

L'ESSERE-IN-SÉ DELLA PRASSI-PROCESSO: LIMITAZIONE ESTERNA DELL'INTERIORITÀ E LIMITAZIONE INTERNA DELL'ESTERIORITÀ¹

Jean-Paul Sartre

«Esteriorità» e «in-sé» hanno qui solo un senso relativo. Dobbiamo infatti ricordare che la prassi-processo riprende tutto in interiorità. Non solo l'in-sé (in un senso simile a quello hegeliano) può, a volte, essere almeno parzialmente dissolto nel per-sé, ma, inoltre, *in se stesso* esso agisce tramite le sue inerti relazioni di esteriorità solo perché si è prodotto in seno a un'immanenza sintetica che si richiude su di lui e gli serve da ambiente conduttore. Esso, perciò, è più o meno *unificato* nella stessa misura in cui unifica; nella stessa misura, cioè, in cui stabilisce, tra i termini di una molteplicità sinteticamente uniti, l'onnipresente unità di una reificazione.

Nella *materia lavorata*, in tal modo, l'inerte esteriorità, sotto la pressione delle sintesi passive che la informano, agisce sull'uomo e sull'umano tramite la mediazione umana. La sua efficacia deriva infatti dai bisogni (in quanto storicamente condizionati) e dalla prassi stessa. L'errore del materialismo ingenuo, come abbiamo visto, è di credere che i processi fisico-chimici *in quanto tali* condizionino l'azione e le tecniche, mentre invece, già nel rapporto univoco dell'organismo pratico con il suo campo di attività, la materialità inerte è permeata di significati umani: essa, cioè, è *già lavorata*.

L'inerzia materiale ci si presenta sempre e solo attraverso i significati che la unificano e questo, beninteso, vale per qualsiasi ambiente naturale sulla base delle determinazioni odologiche dell'estensione: vale, dunque, per ogni realtà colta a partire dall'essere-nel-mondo degli uomini di una certa epoca. Rischieremmo però di evitare lo scoglio del materialismo idealista per cadere in quello di un umanismo strumentalista se, dato il modo in cui l'inerzia ci si presenta, riducessimo tale inerzia all'essere puro e semplice di significati che la unificano, in quanto essi si pongono per sé nel mondo degli uomini.

Proprio questa è la contraddizione che oppone il realismo storico al metodo *situato*. Il primo, infatti, distingue radicalmente l'essere-in-sé dall'essere-conosciuto o dall'essere-agito (ossia dal conoscente e dall'agente); il metodo situato mette invece in luce i significati, le leggi e gli oggetti man mano che li scopre, modificandoli e modificandosi tramite essi. Entrambe le posizioni sono verità in se stesse; ognuna, senza l'altra, scivola nell'errore, passa in una delle due forme di idealismo. La nostra esperienza astratta dell'*Essere-in-sé* serve appunto a mostrare la sintesi delle due verità in una verità ontologica totalizzante.

Sarebbe infatti sbagliato credere che l'essere-in-sé della prassi-processo, in quanto sorge nell'esteriorità della Natura, debba essere considerato solo come l'assoluta esteriorità della materialità del campo pratico. Sarebbe sbagliato, in altri termini, credere che esso si riduca all'insieme delle determinazioni fisico-chimiche – o, più precisamente, all'insieme delle irreversibili trasformazioni di energia che costituiscono la storia-processo attraverso il lavoro e le lotte degli uomini e attraverso le catastrofi (inondazioni, incendi ecc.) da cui quel lavo-

¹ Estratto da Jean-Paul Sartre, *Critica della ragione dialettica*, Tomo II: *L'intelligibilità della storia*, trad. it. di F. Cambria, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2006, pp. 409-426.

ro viene, in tutto o in parte, distrutto (catastrofi che, nella loro efficacia negativa sul campo pratico, possono essere limitate dall'attività umana).

In realtà, per eliminare i significati e gli orientamenti pratici di quelle trasformazioni è necessario aver scelto una prospettiva, un punto di vista. Tale prospettiva è quella della conoscenza. Solo la conoscenza può infatti scartare sistematicamente un insieme di strutture in nome del suo diritto di selezione. Altrimenti detto: guardare l'intero Universo *dal punto di vista* di una Ragione positivista vuol dire farsi ciechi ai segni, vuol dire guardare alla vita e all'umano dal punto di vista dei minerali e degli atomi. Una conoscenza dell'umano tramite il fisico-chimico, insomma, potrebbe solo ritrovare nell'uomo quello stesso fisico-chimico.

Suo malgrado, questo atteggiamento ha il risultato di trattare i prodotti dell'artigianato e dell'industria come facevano, poco tempo fa, i fisiocrati. Se, infatti, l'*essere* dei significati è negato (o, quanto meno, è ridotto a ciò che esso appare all'interno del campo), allora la specificità dell'oggetto lavorato *in quanto tale* (cioè la raccolta della sua dispersione in una sintesi passiva e il relativo isolamento che permette ai suoi elementi di condizionarsi in un ordine prestabilito) deve radicalmente dissolversi sotto l'azione della Ragione minerale. L'insieme di quelle modificazioni è infatti reintegrato nell'immensa dispersione dell'esteriorità e i suoi condizionamenti in esteriorità bastano a spiegare la successione di quei movimenti. Certo, per produrre quel turbine locale che l'esteriorità presto dissolverà nei suoi elementi, erano necessari dei cambiamenti definiti. Ma questi stessi cambiamenti (che, nell'interiorità del campo, si definiscono come azione, lavoro), nel daltonismo della Ragione minerale sono ridotti alla loro semplice esteriorità non-significante; sono cioè ridotti a trasmutazioni che trovano la loro origine in altre precedenti trasmutazioni. Da questo punto di vista, la Storia non è che un sogno locale della materia: come *unica realtà* resta solo l'universo fisico.

