

PROSPETTIVE DI RICERCA SULLA PARTE TERZA DE *L'INTELLIGIBILITÀ DELLA STORIA* DI J.-P. SARTRE

Florinda Cambria

Materia e dialettica

Nel secondo tomo della *Critica della ragione dialettica* (*L'intelligibilità della storia*), riprendendo questioni già annunciate nel primo (*Teoria degli insiemi pratici*), Sartre svolge un percorso mirato a ripensare i fondamenti e l'efficacia del materialismo dialettico marxiano come metodo ed esercizio di comprensione della storia in quanto prassi¹ (o totalizzazione²) in corso. Punto centrale della riflessione sartriana è la constatazione che anche il comprendere è una prassi, sicché il lavoro critico avrà come primo obiettivo quello di vagliare le condizioni di possibilità entro le quali una prassi (storica) può sensatamente assumere come proprio oggetto altre prassi (storiche) che sono, al tempo stesso, il suo campo d'azione. In altri termini: poiché ogni prassi è determinata dalle condizioni materiali in cui si svolge, il materialismo dialettico, se non vuole cadere in un cieco dogmatismo autoreferenziale, deve comprendere anche se stesso come prassi tra le prassi. Esso diviene così un *materialismo dialettico situato*. È noto che, per Sartre, la parola «situazione» non indica solo il modo in cui una prassi si colloca entro il proprio campo, ma descrive anzitutto il rapporto di costituzione reciproca *tra* la prassi e il campo. Ciò significa che, in quanto situato, anche il materialismo dialettico dovrebbe infine riconoscersi come fatto storico tra i fatti storici, come prassi costituita in relazione al campo pratico in cui si esercita, «storicizzando» anche se stesso e così «relativizzandosi».

La domanda intorno alla *intelligibilità della storia*, che risuona nel sottotitolo del secondo tomo della *Critica*, mostra così tutta la sua complessità: a quali condizioni è possibile, se è possibile, una comprensione dialettica della storia che non dimentichi lo statuto pratico del fare umano e quindi anche del proprio fare comprendente?

Lasciando incompiuta la redazione della *Critica*, Sartre non fornisce una risposta definitiva a questa domanda cruciale. Tuttavia, le parole lapidarie su cui il testo si interrompe risuonano come un monito sospeso e come un rovello, di cui il lettore non può non farsi carico e che impone almeno un tentativo di interpretazione. Scrive dunque Sartre:

La dialettica appare come ciò che vi è di veramente irriducibile nell'azione. [...] L'azione afferma il suo statuto ontologico di sintesi temporalizzante che si unifica unificando e per unificarsi, e che non si

¹ «Prassi: progetto organizzatore che supera condizioni materiali verso un fine e che, tramite il lavoro, si iscrive nella materia inorganica come rimaneggiamento del campo pratico e riunificazione dei mezzi in vista di un fine» (definizione tratta dal *Glossario* approntato dalla curatrice dell'edizione francese – A. Elkaïm Sartre – e ripreso nella edizione italiana, in J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica. II. L'intelligibilità della storia*, trad. it. a cura di F. Cambria, Christian Marinotti, Milano 2006, p. 573).

² «Totalizzazione: lavoro di sintesi e di integrazione a partire da circostanze determinate e in funzione di un obiettivo; la totalizzazione definisce la prassi stessa» (ivi, p. 575).

lascia mai definire dal risultato che ha appena ottenuto, qualunque esso sia³.

Come è evidente, si tratta di un'affermazione che sembra apertamente contrastare con l'istanza di un materialismo dialettico *situato*. Se infatti la dialettica stessa non è che una figura della prassi, in che senso può venire assunta come «ciò che vi è di veramente irriducibile nell'azione»?

Tale irriducibilità può essere intesa solo a condizione di sottoporre il materialismo dialettico a una torsione che disponga le nozioni di dialettica e di materia in una prospettiva antidogmatica, lontana sia dai canoni della tradizione storicistica sia da quelli della tradizione materialistica. Per Sartre, infatti, la dialettica è un movimento di articolazione pluridimensionale a molteplici epicentri reciprocamente determinantisi per via negativa, ossia differenziale e conflittuale. La peculiarità di questa reciproca determinazione è la *permanenza operativa del negato* come deviazione dello stesso movimento negativo. Così, ad esempio, le condizioni del campo pratico, che vengono modificate in vista di un fine, modificano a loro volta l'orientamento della prassi che le ha modificate. Le differenze, in altri termini, non possono essere tolte; sicché l'irriducibilità della dialettica è da intendersi come irriducibilità delle relazioni differenziali e del loro proliferare. L'irriducibilità della dialettica, insomma, coincide con l'impossibilità della sua chiusura.

Per altro verso, se la materia venisse intesa come puro dato inerte, come consistenza esterna che prescinde dalla relazione con la prassi, allora il materialismo dialettico potrebbe solo descrivere l'azione umana come reazione alla datità del mondo, come adattamento pratico alle condizioni ambientali. Assai diverse risultano invece le sue possibilità di comprensione se si rammenta che l'esteriorità della materia non è mai altro che il risultato di una esteriorizzazione già accaduta, ossia il correlato di una prassi oggettivata, di una relazione dialettica preliminarmente instaurata (mediante interiorizzazione dei dati di un campo). Fra esteriorità ed interiorità⁴, nella prospettiva della pratica, vige infatti un legame di interiorità (o – dice anche Sartre – un legame di immanenza). In tal senso non è possibile affermare che la materia abbia, in sé, una consistenza separata, di contro alla prassi o come movente della prassi. La questione che per noi si pone è invece la seguente: qual è la materia della dialettica? Di che la dialettica è fatta?

Abbiamo detto che la dialettica è concretamente fatta di relazioni tra molteplici epicentri. Questi epicentri non preesistono alle relazioni, ma si costituiscono in esse e per esse. La materia della dialettica coincide allora con la concretezza polimorfa e plurale della prassi stessa in quanto intreccio relazionale. O, in altri termini: la dialettica è fatta dal fare; il fare è la materia della dialettica.

