportamento ha natura bipolare, un polo essendo costituito dal cosmopolitismo e l'altro dal senso di comunità. Ha un proprio aspetto di valore (la pace), un proprio aspetto di struttura (lo Stato federale) e un proprio aspetto storico-sociale (superamento della divisione dell'umanità in nazioni antagonistiche dopo il superamento della divisione delle società in classi antagonistiche). Come ebbi a scrivere in un volume pubblicato nel 1963 questa definizione è una «splicazione», ossia un tipo di definizione che secondo Giulio Preti (prefazione a F. E. Oppenheim, *Dimensioni della libertà*, Milano, 1963) «costituisce un potente metodo di scientificazione per tutte le scienze che vogliono esser tali, ivi comprese le scienze morali e umane».



zione, si vede invece questo confine da entrambe le parti, ossia con grande chiarezza, e non si abbandona all'arbitrio ciò che, pur non essendo conoscibile scientificamente e verificabile empiricamente, può tuttavia essere sottoposto all'esame della pura ragione.

È vero che in questo modo non si raggiungono vere e proprie certezze. Ma per quanto ne sappiamo gli uomini non possono agire che in regime di rischio e di incertezza. Ciò non significa tuttavia che essi procedano nella più completa oscurità. Essi marciano verso traguardi ben definiti, anche se non hanno la certezza di raggiungerli, e la illustrazione di questi traguardi, la filosofia della storia, è l'unico mezzo per cogliere il senso del loro cammino nonché, a ben badare, per descrivere fatti reali, se si limita la descrizione al loro procedere senza ipotizzare il raggiungimento della meta.

Il mio discorso è ormai molto lontano dal suo punto di partenza. Ma la presenza operosa nella vita di Adriano Olivetti dell'ideale della condizione umana al livello della libertà, della giustizia e della pace mi ha costretto a giungere sino all'esame della situazione di questi valori. E quando si arriva sino a questo punto forse si può davvero intravedere il significato della sua opera e forse anche affermare, come risulterebbe da quanto ho detto, che il suo traguardo non era una utopia, una terra di nessuno, ma la terra di domani degli uomini, beninteso quando si dia alla parola «domani» solo il senso problematico che può avere tra gli uomini.

In «Comunità», XIX (1965), n. 131 e, in francese, in «Le Fédéraliste», VII (1965), n. 2. Ripubblicato, con il titolo *L'«utopia» di Adriano Olivetti*, in Mario Albertini, *Nazionalismo e federalismo*, Bologna, Il Mulino, 1999.