Proprio per questo, tuttavia, l'essere-in-sé della totalizzazione storica non può manifestare il suo non-essere, o il suo *essere-conosciuto*, tramite la Ragione antistorica della pura esteriorità. L'essere-in-sé della prassi-processo è appunto indipendente da *qualsiasi* conoscenza: esso è certamente il limite dell'interno tramite l'esterno, ma è anche il limite dell'esterno tramite l'interiorità. Questo significa che il condizionamento della totalizzazione di avviluppo nel suo essere si produce nell'esteriorità come determinazione, da parte delle forze fisiche, di un settore dell'Universo, a partire dal quale tale determinazione è resa necessaria e possibile; ma significa anche che quella totalizzazione, interamente generata dalla concatenazione dei fattori, sorgerà come mediazione necessaria tra i fattori stessi e come loro passiva unità di sistema.

Dal punto di vista dell'esteriorità, il momento del significato è richiesto come condizione necessaria alla trasformazione del minerale in barra di ferro o in leghe di acciaio, alla liquefazione dell'aria o al tragitto di certe ondulazioni. Le condizioni fisico-chimiche rendono conto di tutto, *tranne* di ciò che, nel fisico-chimico, è la negazione dell'universalità *naturale* (ad esempio, del fatto *unico* che, in un determinato settore della dispersione materiale, l'insieme dei fattori riuniti ha prodotto la liquefazione dell'aria, conformemente alle grandi leggi fisiche e chimiche, ma *contro ogni probabilità*).

È dunque lo stesso essere-in-sé a produrre i significati che generano la sua interiorità; semplicemente, li genera a partire dall'Universo: a partire

dall'Universo un determinato settore è singolarizzato dalla comparsa della vita e la vita, tramite una prima interiorizzazione, produce in quel settore (ad esempio sulla Terra) delle modificazioni dell'ambiente che sono naturali, ma improbabili (ad esempio, modificazioni della pressione atmosferica, del tasso di ossigeno nell'aria ecc.). Quelle modificazioni naturali condizionano *una* evoluzione in interiorità, il cui profilo è anch'esso unico e, nel suo limite interno, *improbabile*.

Così, nell'esteriorità universale, vi è un insieme di mondi nel quale *i* regni viventi e *le* storie sono distribuiti in questo o in quel modo. In quell'insieme di mondi ogni avventura di vita (nel suo ritmo, nella sua accelerazione, nelle sue possibilità di andare a buon fine) è determinata in relazione a tutte le altre come *inconveniente* o come risultato di *casualità eccezionalmente fortunate*. Al tempo stesso, però, quell'insieme di mondi si realizza interamente come il destino che può inghiottire tutte le avventure e contro il quale esse conducono un combattimento dall'esito incerto.

A partire da questa universale esteriorità – a partire, in breve, da tutti gli esseri e da tutto l'Essere – la storia umana, alla punta estrema del movimento locale dell'esteriorità, si produce come *determinata in esteriorità dall'esteriore fin nel cuore della propria interiorità* (da questo punto di vista, ad esempio, fin nella distribuzione delle ricchezze minerarie che dominano la storia si ritrova l'insieme dei processi cosmici); al tempo stesso, però, la storia umana si produce anche come *determinata in interiorità, attraverso l'infinita esteriorità, da tutte le avventure della vita su altri pianeti* (se c'è vita *altrove*; se tuttavia, contro ogni verosimiglianza, il solo luogo in cui l'Universo ha prodotto la vita come sua propria interiorità locale dovesse essere il globo terrestre, anche questo sarebbe una qualificazione interna della Storia per assenza di interiorità esterna).

L'interiorità, a questo livello, resta *limite dell'esterno*, nel senso che i fini si producono all'interno della Storia, senza potere trasformare l'Universo in campo pratico né – almeno per il momento – farsi riconoscere, condividere o combattere da altri gruppi che, altrove, conducono altre storie. L'esteriorità, in tal modo, produce in esteriorità una certa interiorità che le sfugge. L'unicità di tale interiorità si mostra in esteriorità attraverso l'improbabilità delle concatenazioni che, a sua volta, produce. A partire dall'infinita e illimitata dispersione del cosmo, si genera un essere-in-sé così caratterizzato:

– il suo rapporto-ai-fini è *reale ma in sé*, in quanto il suo essere totale, come limite interno dell'esteriorità, non è un *essere-compreso*;

– i suoi *sensi*, come mediazioni reali tra i condizionamenti esterni e il loro sistematico ricondizionamento (*nella sua stessa improbabilità*), ricevono dal cosmo il loro statuto ontologico (come limite in interiorità, che separa due processi di esteriorità);

– *l'insieme delle sue relazioni immanenti* si determina, a partire dal settore originario, come indissolubilmente legato ai sensi e ai fini; si determina cioè come generatore di quegli auto-superamenti dell'Essere attraverso le nuove strutture determinate dall'interiorità – ad esempio: la mancanza, le categorie di negazione e il rischio (come messa in questione dell'unità di interiorità tramite l'universale legame di esteriorità tra tutti i processi naturali interni ed esterni all'unità stessa).

L'essere-in-sé della prassi-processo è dunque la rigorosa equivalenza fra la totalizzazione di avviluppo nell'Universo e l'Universo nella totalizzazione di avviluppo.