La materia perde così la connotazione di datità inerte e assume il senso di supporto dinamico di tutte le oggettivazioni: supporto dinamico, ossia prati-

³ J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica. II. L'intelligibilità della storia*, cit., p. 504. D'ora in avanti i numeri di pagina da cui sono tratte le citazioni di questo testo saranno segnalati tra parentesi, subito dopo la citazione stessa.

⁴ «Esteriorità e interiorità: questi termini non sono da prendere nella loro accezione puramente spaziale: in un insieme vi è legame di interiorità tra ciascun elemento come definito e modificato dalla sua appartenenza a tale insieme; vi è invece legame di esteriorità per gli elementi che coesistono in modo inerte» (definizione tratta dal *Glossario*, cit., p. 572).

co, ossia relazionale, ossia dialettico. Dialettica e materia non sono più i poli già costituiti tra i quali si svolgerebbe la prassi, ma coincidono con il mobile accadere della prassi medesima. In quanto supporto di tutte le relazioni pratiche (anche quella del materialismo dialettico con il *suo* campo), tale materia può essere intesa come assoluta, cioè sciolta da qualsiasi relazione con altro da sé.

All'orizzonte del materialismo dialettico situato si profila così una forma inedita di materialismo, che forse si spinge al di là dello stesso dettato sartriano: si tratta di quello che potremmo chiamare un *materialismo assoluto*. Esso può definirsi tale perché assume come propria situazione l'assoluta reciprocità (o relatività) tra le prassi costituite e le prassi costituenti. E poiché la materia della prassi non è altro che tale relatività assoluta, il materialismo dialettico situato ha come oggetto il farsi della materia, *compresa la propria*.

Da un lato, dunque, il materialismo dialettico ha il compito di non assolutizzarsi come conoscenza estrinseca e ultimativa della prassi (è anch'esso, infatti, una prassi); dall'altro lato, situandosi entro il mobile farsi della materia come intreccio di relazioni differenziali, il materialismo dialettico si chiarisce a se stesso come materialismo assoluto. Sartre interrompe il lavoro della *Critica* proprio nel momento in cui si affaccia su questo esito straniante. Tuttavia, nell'inedita prospettiva di un materialismo di tal fatta, l'affermazione sartriana in merito alla dialettica come elemento irriducibile dell'azione e in merito all'azione come ciò che non può essere definito da alcuno dei suoi risultati, si illumina di una luce nuova. Potremmo dire così: la dialettica è il carattere irriducibile dell'azione, non in quanto schema sintetico già costituito, ma in quanto relazione tra differenze costituenti; e l'azione non può essere definita da alcuno dei suoi risultati perché ogni definizione vale solo in rapporto a una rete di determinazioni locali, rete che coincide con l'azione medesima nel suo continuo movimento.

Prassi e avviluppo

Quello che abbiamo chiamato materialismo assoluto è un materialismo che frequenta il proprio limite, che si espone cioè alla assolutezza della materia stessa, intesa come interrelazione dinamica di tutti i relativi, come totalizzazione assoluta o come dialettica senza appello. Benché nella *Intelligibilità della storia* non sia mai esplicitamente dichiarata la coincidenza di materia e dialettica (o di materia e totalizzazione), la nozione sartriana più vicina a ciò che intendiamo per materia assoluta è quella di «totalizzazione di avviluppo» [*totalisation d'enveloppement*], una delle nozioni più complesse e più fertili di tutta la *Critica*.

Evocata da Sartre come il sostrato avviluppante che supporta tutte le incarnazioni della prassi (con le loro ricadute pratico-inerti⁵) e tutti gli obiettivi pratici (con le loro controfinalità antidialettiche⁶), la totalizzazione di avviluppo si produce al livello della interrelazione dinamica tra umano (prassi cosciente) e non-umano (inerzia a-coscienziale) o, meglio, tra vivente e non-vivente. In tut-

⁵ «Pratico-inerte: governo dell'uomo da parte della materia lavorata, rigorosamente proporzionale al governo della materia inanimata da parte dell'uomo» (ivi, p. 573). «Attività passiva: attività pratico-inerte (della materia lavorata in quanto essa domina l'uomo, e dell'uomo in quanto dominato da essa)» (ivi, p. 571).

⁶ «Antidialettica: momento (intelligibile) del superamento, mediante la materialità, delle libere prassi individuali, in quanto esse sono multiple» (ivi, p. 571). L'antidialettica, in quanto relazione tra differenze posta dagli effetti materiali di una o più prassi individuali, genera delle «controfinalità» che si oppongono dialetticamente alle finalità dei progetti pratici di partenza.

te le occasioni in cui Sartre vi fa riferimento, inoltre, la totalizzazione di sviluppo (che potremmo sin d'ora chiamare prassi d'avviluppo) si annuncia come la materia costituente di qualsivoglia incarnazione. E poiché l'incarnazione⁷ è la prassi stessa, la totalizzazione di avviluppo deve essere intesa come la materia della prassi, una materia fatta di reciprocità pratica fra dialettica e antidialettica. È insomma la relazione tra soggetto e oggetto ad essere chiamata in causa, nei termini di una reciproca produzione situazionale di uomo e mondo, di prassi e campo, che trova la propria mediazione nella inerzia della materia (*già sempre*) lavorata.

Essa – scrive Sartre – è in realtà il rapporto vivente e unico [...] dell'organismo pratico⁸ con la materia lavorata, attraverso la mediazione del campo e degli strumenti. Non è possibile distinguere il lavoro dal materiale. La realtà concreta è *un-uomo-che-informa-la-materia-col-suo-lavoro* [espressione che, si noti, Sartre scrive con i *traits d'union*] (p. 297).