Poiché abitudini di pensiero profondamente e tradizionalmente idealistiche rischiano di oscurare agli occhi del lettore questa esperienza ontologica, credo che la si renderà più chiara trascrivendola per un momento (e a semplice titolo di immagine, di metafora) in termini di conoscenza *trascendente*. La maggior parte dei lettori di fantascienza cercano infatti di riprendere coscienza dell'essere-in-sé della nostra storia; le loro abitudini idealistiche li obbligano però a concepire questo essere-in-sé solo nella misura in cui esso si manifesta a un qualche Marziano (Micromega del 1958) dotato, in generale, di un'intelligenza e di un livello tecnico-scientifico di molto superiori ai nostri e che riduce così la storia umana al suo provincialismo cosmico². Per quel Marziano, dunque, o quel Venusiano, che conosce da molto tempo la tecnica della navigazione interplanetaria, noi siamo – ad esempio – una specie animale il cui sviluppo scientifico e intellettuale è stato ritardato da certe circostanze. Il Marziano (o il Venusiano) conosce tali circostanze, ha scoperto la nostra lentezza di spirito e i fattori che la condizionano: fattori che, beninteso, gli appaiono in legame con la struttura del nostro pianeta e che egli sa non esistere altrove (almeno non sul pianeta sul quale abita lui).

Nella stessa comparazione che immediatamente stabilisce tra l'uomo e gli abitanti di altri pianeti, l'extra-terrestre vede l'uomo come *prodotto cosmico* che

² Il carattere idealista della fantascienza non ha come unica origine l'idealismo borghese – cioè l'ideologia del mondo occidentale. Esso nasce direttamente da un rapporto tra l'Est e l'Ovest: in un certo modo, infatti, gli Occidentali provano inquietudine per il fatto che il mondo socialista disponga di strumenti di conoscenza che gli permettono di comprendere e di situare l'insieme e i dettagli dell'evoluzione capitalistica tra il 1917 e il 1950 (anche se, fino ad ora, il mondo socialista si è servito male di tali strumenti e anche se non possiede le conoscenze empiriche accumulate dai ricercatori occidentali nel corso di mezzo secolo). L'empirismo degli intellettuali anti-marxisti, invece, è, in origine, il rifiuto di utilizzare i principi dell'avversario; dopo un certo tempo, esso diventa una impotenza a pensare sinteticamente l'evoluzione del mondo – sia quella dell'Ovest, sia quella dell'Est. Diventa cioè, in quest'ultimo caso, un'incapacità di comprendere, e quindi di superare, coloro che lo comprendono, che conoscono cioè l'origine e il ruolo di quel rifiuto nel conflitto che lacererà il mondo e ogni società d'Occidente. Quell'impotenza è patita con inquietudine: una delle ragioni della Grande Paura americana è il confuso sentimento, in ognuno, di essere oggetto della Storia di cui i Sovietici sono il soggetto. Da qualche mese ci si accorge anche all'Est che si è fatta la Storia nelle tenebre e che l'uomo socialista non si conosce: questa inquietudine è però di ordine ben diverso. Pur non conoscendosi ancora, l'uomo delle democrazie popolari, almeno, non ha perduto gli strumenti intellettuali: basta che riprenda a farne uso. Finché non l'avrà fatto, potrà dire (e sarà vero) che oggi non c'è alcun gruppo che abbia coscienza di se stesso e degli altri gruppi più di quanta ne abbia lui; potrà dire, in breve, che la Storia resta quello che è da cinquant'anni: un combattimento di neri in un tunnel! Essa, certo, è anche un immenso progresso nella presa di coscienza, ma questa contraddizione gioca comunque a favore dei gruppi socialisti. L'uomo socialista, insomma, potrà riconoscere che la Storia presente si fa nel non-sapere; questa constatazione, tuttavia, qualsiasi tumulto e qualsiasi rivolta susciti, non ha niente in comune con il sentimento tanto frequente nelle società borghesi: loro ci pensano, loro hanno gli strumenti e noi non li abbiamo. Su questa strana situazione (ci sono dei gruppi la cui oggettività è nelle mani dei loro nemici) sono stati fatti sogni inquieti. In gran parte, proprio tali sogni hanno orientato i romanzi di anticipazione scientifica (la cui origine ha molte altre fonti, che però qui non ci interessano) verso quell'idealismo che, per lo più, li caratterizza e che mostra degli uomini visti da contro-uomini (cioè da uomini fatti in modo diverso: più potenti, più lucidi, ma, in generale, malvagi).

ha in sé le particolarità della sua provincia (ad esempio l'assenza di certe sostanze altamente necessarie all'attività cerebrale e nervosa). Le differenze di costituzione fisiologica e di storia, il diverso grado di sviluppo ecc. non impediscono certo che egli ci comprenda nella nostra realtà pratica come individui che fanno in comune una storia. I fini particolari che noi perseguiamo, tuttavia, gli resteranno per lo più estranei – i nostri piaceri estetici, ad esempio, se egli ha sensi diversi dai nostri. Definerà dunque i nostri fini in exteriorità, senza privarli del loro carattere di fini, ma senza poterli condividere; noterà semplicemente che gli abitanti di questo pianeta sottosviluppato hanno certi comportamenti orientati verso certi obiettivi e che certi sistemi di opinioni sociali o di valori condizionano la gerarchia delle nostre preferenze.

Non condividendo i nostri fini particolari, l'extra-terrestre tematizza in ogni caso la nostra *prassi* come *exis*; dice, ad esempio: gli uomini amano le bevande alcoliche. Il *tratto* così inciso non ha più niente a che vedere con l'evidenza che accompagna la comprensione, da parte di un uomo, dei fini di un altro uomo; rinvia invece alla fatticità *cosmica*, cioè al fatto che una certa penuria cosmica (assenza di determinate sostanze o presenza di elementi negativi) ha prodotto questo mezzo-fiasco: l'uomo³.