La reciprocità pratica che supporta le polarità sopra richiamate è descritta qui nella sua realtà concreta: si tratta di un legame di immanenza che costituisce l'uomo e la materia mediante il lavoro. Se questa è la realtà concreta, Sartre ci sta forse indicando, per la prima volta in modo esplicito, quel «livello del concreto, luogo della storia» che dà il titolo all'ultimo capitolo del primo tomo della *Critica* e sul quale si interroga tutto il secondo. Il livello del concreto storico è dunque l'unificazione mediante il lavoro. Ma, se è il lavoro a supportare e a incarnare tutti gli elementi (campo, soggetto, progetto, oggetto) della prassi in corso, potremmo concludere che proprio il lavoro, intreccio di prassi e inerzia, sia il vero agente pratico della totalizzazione di avviluppo. Scrive Sartre:

La prassi comune, per sua stessa efficacia, si appesantisce e si oscura della *sua propria esteriorità* – cioè appunto del pratico-inerte che la incurverà e che essa dovrà dissolvere per ritrovare il suo primitivo orientamento [...]. Strutture e significati supportano tra di loro un legame di interiorità esteriorizzata [...]. Questa esteriorizzazione interiore della prassi si produce su uno sfondo di immanenza. Tale immanenza non può che essere l'unità *vivente* della attività comune (p. 300).

La prassi comune, mentre accade, si addensa e si rapprende. Slanciandosi nel suo tendere oltre, si estende e prende corpo: acquisisce letteralmente una estensione, e questa estensione è il suo farsi cosa pratico-inerte. L'oggettivazione non è dunque altro che l'estensione della prassi. Ciò significa che quella inerzialità che appare come esteriorità della prassi non è altro dalla prassi, ma è l'altro *della* prassi, la sua alterità interna. O, con le parole di Sartre, la *sua propria* esteriorità. È questa esteriorità interna a originare l'antidialettica, ossia la spinta delle controfinalità che incurveranno la prassi stessa. Ciò signifi-

⁷ «Incarnazione: apprensione di una realtà pratica come avviluppante nella sua singolarità l'insieme delle totalizzazioni in corso» (ivi, p. 572).

⁸ Con questa espressione, sulla quale torneremo più avanti, Sartre si riferisce a quel vivente la cui sussistenza richiede l'esercizio di una prassi progettuale, non essendogli sufficienti, ai fini della sopravvivenza, le pure funzioni biologiche.

ca però che anche la prassi non è altro dalla esteriorità, ma è l'altro *della* esteriorità. Prassi e oggettivazione (interiorizzazione ed exteriorizzazione, uomo e mondo, progetto e materia, umano e non-umano, vivente e non-vivente, ecc.) posano dunque su un comune «sfondo di immanenza»: quella che potremmo chiamare una *reciproca interiorità*.

Occorre però chiarire meglio come vada inteso ciò che Sartre chiama «sfondo di immanenza»: in esso ne va infatti della consistenza stessa della totalizzazione di avviluppo. Anzitutto, in quanto sfondo, esso può apparire solo a partire dalle figure che vi si stagliano (l'uomo che lavora da una parte e la materia che viene lavorata dall'altra, senza più *trait d'union*). Lo sfondo appare cioè *a posteriori*. Ciò significa – occorre sottolinearlo – che lo sfondo di immanenza non si dà direttamente alla comprensione; le si dà solo in modo obliquo.

Lo sfondo è poi da intendersi come quel supporto dinamico, la cui realtà concreta Sartre ha definito «uomo-che-informa-la-materia-col-suo-lavoro». È questa concretezza a dare allo sfondo il significato proprio di un «avviluppo»: un legame che è di per sé un groviglio; un avvolgimento non districabile tra gli elementi avviluppati.

Nella definizione della realtà concreta i *traits d'union* sono fondamentali: essi indicano appunto il luogo dell'avviluppo, il luogo dello sfondo di immanenza. Ma come comprendere la concretezza di quei *traits d'union*? Dove e come accade la relazione che costituisce tanto l'uomo quanto la materia, mediante il lavoro? E ancora: qual è il vero agente pratico del lavoro, dato che è proprio il lavoro a costituire l'uomo, il quale dà forma alla materia mentre ne è formato?

Nella citazione riportata sopra, Sartre fornisce a tale proposito un suggerimento illuminante: lo sfondo di immanenza – egli scrive – non può che essere l'unità *vivente* dell'attività comune. Si tratta di una precisazione fondamentale: lo sfondo di immanenza avviluppante tutte le prassi locali è, a sua volta, prassi in corso, ma lo è in quanto è *il vivente accadere dell'attività comune*.

Cercavamo l'elemento di mediazione (il *trait d'union*) tra l'uomo e la materia. Troviamo ora tale elemento di mediazione in quella prassi sovraindividuale e anonima che è il vivente agire comune. Questo significa che il vero agente pratico che opera al «livello del concreto, luogo della storia» non è mai semplicemente l'uomo che qui e ora lavora. Il vero agente non può che essere l'anonima rete di relazioni mobili, fatta sia di soggetti sia di oggetti, coincidente con la totalizzazione di avviluppo stessa. Essa è quella «totalizzazione senza totalizzatore» che, nelle ultime battute del primo tomo, Sartre invocava come condizione di possibilità della intelligibilità della storia. Scriveva infatti:

La storia è intelligibile se le differenti pratiche che si possono scoprire e fissare a un momento della temporalizzazione storica appaiono alla fine come ricongiunte e fuse da una totalizzazione intelligibile e senza appello. [Così] giungeremo per la prima volta al problema della totalizzazione senza totalizzatore e dei fondamenti medesimi di tale totalizzazione⁹.

⁹ J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica. I. Teoria degli insiemi pratici*, trad. it. a cura di P. Caruso, Milano 1963, Libro II, p. 467.

Il connettivo immanente che lavora dall'interno sia le prassi locali sia le loro oggettivazioni è l'attività comune che fa da sfondo a ogni attività determinata, compresa l'attività del comprendere. Pertanto la comprensione non può esperire empiricamente la totalizzazione di avviluppo, che è immanente al suo stesso comprendere.

La totalizzazione di avviluppo (il connettivo o la materia della relazione che lavora uomo e mondo) non può essere colta dalla comprensione come un semplice oggetto di conoscenza perché non è oggettivabile, e non è oggettivabile perché non è soggettiva. Solo ciò che è soggettivo, in senso stretto, può infatti oggettivarsi. Ma l'attività comune che accade dentro e mediante tutte le totalizzazioni, non è più soggettiva che oggettiva. È, potremmo dire, la relazione dinamica tra il divenire-soggetto-pratico di qualcosa in rapporto al divenire-oggetto-inerte di qualcos'altro.

Possiamo così tornare alla questione, che avevamo posto all'inizio, circa le possibilità di un materialismo dialettico situato che, al limite, sia in grado di esporsi alla sua stessa fatticità senza per ciò dismettere il proprio abito comprendente. Domandavamo infatti: a quali condizioni è possibile una comprensione dialettica della storia, che non dimentichi lo statuto pratico del fare umano, quindi anche del proprio fare comprendente? Riprendendo la prospettiva del materialismo assoluto, possiamo forse suggerire qualche ipotesi di risposta.

Il materialismo dialettico situato si propone come metodo di comprensione teso a tematizzare, all'interno della sua stessa prassi comprendente, la relazione costituente tra la prassi e la materia, che accade nella modalità del lavoro in corso. Significati e prospettive non sono altro che i prodotti di tale lavoro; la conoscenza stessa non è altro che lavoro: opera in vista di fini determinati e produce oggetti dai quali è continuamente lavorata. Nessun oggetto, nessun significato potrà quindi cogliere in modo ultimativo il senso del lavoro o della prassi in corso, poiché il senso è sempre deviato dalle oggettivazioni e si mostra solo a partire da un lavoro ulteriore. Come ogni prassi, pertanto, la comprensione (nell'orizzonte di un materialismo dialettico consapevolmente situato) non è solo azione, ma anche *passione*: essa letteralmente patisce l'effetto deviante delle sue oggettivazioni e dei suoi significati, ma proprio per questo può restare aperta, cioè in corso, cioè vivente. In altri termini, la prassi comprendente fa esperienza al tempo stesso della propria assolutezza e della propria relatività: assolutezza in quanto agente e agito sono la medesima realtà concreta; relatività perché i significati di quella realtà sono di per sé oggetti astratti, la cui concretezza rinvia sempre alla realtà di prassi e di comprensioni a venire.

L'oggettività dei prodotti fa irruzione nel produrre; l'oggettività del già compreso fa irruzione nel comprendere: un vero e proprio «calvario del conoscere» che è, ad un tempo, la condizione della sua efficacia (affinché la prassi continui). È questa passione efficace che – dicevamo – non può essere oggettivata, non può essere posta a tema dalla comprensione, neanche dalla comprensione dialettica situata. Vi è però un atteggiamento, un *ethos* del comprendere che possa attivamente corrispondere alla propria passione, alla propria transitorietà?

Forse l'azione con la quale il comprendere si addestra a corrispondere alla propria passione e alla propria deviazione oggettiva potrebbe svolgersi nel senso di una *ostensione metodologica*. Con tale espressione vogliamo qui suggerire la possibilità di un esercizio metodico, consapevole e progettuale di autoespo-

sizione, da parte della pratica comprendente, al trasferirsi e al trasfigurarsi dei propri significati in imprevedibili prassi future. Questa disposizione attiva affiderebbe la comprensione stessa alla materia di cui essa è fatta, ossia alle relazioni progettuali e inerziali che la supportano. Si tratterebbe anzitutto di rendere espliciti gli oggetti (linguistici, teorici, economici, politici, ecc.) mediante i quali la comprensione (ad esempio l'esercizio del materialismo dialettico) lavora, forgiando i suoi oggetti come i suoi soggetti, il cui senso è affidato alla relazione con altri oggetti e altri soggetti a venire. Facendosi responsabile dei propri strumenti, insomma, l'esercizio del comprendere recupererebbe pienamente la sua dimensione dinamica e la sua legittimazione pratica, disponendosi al responso che altre prassi porteranno sui suoi resti. Proprio come accade alla vita, del resto, se – come Sartre ha scritto – «*la comprensione non è altro che la mia vita reale*, ossia il movimento totalizzatore che coinvolge il mio prossimo, me stesso e l'ambiente circostante nell'unità sintetica di una oggettivazione in corso».

Organico e inorganico

La prospettiva di un materialismo dialettico radicale e situato apre alla possibilità di pensare l'umano come risultato pratico *non compiuto* della totalizzazione di avviluppo. In quanto relazione dinamica tra dialettica e antidialettica, essa – si è detto – è l'intreccio operativo tra pratico e inerte, tra vivente e non-vivente, istituito dalla «prassi comune» che «si appesantisce e si oscura della *sua propria esteriorità*». Su questo intreccio fondamentale, su questa soglia estrema della dialettica si affaccia l'ultima parte del testo redatto da Sartre prima di abbandonarne la stesura.

La relazione dinamica tra vivente e non-vivente è qui descritta a partire dallo scarto tra prassi e vita biologica. Rispetto alla pura vita biologica, la prassi ha caratteri specifici che Sartre cerca di chiarire puntualizzando osservazioni già svolte in precedenti pagine della *Critica*, osservazioni che riguardano anzitutto la differenza e il rapporto tra organismo biologico e organismo pratico, ossia tra l'organismo che si tiene in vita mediante l'espletamento di pure funzioni e quello che, per mantenersi in vita, deve rompere il ciclo della pura funzionalità biologica. Sul punto di rottura del ciclo organico si colloca quello che Sartre chiama «evento assoluto o avvento della Storia». La comprensione della storicità dell'umano sarà possibile dunque a condizione di comprendere il senso di questo punto di rottura.

La constatazione da cui prende le mosse la riflessione di Sartre è la seguente: la prassi è mediazione tra vivente e non-vivente. Ma qual è il termine medio che permette la relazione del vivente con l'inerte? La risposta di Sartre è chiarissima: il termine medio che rende possibile la relazione dell'organismo pratico con l'esteriorità del campo è l'inerzia inorganica, inerzia onnipervasiva che si trova sia negli agenti sia negli agiti. È la mia brutta materialità cosale che mi permette di trasformare la materialità cosale del campo. Se non fossi cosa tra le cose, se non disponessi della inerte datità del mio essere-in-mezzo-al-mondo, non potrei agire sul mondo.