Allo stesso modo, d'altra parte, per quel Marziano, prodotto di un'alta civilizzazione industriale, l'interminabile storia del nostro continuo arrancare verso un livello che Marte ha superato da tre secoli ha la doppia determinazione di una pratica (qualcosa che *si fa*) e di un *dato di fatto* (conoscendo i condizionamenti storici, il Marziano può infatti vedere i freni che impediscono agli uomini di progredire più in fretta). La nostra storia ritardataria e provinciale, nel suo cosmico condizionamento di exteriorità, gli sembra dunque contenere in sé anche una *forza negativa* (che egli scopre in interiorità e per comparazione, ma che non è altro se non la pura assenza di ciò che, su Marte, è presenza favorevole). Allo stesso modo, ciò che in nessun caso, nell'interiorità della storia umana, può essere preso per una determinazione *reale* – ad esempio l'ignoranza di exteriorità – diventa per lui una qualificazione sostanziale della prassi-processo.

Per «ignoranza di exteriorità» (ne ho già parlato altrove⁴) intendo ad esempio il fatto che, in una determinata epoca, in funzione dello sviluppo positivo della tecnica e della cultura, una determinata società si trova ad un determinato livello scientifico *e non ad un altro*. Come ho detto, la parte della frase sottolineata (*e non ad un altro*) non può in alcun caso essere considerata, in interiorità, come riferita a una reale condizione di ritardo, a un fattore di freno attivo o negativo (non è *per mancanza di aerei* che Napoleone ha perso la battaglia di Waterloo). Quando però si mostra ad un agente esterno che *sa* ciò che noi ignoriamo, quella stessa ignoranza diventa una profonda opacità, un ottenebramento intellettuale, una negazione di interiorità al cuore della nostra vita. La trasformazione è *reale* poiché se – come nelle guerre coloniali del XIX secolo – gli indigeni *ignorano* l'uso delle armi da fuoco e *non sanno* fabbricarle, quell'ignoranza, nel rapporto di reciprocità antagonista, è costituita dalle truppe coloniali come *inferiorità pratica dell'altro*.

³ Va da sé che lascio al Marziano la responsabilità di questa definizione dell'uomo in interiorità di exteriorità.

⁴ Cfr. J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, Tomo I: *Teoria degli insiemi pratici*, Libro I, Sez. B, trad. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 228. (N.d.t.)

Per il Marziano della fantascienza (che voglia conquistare o pacificare la Terra), sia che lo aiuti a sottomettere gli uomini, sia che impedisca agli uomini di comprenderlo, la nostra ignoranza diventerà *la determinazione di ciascuno di noi rispetto alla cultura di Marte*: sarà quindi una particolarizzazione negativa. Allo stesso tempo, quel viaggiatore interplanetario – come molti autori ci hanno raccontato – ha fatto dello spazio interstellare (compresa la Terra) il proprio campo pratico e perciò sa che siamo minacciati da un cataclisma cosmico (che i Marziani sono in grado di evitare già da molto tempo). Vedendo la nostra storia provenire dal limo terrestre e trarre da quella melma le sue particolarità cosmiche e le sue negazioni, egli la coglie come *anacronistica* in considerazione del pericolo che la minaccia, della collisione che può annientarla e che la Terra non ha ancora i mezzi per evitare.

Se la catastrofe è a lunga scadenza, il Marziano ci vede imbarcati in una corsa contro la morte: vinceremo noi? Qui la previsione si ferma anche per un Marziano, poiché la questione si regola *anche* in interiorità: la Storia determina da sé la propria accelerazione. Resta il fatto che il testimone può *particolarizzare* quella fragilità essenziale che è propria di tutte le storie: nel *nostro* caso, essa si costituisce come un rapporto ancora indeciso con un rischio che ignoriamo. Questa fragilità individualizza la nostra avventura a partire dal cosmo e, per sempre, noi saremo coloro che periranno insieme a tutte le loro cose in quella collisione interplanetaria, oppure coloro che sapranno sopravvivere.

Il mito del Marziano rivela così tutta una storia in esteriorità, fatta di trappole, di insidie, di possibili o sicure relazioni con altri organismi pratici abitanti altri pianeti. Questa storia in esteriorità rivela come quel carattere *umano*, che spesso e volentieri noi prendiamo, in esteriorità, come la cifra dell'universale, sia un'idiosincrasia prodotta dal cosmo stesso (in quanto l'insieme delle forze che lo attraversano ha costituito *questo* settore di esteriorità). Tutta una storia *esteriore*, quindi, unificandosi tramite la ri-assunzione di tutte le conseguenze prodotte *all'interno* di quella storia, si costituisce e *ci* costituisce come *individui cosmici*.

Se ora lasciamo il Marziano nel ripostiglio degli attrezzi, quel mito, nella sua puerilità, ci ha reso almeno un servizio: abbiamo infatti compreso che l'essere-in-sé della prassi-processo è il fondamento di ogni possibile oggettività della nostra storia, per un testimone esterno alla specie umana. Resta comunque il fatto che l'uomo *non può* costituirsi come un testimone di tal fatta⁵; se accresce le sue tecniche e il suo sapere, sviluppa anche il sapere e le tecniche di tutti, cosicché il cerchio dell'interiorità non viene oltrepassato: lo Sputnik allarga il campo pratico, ma non ne esce. Naturalmente, inoltre, il punto di vista del Marziano, quale che sia la sua scienza dell'Universo, è una particolarizzazione e una messa in prospettiva di certe relazioni; la scoperta compiuta è una *situazione*: essa, cioè, rivela tanto il Marziano tramite gli uomini quanto gli uomini tramite il Marziano.