Vi è però una differenza centrale tra il modo in cui si rapporta all'inerzia inorganica l'organismo pratico e quello in cui vi si rapporta l'organismo biologico. La vita biologica si conserva per integrazione diretta dell'inorganico nell'organico. Il puro organismo biologico, infatti, è in grado di integrare l'inorganico (acqua, aria, luce, sostanze minerali) trasformandolo di-

rettamente in vita, senza bisogno di mediazione. Tale possibilità non è data alla prassi; essa non trasforma il non-vivente in vita, ma si limita ad utilizzarlo per agire sulla vita. Propriamente – sottolinea Sartre – vi è prassi solo in quanto vi sono «degradazione» e «decompressione» della integrità organica: decompressione perché la prassi, oggettivandosi, produce differenze che divaricano il dato di partenza e quello di arrivo; degradazione perché il suo rapporto con l'inorganico non implica un incremento della unità organica, ma anzi un decremento, un proliferare di residui inerti che permangono come tali, seppure dotati di efficacia pratico-inerziale. La prassi, insomma, ha luogo solo nel momento in cui l'inorganico viene utilizzato come strumento, senza per questo essere integrato nella vita organica.

L'impossibilità di una integrazione diretta dell'inorganico per produrre vita costituisce, per Sartre, il carattere specifico dell'organismo pratico rispetto a quello biologico. La produzione di vita mediante accoppiamento sessuale, ad esempio, non comporta passaggio dall'inorganico all'organico, ma va dall'organico all'organico per via diretta. La generazione di vita mediante accoppiamento è pertanto il semplice espletarsi di una funzione biologica, che non ha di per sé nulla di umano. L'umano accade invece là dove la semplice riproduzione biologica e l'espletamento delle funzioni organiche non sono sufficienti né a riprodurre la vita né a conservarla. «La nostra prassi – scrive Sartre – è definita da questo doppio rapporto negativo: lavoriamo solo l'inerte, assimiliamo solo l'organico» (p. 439).

Se non si dessero queste condizioni negative, se l'uomo potesse assimilare le sostanze minerali come fanno le piante, non esisterebbe prassi. E non esisterebbe perché non esisterebbe «penuria» [*rareté*]. L'emergenza dell'umano dal biologico, e per differenza da esso, è così rinviata direttamente a quello che è l'assunto generale da cui muove tutta la riflessione sartriana sulla prassi: la penuria, ovvero la rarità e la carenza di mezzi per la sopravvivenza, innesca il bisogno in quanto motore dell'azione. Questo assunto comporta ovviamente un corollario: che l'azione abbia come ragion d'essere originaria e come fine ultimo la riproduzione e la conservazione della vita. Potremmo dire così: ogni organismo vivente tende alla riproduzione e alla conservazione della vita; a tale scopo sono preposte funzioni biologiche peculiari, sulla cui base si instaura una *exis* ripetitiva (il «ciclo organico»; vi è però un organismo per il quale il sopraggiungere della penuria rende le pure funzioni biologiche insufficienti alla riproduzione e alla conservazione della vita; ne deriva che quell'organismo è costretto a rompere il proprio ciclo biologico e a farsi organismo pratico, ossia organismo umano.

Questa è l'impostazione generale dell'argomentazione proposta da Sartre, argomentazione basata dunque sui seguenti postulati: 1) la prassi muove dalla penuria dei mezzi per la soddisfazione dei bisogni organici; 2) la prassi ha come fine ultimo la conservazione della vita, ossia delle funzioni biologiche.

Notiamo però, sin d'ora, un'ambiguità centrale in questo modo di intendere la soglia tra pratico e biologico, di intendere cioè l'emergenza dell'umano a partire dalla funzionalità organica. Si tratta di un'ambiguità che – a mio avviso – palesa la sostanziale inadeguatezza della nozione di penuria a spiegare le peculiarità della prassi. Da un lato, infatti, la penuria è assunta come ciò che rende insufficienti le funzioni biologiche, inaugurando la prassi e l'umano; dall'altro lato le pure funzioni biologiche non possono avvertire la

penuria, dato che esse, caratterizzate dalla ripetizione ciclica della medesima *exis*, in condizioni di difficoltà ripristinano la loro struttura in modo diretto (poiché sono in grado di assimilare l'inorganico), oppure semplicemente si interrompono. Fra tutti gli organismi biologici, insomma, solo un certo tipo di organismo è propriamente toccato dalla penuria (e quindi dai bisogni): quell'organismo che, essendone toccato, diventerà organismo pratico, cioè umano. Solo che, per esserne toccato, quell'organismo dovrebbe già essere pratico (o, comunque, non puramente biologico), visto che le pure funzioni biologiche non avvertono penuria e non sentono bisogni, ma rispondono alle trasformazioni ambientali con una *exis* adattiva e compiutamente assimilativa (ovvero con una funzione interna al ciclo organico).

Dovremo dunque affermare che è una peculiare funzione biologica a consentire a quell'organismo di avvertire la penuria? In tal caso la prassi sarebbe a sua volta una risposta biologica (una funzione ciclica e ripetitiva), non comporterebbe la rottura del ciclo organico e non inaugurerebbe la prassi con la sua peculiare temporalizzazione spiraliforme (la prassi, infatti, non ripete mai il medesimo ciclo perché è sempre deviata dagli effetti pratico-inerziali della materia lavorata). Questa opzione ridurrebbe insomma la prassi all'esplicitamento di una funzione biologica, col che verrebbe cancellata la differenza tra l'umano e tutti gli altri esseri viventi.

Oppure dovremo affermare che vi è una differenza ontologica preliminare tra organismo biologico e organismo pratico, per la quale l'uno sarebbe refrattario alla penuria e l'altro esposto ad essa? In un certo senso Sartre propende per questa seconda ipotesi, in quanto assume l'umano come irriducibile al semplice organismo biologico e come agente primo della prassi. Se però si riconosce una differenza ontologica *a priori* tra organismo biologico e organismo pratico, risulta poi del tutto inutile e insensato il tentativo di individuare l'emergenza dell'umano a partire dal biologico e per differenza da esso. Risulta cioè insensato il ricorso alle nozioni di penuria e di bisogno come soglia da cui origina la prassi, essendo essa presupposta da quelle stesse nozioni.

Tali incongruenze derivano da quello che potremmo chiamare un errore di de-situazione. Sartre infatti sembra non avvedersi che qualsivoglia genealogia dell'umano, non potendo che essere svolta da umani, ha tutti i caratteri della comprensione pratica, è già una prassi e affetta con la propria prospettiva operativa tutti i propri oggetti e tutti i propri significati, in quanto oggetti e significati interni alla prassi medesima. Nel momento in cui ci si avventura nel tentativo di una genealogia della prassi, non ci si può arrestare alla constatazione di una differenza (ontologica o evolutiva) con ciò che prassi non è, se non al prezzo di aporie e contraddizioni insolubili. Così, ad esempio, definire l'organismo pratico per differenza dal biologico ha senso solo se tale differenza viene assunta come un risultato, non come una origine. È infatti a partire da prassi complesse e dalle determinazioni del nostro campo pratico che possiamo definire cosa sia un organismo biologico: lo definiamo per differenza dalla nostra prassi, ma tale differenza è appunto *la nostra*. Essa dice di noi in quanto soggetti pratici già singularizzati; non dice nulla su ciò che sarebbe il puramente biologico o il puramente organico, ma anzi muove da prassi già accadute, già oggettivate e coagulatesi in significati come «biologico» o «organico». Al di fuori di quelle prassi, questi significati non possono sussistere come tali.

Allo stesso modo, anche ciò che Sartre chiama penuria non può esistere come un dato estrinseco rispetto alla prassi che la avverte (costituendola) come tale. Muovendo dalla penuria come fondamento dell'umano in quanto agente pratico originario, Sartre parte da un costituito senza situarlo entro la propria prassi costituente, ossia entro la prassi comprendente che lo pone come suo significato. È per questa ragione che il tentativo sartriano di individuare il punto di emergenza dell'umano per differenza dal biologico risulta contraddittorio fin dai suoi primi passi.

Il punto è che la prassi *precede* la funzione, ma tale precedenza non ha natura ontologica né cronologica; ha invece natura trascendentale: condizione di possibilità *immanente* all'attuarsi della possibilità medesima. Essendo noi già sempre interni a una prassi in corso, siamo impossibilitati a tracciare, per così dire, dall'esterno la soglia di tale prassi. Così, qualora affermassimo che prima vi è l'organismo biologico dotato di funzioni determinate e che poi, date certe condizioni (ad esempio la penuria), quell'organismo si spinge al di là delle proprie funzioni per inaugurare una prassi, staremmo semplicemente e vanamente tentando di uscire dalla prassi per individuare il suo fuori, la sua pura exteriorità. Sartre stesso ci ha insegnato però che, per la prassi, non vi è mai altro che exteriorità interna, exteriorità correlata all'interiorità pratica da un legame di immanenza (o legame co-costituente). È in questo senso che la prassi precede il biologico e precede la funzione: perché il biologico e le funzioni non sono altro che oggettivazioni della prassi, sue differenze interne, sue dialettiche concrezioni negative. Cosicché si trova confutato, sul piano trascendentale, quello che abbiamo chiamato il postulato numero 1) della sartriana genealogia della prassi (la precedenza ontologica della funzione biologica rispetto alla prassi).

Pur tenendo ferma la penuria come dato preliminare rispetto alla prassi e l'organismo biologico come dato preliminare rispetto a quello pratico, Sartre sottolinea tuttavia che, nell'azione dell'organismo pratico, la vita si perpetua sfuggendo a se stessa, proiettandosi fuori di sé. La prassi è vita organica che, messa in pericolo dalla penuria, mira a conservare e riprodurre se stessa; ma per farlo deve ricorrere all'inorganico (l'inerte che è sia nell'organismo in quanto agente sia nel campo in quanto agito). Ne consegue che la prassi è vita che esce da sé, si fa non-vita e così si dà un'esteriorità. La prassi, insomma, è vita organica che si fa inorganica. «La prassi – scrive Sartre – è in se stessa mediazione sintetica dell'interiorità e dell'esteriorità: in questo sta la sua autonomia dalla vita» (p. 439). Solo che questa uscita da sé, questo auto-travalicarsi della vita nella prassi fa vacillare anche il secondo dei postulati precedentemente assunti da Sartre, quello relativo alla conservazione delle funzioni biologiche, ossia della nuda vita, come fine della prassi. Cerchiamo di chiarire il senso di tale vacillare.

La specificità della prassi rispetto alla funzione biologica abbiamo detto essere la seguente: essa è mediazione tra differenze (anzitutto tra organico e inorganico). L'organismo biologico non conosce alterità o differenza. Solo l'organismo pratico ha propriamente una exteriorità, ha un ambiente esterno che lo circonda e che oppone resistenza all'assimilazione. La penuria stessa non è colta dall'organismo pratico anzitutto come dato esterno; è colta invece come insufficienza delle proprie funzioni: è colta, insomma, a partire dalla interiorizzazione. Questo conferma che è l'interiorizzazione operata dall'organismo pratico a costituire l'esteriorità, l'altro da sé in quanto non assimilabile a sé.

L'esteriorità è sempre esteriorità interna alla prassi; è cioè l'esperienza pratica (interiorizzazione) a costituire la differenza tra agente e campo, mediante esteriorizzazione dell'interiorizzazione. Questa costituzione della differenza è fondamentale perché vi sia prassi: la prassi – aggiunge Sartre – deve «essere ovunque fuori di sé», per potersi protendere verso quel fuori nel modo del progetto. Il di fuori acquista così la determinazione di altro-dal-vivente, ossia di inorganico, solo a partire dalla interiorizzazione pratica. L'organismo pratico costituisce il proprio di fuori come non-vivente sul quale agire per conservare la propria vita.