L'essere-in-sé oltrepassa la conoscenza che può averne il Marziano; il suo carattere fondamentale è, infatti, di essere il centro particolare di infiniti rapporti con tutto l'Universo. Così, ad esempio, certi fini umani sono definiti

⁵ Sull'impossibilità per l'uomo di costituirsi come testimone di se stesso è interessante leggere i dialoghi di Frantz con il XXX secolo nei *Séquestrés d'Altona* (Gallimard, Paris 1964), che Sartre stava scrivendo nello stesso periodo. (N.c.f.)

dall'abitante di Marte come fini oggettivi, ma estranei: egli infatti non li condivide. Ma i fini della prassi-processo, nel loro essere-in-sé, *non sono né interni né estranei*, non partecipano né solo alla *exis* né solo alla prassi (a titolo di obiettivi immanenti).

Proprio perché la nostra esperienza si rivolge alle condizioni dell'Essere e non a quelle del Conoscere, potremmo anche dire così: nella indistinzione stessa del loro statuto ontologico, i fini della prassi-processo sono sia immanenti sia trascendenti. Sono *trascendenti nell'immanenza*, perché il carattere di fini non-condivisi rinvia necessariamente all'agente che *non condivide*. Il loro essere-in-sé, fondando la loro permanente possibilità di non essere condivisi, è la semplice affermazione ontologica dei fini stessi: per il semplice fatto di sorgere nell'Universo, essi vanno al di là di ogni relazione immanente con il gruppo o con l'insieme sociale che li ha posti. Al tempo stesso, i fini della prassi-processo sono *immanenti nella trascendenza* perché – indipendentemente dal fatto che siano o no *conosciuti* da un testimone, indipendentemente dalle riserve o dal rifiuto che tale testimone, se esiste, può manifestare – il loro rapporto interno con l'agente resta impresso nell'affermazione ontologica della trascendenza, come mediazione richiesta tra una certa serie di trasformazioni fisico-chimiche e un certo sistema di trasmutazioni energetiche che ne deriva. Questo rapporto rappresenta la struttura irriducibile dell'atto, il momento oggettivo della prassi come *necessità della libertà*.

Con questo vogliamo dire che i risultati sistematizzati (e provvisoriamente isolati) delle semplici trasmutazioni *naturali* non potrebbero né realizzarsi (improbabilità) né conservarsi (pressione delle forze universali), se la prassi-*exis* non esistesse: se non esistesse cioè sia come essere costituito a partire dall'Universo (qualificato e limitato dalle altre storie), sia come superamento creatore e regolatore dell'essere esterno in se stesso.

La nostra esperienza dei limiti, con la sua mira a vuoto, mostra così nell'essere-in-sé la presenza dell'infinita dispersione cosmica come assoluto condizionamento della storia umana da parte delle forze

universali della non-storia. Ci mostra inoltre la presenza della molteplicità delle storie non-umane come limite in exteriorità e come relazione esterno-interno (possibilità di essere, un giorno, nel campo di un'altra specie che modifica a priori *l'oggetto umano*). Al tempo stesso, tuttavia, la nostra esperienza ci mostra anche la realtà trascendente (e non più per-sé, ma per-l'uomo) della trasmutazione di energia orientata da un obiettivo futuro: ci mostra cioè la struttura teleologica di alcuni settori del cosmo.

Questo non significa *né* che quei settori teleologici siano stati approntati e definiti a priori da un agente (il che sarebbe assurdo e ci riporterebbe alla teologia), *né* che nella «Natura» (nel senso in cui la intende Engels) ci sia un principio teleologico, anche solo embrionale: questo (l'ho già detto), come contenuto interno e materiale della nostra esperienza a vuoto dei limiti in exteriorità, non può essere né affermato né rifiutato. Che si manifesti la struttura teleologica di alcuni settori del cosmo significa invece qualcosa di più semplice: consideriamo un settore le cui principali caratteristiche permettano la vita e nel quale la vita, per un embrione di circolarità, modifichi continuamente quelle caratteristiche (anche solo nelle forme più elementari e, magari, solo per azione della selezione di sostanze nutritive, della combustione, della produzione di rifiuti ecc.); in un settore di questo genere bisogna ritenere assolutamente reale la comparsa di

organismi pratici, che costruiscono strumenti con la loro propria temporalizzazione; bisogna dunque ritenere assolutamente reale che il settore venga trasformato dai rifiuti prodotti e, soprattutto, che quegli organismi, generando sistemi fisico-chimici *improbabili*⁶, siano più o meno permeati dalla circolarità di tali sistemi.

La struttura teleologica (*e quindi la Storia*, almeno nel campo di penuria) non è solo una relazione interna dell'organismo con i propri fini: è, in certi settori, il limite interno di interiorità dell'essere esteriore. Nella indistinzione dell'Essere, l'esteriorità di dispersione produce quell'interiorità (o almeno la rende possibile), sprofonda in essa per trasformarla in luogo pubblico del mondo; battuta da tutti i venti cosmici, costituisce il proprio destino attraverso la sua sempre revocabile *tolleranza* e costituisce se stessa come il fattore universale *del di fuori* dell'idiosincrasia storica. Parallelamente, l'esteriorità di dispersione è interamente *segnata in interiorità* da questi stati di fatto: il controllo, i condizionamenti orientati, le sintesi passive e i feedback come limiti interiori dell'esteriorità.