Ora, il fatto che le differenze si costituiscano come poli di una mediazione pratica significa che, nel campo, tutto è legame di immanenza, *anche le negazioni*. Le differenze (tra organismo pratico e campo, tra biologico e pratico, tra vivente e non vivente) non sussistono prima della prassi; sussistono solo nella prassi e sussistono come interrelate da una dinamica di co-costituzione. Il legame di immanenza comporta infatti che i poli collegati si determinino a vicenda *a partire dalla relazione*, al di fuori della quale essi non hanno consistenza. Costituendo i propri poli differenziali, la prassi si realizza come unificazione e mai come compiuta unità (o totalità): «unità errante del diverso» (p. 442) è l'espressione usata da Sartre per indicare questa caratteristica. La prassi infatti è totalizzazione solo perché e solo se è anche detotalizzazione¹⁰, ma è detotalizzazione perché è oggettivazione, ossia produzione di resti (il pratico-inerte) che incrementano o spostano la molteplicità, impedendo ai processi di unificazione di chiudersi in una compiuta unità, come invece accade nelle funzioni biologiche, le quali si risolvono nella circolare ripetizione dell'identico. In tal senso, la prassi è *continua produzione di differenze*, mentre la funzione biologica è assenza di differenza. La specificità della prassi rispetto alla funzione, insomma, risiede nella sua *capacità produttiva*: oggettivazione è infatti produzione, creazione, invenzione.

Quest'ultimo rilievo ci riporta alla constatazione centrale da cui, con Sartre, abbiamo preso le mosse: l'azione umana è tale perché, non potendo assimilare direttamente le sostanze inorganiche, deve farsi inerzia che lavora l'inerzia. Da questa constatazione deriva però una conclusione straniante: nell'azione umana accade che l'inorganico, unito da legame di immanenza all'organismo pratico (l'inerte si trova infatti sia nell'agente sia nell'agito), agisca dall'interno dell'organico, travalicandolo; cosicché la prassi si rivela in ultimo «inerzia che agisce sull'inerzia» (p. 454). Il mio progetto di coltivare la terra per potermi nutrire dei suoi frutti si realizza mediante l'utilizzo del mio corpo come strumento, ossia come cosa che zappa, come cosa che ara, come cosa che falcia. Sicché la prassi si rivela essere un doppio movimento simultaneo: da una parte il divenire inorganico (cioè inerte) dell'organismo, dall'altra parte il divenire organico (cioè vivente) dell'inorganico. Tale doppio movimento definisce infine l'azione umana come irreversibile (e perciò temporale) trascendimento delle condizioni date e, tra queste, anche delle funzioni biologiche, ossia, infine,

¹⁰ Con questa espressione Sartre si riferisce al movimento che, dall'interno della prassi, opera scomponendo le relazioni, ovvero introducendo elementi di discontinuità. Scomposizione e discontinuità sono tuttavia tratti costitutivi della totalizzazione stessa in quanto essa non è mai unità compiuta, ma sempre unificazione in corso. La detotalizzazione, in altri termini, è un aspetto interno alla totalizzazione, è ciò che le consente di mantenersi aperta, cioè dinamica, cioè vivente.

della nuda vita. Col che anche il postulato numero 2) si rivela incongruo con la dinamica della prassi. Essendo mediazione aperta e mai risolta (non totalità integrata, ma unificazione errante delle differenze costituite e continuamente ricostituentisi), la prassi *non può* chiudersi sulla vita biologica, non può risolversi nel ripristino circolare delle pure funzioni organiche, dato che il suo carattere fondamentale è proprio quello di sfuggire alla circolarità funzionale. Se dunque il fine della prassi fosse la semplice conservazione della vita biologica, tale fine sarebbe mancato (e la prassi fallimentare) in partenza.

Proprio e improprio

Queste osservazioni ci consentono però di sviluppare una ipotesi interpretativa che Sartre stesso ampiamente suggerisce, pur senza percorrerla fino in fondo. La prassi è già sempre strumentale; pertanto essa è già sempre tecnica. L'organismo pratico – scrive Sartre – si costituisce come «la prima macchina», nella quale si mostrano l'incrocio e la reciproca trascendenza di vivente e non-vivente. È questo incrocio, è questo legame di immanenza a costituire lo specifico della prassi. L'organismo pratico, in altri termini, è tale perché si trova in un legame di immanenza non solo con il biologico, ma anche con l'inorganico. L'organismo pratico non è mai puro, cioè non ha mai piena coincidenza con se stesso, non è una individualità semplice, non è mai semplicemente vivente né semplicemente progettuale; è invece un vivente che è anche sempre altro da sé.

Il legame di immanenza tra vivente e non-vivente (che è il tratto peculiare della totalizzazione di sviluppo) impone così una radicale messa in discussione di ogni forma di umanismo, al quale però non si può sostituire una prospettiva biologica, affermando che l'umano emerge dall'organismo biologico: tale affermazione – lo abbiamo visto – ricade inevitabilmente su se stessa e inciampa in contraddizioni irresolubili. Ed è proprio su queste contraddizioni che il testo de *L'intelligibilità della storia* si interrompe, lasciando in aporia la domanda radicale su cui più volte si è affacciato: che ne è della prassi umana, che ne è dell'agente pratico, all'interno del quadro avviluppante che stringe progettualità e inerzia, libertà e necessità, vivente e inerte nell'intreccio di una reciproca immanenza?

In merito a questa domanda, Sartre stesso sembra infine oscillare tra biologismo e umanismo, senza potersi risolvere per l'uno o per l'altro. Egli, infatti, da un lato assegna alla prassi la stessa finalità della funzione (la conservazione della vita biologica), dovendo poi riconoscere che, essendo la prassi oggettivazione, produce effetti che le impediscono di ripristinare la nuda vita e si realizza invece come continua traduzione nella non-vita, come intreccio strumentale con l'inorganico. Dall'altro lato, egli insiste sulla irriducibilità della prassi a processo meccanico, rivendicando per l'uomo una incoercibile natura progettuale che lo preserva dal rischio di essere assimilato a un sistema di leve e di pistoni. L'accesso ad una prospettiva a-umanistica, che offrirebbe forse possibilità inedite di comprensione della storia come prassi in corso e dell'agente pratico come intreccio sovraindividuale e pratico-inerziale, gli è precluso da una preoccupazione di ordine etico e politico. La preoccupazione nasce da quello che egli chiama «lo scandalo» del XIX e del XX secolo, ossia la meccanizzazione del lavoro e la sua traduzione in processi indefinitamente reiterabili, che e-

spongono l'attività umana alla dequalificazione e all'alienazione¹¹. Gli effetti più immediati di tale trasformazione storica si mostrano nella alienazione del lavoro operaio ma, per via mediata, vanno estendendosi a ogni attività, nell'era della riproducibilità tecnica del lavoro e – aggiungiamo noi – della vita.