Non è vero che l'avventura umana sia, da questo punto di vista, un'avventura della Natura (o dell'Universo), come troppo spesso si ripete: affermarlo significa confondere il settore della nostra azione e la sua interiorizzazione (campo pratico) con quell'infinita dispersione in esteriorità che noi, falsamente, unifichiamo in un significato con la parola Universo⁷. Ci si deve invece limitare a dire (come ogni realismo esige) che l'essere-in-sé dell'attività umana, anche ricollocata nella polvere dei mondi, è, *nel suo settore e al suo posto*, un assoluto. Che ci siano o meno altre molteplicità pratiche, la storia dell'uomo resiste alla sua determinazione in esteriorità, resta come centro assoluto di un'infinità di nuove relazioni tra le cose.

Possiamo ora comprendere che il movimento della nostra esperienza, benché ci abbia fornito dei significati formali, è opposto a quello dell'idealismo hegeliano: l'essere trascendente della Storia è l'essere-in-

sé che, senza modificarne la struttura teleologica, assimila l'essere-per-sé d'interiorità, diventando l'essere-in-sé di quell'essere-per-sé. Ogni azione umana individuale o comune, quali che siano i suoi partecipanti e indipendentemente dalla coscienza che essi hanno del loro atto e del suo significato nell'interiorità del campo pratico (quale che sia, insomma, la sua struttura di riflessione su se stessa nell'interiorità), deve infine sprofondare nell'idealità, nel sogno, nell'epifenomenismo, oppure prodursi nell'esteriorità (e come prodotto dell'esteriorità) nell'assoluta solitudine dell'essere-senza-testimone, *con* le sue strutture immanenti e riflessive.

Il per-sé trae infatti il suo in-sé dalla propria assoluta realtà: la riflessione della prassi su se stessa è umana, pratica e situata *in interiorità*; poiché tuttavia è prodotta nella temporalità decompressa della dispersione universale, in rela-

⁶ Improbabili rispetto alle trasformazioni puramente fisico-chimiche. Più o meno probabili – o assolutamente certi – rispetto all'insieme delle molteplicità cosmiche delle galassie, se esistono: un sapere che fosse in grado di estendersi fino ad esse potrebbe stabilire quali possibilità ci siano, per degli insiemi pratici, di passare per i diversi momenti della nostra storia. Pertanto, un sapere del genere potrebbe aumentare l'integrazione dei limiti di interiorità con l'esteriorità e viceversa.

⁷ Il che non vuol dire nemmeno che ci sia un pluralismo: questo presupporrebbe infatti una pluralità di unità comunicabili.

zione a trasformazioni cosmiche che, per suo tramite, diventano fattori trascendenti di una storia, la sua realtà le sfugge. I suoi strumenti di comprensione vengono infatti dall'interno e i limiti che la determinano le vengono per principio dalla zona di exteriorità *ignorata, fuori dall'attenzione pratica*. Poiché inoltre la sua temporalizzazione d'interiorità, realizzandosi in un settore di exteriorità, senza neanche sospettarlo costituisce a distanza alcuni fatti esterni come suo destino, essa si costituisce con le sue qualità e con il suo destino a partire da quei fatti.

Questo *gelo* delle strutture viventi di interiorità a partire dall'essere esterno e come affermazione di quell'essere esterno, può venire colto dal di dentro, a proposito delle esperienze che ho citato, come *il nostro stato di abbandono*. In exteriorità però esso si presenta solo come *l'affermazione di quelle strutture* e, al tempo stesso, come la loro limitazione a partire da un essere esterno che le supporta e le riduce a *essere* ciò che sono per sé *solo* attraverso *ciò che ignorano di sé*. La prassi-processo, in altri termini, ha lo statuto ontologico dell'*essere-assoluto* sotto le sue determinazioni e in exteriorità, nella misura in cui il suo essere sfugge fundamentalmente alla pratica e alla conoscenza degli uomini: nella misura in cui cioè esso è fundamentalmente il di fuori del di dentro. Si sarà certamente capito che non c'è niente di misterioso, niente di irrazionale nel fatto che la prassi non sia in grado di tematizzare se stessa. La conoscenza pratica può svilupparsi, può estendersi a tutto; se però deve *realizzarsi*, allora deve necessariamente comportare un'ignoranza fondamentale: quella dell'esteriorità della propria interiorità⁸.

Poiché tuttavia questa trascendenza ontologica non è *oggettivata*, essa non è neppure in questione per gli agenti, se non come limite astratto della loro possibilità di azione colta a partire dalla morte o da circostanze che le sono legate. L'*oggettivazione* sarebbe infatti la localizzazione pratica della specie umana ad un certo grado di sviluppo, nel campo pratico dei Marziani (o di altri) che scoprissero i nostri limiti e i nostri condizionamenti *mettendoli in opera come strumenti* per asservirci o per distruggerci. Partendo da questa situazione, la prassi degli uomini comporterebbe come urgenza vitale e come obiettivo prioritario la scoperta dei nostri condizionamenti cosmici per agire su di essi e sottrarli all'azione nemica.

Ritroviamo così la fantascienza, ma ritroviamo anche un carattere descritto a proposito delle azioni antagonistiche. Poiché quella oggettività – sempre parziale, del resto – non è mai data (almeno non più delle minacce reali o possibili che vengono dalle forze cosmiche), la trascendenza dell'essere-in-sé riconduce la prassi-processo all'interiorità come *sua realtà pratica*. L'assoluto di exteriorità, come limite necessario e come non-sapere, rinvia all'assoluto d'interiorità: esso è ciò di cui, a priori, noi non possiamo tenere conto. Quand'anche avessimo la conoscenza di questo o quel disastro che dovrà sterminare la specie tra cento o mille anni, le urgenze propriamente umane e storiche della situazione presente non cambierebbero in nulla: per gli uomini di oggi, sarebbe comunque necessario vivere, mangiare, lavorare, lottare contro lo sfruttamento, contro l'oppressione e contro la colonizzazione. Le lotte attuali,

⁸ Tranne a titolo retrospettivo (in una certa misura e in circostanze che vedremo): è una delle strutture astratte di ciò che abbiamo chiamato il senso. [Cfr. *infra*, pp. 507 ss., l'Appendice intitolata *L'evento storico*. (N.d.t.)]

infatti, non hanno origine da *principi teorici* o da *valori* (principi e valori che la morte così prossima dell'umanità potrebbe mettere in questione), ma – direttamente o mediamente – hanno origine dall'assoluta urgenza dei bisogni.

Questo, d'altra parte, fa comprendere ancor meglio l'assurdità dell'ipotesi avanzata: la futura catastrofe, infatti, potrebbe essere una *conoscenza pratica* (potrebbe cioè agire sugli uomini e trasformare la loro azione) solo se l'insieme dei progressi scientifici e tecnici permettesse già di acquisirla. Tali progressi, tuttavia, non potrebbero avere luogo senza un allargamento del campo pratico (viaggi interplanetari ecc.) e le nuove urgenze potrebbero manifestarsi solo all'interno di una totalizzazione di sviluppo modificata dallo sviluppo della nostra potenza e dal conseguente cambiamento dei nostri obiettivi e delle strutture interne degli insiemi sociali. Il rapporto attuale di una minaccia sconosciuta con la nostra storia è infatti esteriore e univoco: esso qualifica la totalizzazione in corso *dal di fuori*, le assegna magari un destino *dal di fuori*, ma la realtà pratica della nostra azione non può determinarsi in funzione di quella minaccia. E questo non solo perché la ignoriamo (il che sarebbe un fattore negativo d'esteriorità), ma soprattutto perché il tessuto positivo della nostra prassi-processo si è ordito in modo tale da non lasciare a quella minaccia alcun posto come condizione della prassi nell'interiorità del campo pratico.

Queste osservazioni, lungi dal costituire la prassi in interiorità come un epifenomeno, le restituiscono la sua realtà assoluta; tale realtà si iscrive, ad un tempo, nell'immanenza del campo e nell'essere-in-sé. Nell'immanenza, infatti, quale che sia il suo profilo in esteriorità, quell'azione, presa nel suo insieme, non può essere altro da ciò che è (e questo non pregiudica la questione delle possibilità interne). L'insieme delle circostanze anteriori, cioè il settore originario e l'insieme delle azioni deviate che da lui sono nate, condiziona infatti il corso della Storia, la sua velocità, i suoi ritmi, il suo orientamento, la successione regolata dei suoi obiettivi. È la prassi stessa che, superando tali condizioni, fa in modo che ci sia *una* storia in quel settore; senza la realtà della prassi-processo sarebbe impossibile anche solo concepire la realtà interna ed esterna di combinazioni materiali inerti e improbabili (macchine ecc.).

Inversamente, l'interiorità è essa stessa struttura-limite dell'essere-in-sé. Come abbiamo visto, questo significa che la finalità, come struttura assoluta dell'essere-in-sé e come *ragione* dell'unità passiva delle combinazioni improbabili, comporta l'interiorità come suo ambiente immanente. La finalità infatti, anche considerata nel suo essere trascendente, si costituisce come superamento-svelamento di un insieme di circostanze materiali a partire da un bisogno; si costituisce, inoltre, come chiarimento di tale insieme e della finalità stessa a partire dalla determinazione di un obiettivo futuro. Anche nell'in-sé, quindi, l'immanenza è mediazione tra due stati trascendenti. Ma l'essere-in-sé della prassi-processo, che è limitazione esteriore della prassi-processo stessa, si produce anche come limitazione interiore dell'esteriorità. Dal punto di vista della conoscenza, questo significa che un Micromega può cogliere l'interiorità dell'esteriore come senso e come limite del processo considerato, ma non può comprendere in interiorità il movimento di quella storia se non rendendosi *interno a essa* (posto che ne abbia i mezzi).

Tale osservazione consente di iniziare a tematizzare e a stabilire il significato *ontologico* del limite *interno* come frontiera dell'esteriorità. Questo significa che quella interiorità si produce nell'in-sé come limite della dispersione, come

sintesi passiva, come unità dei sistemi prodotta e conservata, come relativo isolamento di un insieme materiale; significa, inoltre, che questi caratteri dell'in-sé si realizzano in esso come estranei e come risultati di un superamento riflettente e conservatore che, nella fragilità stessa della sua temporalizzazione, si afferma nella sua indipendenza come *insuperabile autonomia della mediazione*. In altri termini: l'interiorità, come mediazione-rottura tra gli stati e le trasmutazioni, è di per sé il limite del suo essere-in-sé, nella misura in cui, nel quadro di tale essere, l'interiorità *non è ma si interiorizza*; la totalizzazione è un momento del processo, ma è un momento eterogeneo, nella misura in cui, lungi dall'essere (anche solo come totalità), essa *si totalizza*. L'essere-in-sé è ovunque, transita in tutto e, in un certo modo, irrigidisce tutto; esso però è limite di se stesso nella misura in cui, nel momento della mediazione, la legge di tale essere è di *farsi*.

Si può comprendere questa distinzione attraverso un'immagine: se, passando per la strada, vedo tutte le mattine una commessa che spazza l'ingresso del medesimo negozio con i medesimi gesti, il suo atto diventa *exis* e, attraverso tale *exis*, io intravedo il suo essere-di-classe. Quella *exis* e quell'essere-di-classe, tuttavia, benché reali, possono realizzarsi in quella commessa e per quella commessa solo attraverso il superamento riflettente della prassi. Ciò che vale per questi caratteri ancora umani dell'Essere (la prassi come interiorità e senso della *exis*), lo ritroviamo anche al livello dell'Essere assoluto: è semplicemente l'in-sé che si richiude sul per-sé e lo trattiene in sé come suo limite interno, limite che può essere vissuto solo nel movimento di una temporalizzazione pratica.

Bastano queste osservazioni a mostrare che l'essere-in-esteriorità, lungi dal trasformare l'interiorità in un sogno, le garantisce la sua assoluta realtà. L'essere-in-esteriorità produce infatti nella dispersione universale la totalizzazione pratica come ciò che impone alle cose (ossia a certi elementi del settore) l'unità dei suoi fini; produce cioè la totalizzazione pratica come ciò che *dà senso* grazie alla sua stessa funzione e che *non ha senso* (né significato) se non nella sua interiorità, per gli agenti – benché la sua struttura di mediazione per superamento riflettente sia inscritta nell'essere-in-sé come determinazione astratta.

Nel momento in cui vi è una storia, la molteplicità pratica attraverso la quale (e per la quale) quella storia esiste si trova definita e situata dal campo che essa determina. Certo, ciascuno degli obiettivi che quella storia persegue si trova definito in esteriorità dall'intero Universo; tuttavia, affinché tale definizione trascendente possa avere luogo, occorre che quell'obiettivo medesimo sia prodotto in un rapporto di assoluta immanenza come futura determinazione del bisogno (il suo appagamento) tramite i mezzi di bordo e in base ai dati di fatto che caratterizzano la situazione.

Parimenti, dal punto di vista ontologico, bisogna senza dubbio considerare che ogni agente, nei suoi bisogni come nelle sue strutture pratiche, è il prodotto di un'infinità di circostanze materiali che travalicano la Storia, la preistoria, la storia naturale e la stessa geologia. Nel confronto reale che può sempre istituirsi con altre forme di vita su altri pianeti, tali circostanze hanno prodotto l'agente *così com'è e solo così*; in quanto insieme materiale dato, a partire dal quale si può risalire all'infinito nel tempo fisico, esse hanno già costituito i caratteri organici dell'agente, i suoi mezzi d'azione ecc. come deviazione fondamentale di ogni prassi possibile.

Poniamo che, risalendo il corso del tempo fino alle sue origini più remote, attraverso la «storia della Terra» e delle specie, si possa ricostruire la specie umana con i suoi tratti distintivi (non solo rispetto agli animali inferiori, ma anche rispetto agli altri possibili organismi pratici), con i suoi sfalsamenti pratici e con le sue derive. Anche in questo caso, tuttavia, niente potrebbe evitare che quei caratteri si producano come *caratteri pratici* attraverso l'azione che li strumentalizza superandoli verso il proprio obiettivo. Tale azione, utilizzando quei caratteri pratici, decide della deriva che essi le faranno subire, a partire dallo scopo e in relazione a esso. L'essere della materia operata esige quel salto fuori dall'Essere verso l'Essere, che è la prassi stessa come interiorità. La possibilità di trovare dal di fuori i propri limiti e l'essere-determinato che quei limiti le conferiscono a partire da tutto si dà alla prassi solo nella misura in cui, per se stessa, la prassi costituisce i propri limiti interni a partire dal superamento delle circostanze precedenti.

Tale è dunque l'essere-in-sé della totalizzazione di avviluppo, in quanto gli agenti della Storia lo prendono di mira dall'interno: esso è ovunque; è la profondità infinitamente infinita di quella totalizzazione. La profondità della totalizzazione è infatti l'Universo, il quale condiziona dal di fuori la totalizzazione tramite un'infinità di relazioni e, proprio per questo, spinge all'estremo la sua idiosincrasia. L'essere-in-sé della totalizzazione di avviluppo si produce sia come limite esterno della spirale, della deviazione e del futuro che la rivela, sia come la specificazione radicale di quella deriva e del suo senso tramite la sua improvvisa apparizione in un settore definito del mondo – e, tramite quel settore, nel mondo intero – come essere-in-mezzo-al-mondo. L'essere-in-sé della totalizzazione di avviluppo è dunque sia la deviazione nella sua relazione con la Storia da cui è prodotta e che essa stessa produce, sia l'abbandono come l'essere-altro di quella finalità assoluta in un universo indifferente ai suoi fini.

Tutto questo, beninteso, rinvia l'assoluto della storia umana (o di *ogni* storia) all'interiorità: l'abbandono, in altri termini, crea l'assoluto dell'interiorità, fonda cioè l'essere-immanente di tutti i fini storici. Allo stesso tempo, esso attraversa tutta l'interiorità, è ovunque: l'essere-in-esteriorità è ciò che costituisce la forza delle nostre braccia, la nostra fatica, la continua inerzia delle sintesi passive, la nostra molteplicità e, infine, i nostri scarti e le nostre derive. Noi però non ne facciamo esperienza reale, né come limite esterno dell'interiorità, né come inerzia onnipresente che attraversa l'immanenza. Scopriamo la materialità inanimata lavorandola, nel nostro campo pratico, come mediazione tra l'uomo e gli oggetti del suo desiderio, come mediazione tra gli uomini, *già agita* da uomini la cui inerte materialità è già integrata dalla sintesi organica e superata dall'atto o suscitata dall'impotenza seriale (anche umana) nel pratico-inerte.

La realtà della totalizzazione dipende dunque dalla presenza di questi due assoluti e dalla loro reciprocità di avviluppo.