Il paradosso delle *nostre* azioni è che tutte possano essere (e che per lo più siano di fatto) riducibili a una successione di processi inerti. Lo scandalo del XIX secolo (accentuatosi nel XX con le macchine specializzate) è che la dequalificazione dell'operaio ha comportato la dequalificazione più generale di *ogni attività umana*. Lo scandalo è, in altri termini, la scoperta della permanente possibilità di scomporre una qualsiasi prassi in condotte elementari, ciascuna delle quali può indifferentemente essere realizzata da un organismo pratico o da un sistema inorganico. (p. 456)

Quello che Sartre chiama «scandalo» è tuttavia una possibilità già data nel protendersi e nel progettarsi del corpo umano sul campo: già data, cioè, nel darsi stesso dell'umano come agente pratico. Col che lo «scandalo» della meccanizzazione del lavoro si rivela essere nient'altro che un effetto coerente della prassi come trascendenza inorganica dell'organismo, ossia come passione e come passivizzazione dell'agente. Se infatti la prassi è sempre trascendenza dell'organismo da parte dell'inorganico (e viceversa), allora l'alienazione, il divenir-altro, il divenir-cosa, non è una peculiarità del lavoro operaio, ma è il carattere costitutivo dell'umano: è ciò che gli impedisce il ritorno alla ciclicità delle funzioni e l'autoconservazione come ripetizione dell'identico. Come uscire da questa *impasse*? Sugeriamo qui solo una ipotesi interpretativa, che però consente forse di immaginare possibili prospettive di risposta.

Se l'umano come tale non è mai altro che una oggettivazione, non è mai altro che il prodotto di un lavoro in corso, e se il lavoro è intreccio di organico e inorganico, vivente e non-vivente, allora non è possibile che il lavoro pervenga semplicemente alla restituzione dell'umano o che ne preservi la supposta natura di soggetto «a sé proprio». Il soggetto umano non preesiste al lavoro o alla tecnica che lo costituisce, non ha *proprietà* naturali, ma è anzi umano in quanto già sempre espropriato, ed espropriato dalla sua stessa prassi. La specificità della condizione dell'operaio (e di qualsiasi altro lavoratore in condizioni di sfruttamento), la causa della sua dequalificazione (e della dequalificazione di ogni attività umana) non risiede pertanto nel suo divenir-inorganico attraverso il lavoro, poiché questo accade in ogni prassi e in ogni lavoro: è il *quantum* di alienazione che costituisce l'azione in generale. La dequalificazione e la disumanizzazione derivano piuttosto dal fatto che l'espropriazione della prassi non accada nella forma di una auto-espropriazione in cui si realizzi l'inarrestabile divenir-altro dell'umano, ma nella forma della appropriazione dell'espropriato da parte di terzi. Tale appropriazione è in ogni senso indebita, sia in quanto furto premeditato del lavoro altrui (come Marx ben vide), sia in quanto reite-

¹¹ «Alienazione: è il furto dell'atto da parte dell'esterno; io agisco *qui* e l'azione di un altro o di un gruppo, *laggiù*, modifica dall'esterno il senso del mio atto. *Fondamento dell'alienazione*: la materia aliena in sé l'atto che la lavora, non perché sia essa stessa una forza e neanche in quanto inerzia, ma in quanto la sua inerzia le consente di assorbire e di rivolgere contro ciascuno la forza-lavoro degli altri» (definizione tratta dal *Glossario*, cit., p. 571).

rante, sul piano dell'oggetto quanto sul piano del soggetto, la superstizione del «proprio». Il punto è insomma questo: l'umano si costituisce come sempre altro da sé, come sempre «alienato»; è questa, se vogliamo, la sua sola «proprietà» ed è questo che la comprensione della prassi, nella prospettiva di un materialismo dialettico radicale, chiede di riuscire a pensare.

La disumanizzazione e la dequalificazione non derivano pertanto dalla alienazione in generale, ma dall'appropriazione in generale. Non vederlo significa cadere nell'errore di attribuire all'umano proprietà naturali, sia come proprietà degli oggetti prodotti, sia come proprietà del soggetto a se stesso. È invece la strutturale e originaria improprietà a costituire l'umano, a costituirlo in quanto soggetto *al* suo lavoro prima che *del* suo lavoro.

La stessa dottrina marxiana, in fondo, soggiace al pregiudizio della proprietà: la fine della «preistoria» e l'avvento della «storia» dovrebbero infatti coincidere con la fine della alienazione e con la riappropriazione del lavoro (ossia dei mezzi di produzione) da parte del lavoratore, anche se tale appropriazione dovrà essere collettiva. Ma la collettivizzazione non è un superamento del principio di proprietà, è solo il superamento dell'appropriazione del lavoro da parte di terzi.

A questo livello, evidentemente, non è solo l'umanismo marxiano (in quanto concezione antropocentrica della prassi) a essere messo in discussione – cosa che Sartre non sarà disposto a fare neppure dopo averne egli stesso posto le condizioni teoriche. In discussione è il *sensu* presente (che vale, è ovvio, per la *nostra* prassi in corso) della storia come processo di costituzione dell'umano. Se tale costituzione è affidata alle oggettivazioni (umane e non umane) della prassi, se la nozione stessa di «umano» è una nozione impropria, allora è fondamentale una esposizione coerente al principio di improprietà, di non conservazione e di non appropriazione. Ciò che è in discussione è insomma la proprietà (di fatto e di diritto) non solo degli oggetti prodotti, ma anche dei soggetti che mediante quegli oggetti si producono. Ne deriva che (per la *nostra* prassi in corso) il senso attuale della storia è l'inappropriabilità della prassi e delle sue oggettivazioni, è l'urgenza di incarnare e comprendere quella disponibilità al divenir-altro che già accade nel farsi presente di questo stesso senso in azione.

Se dunque vogliamo attribuire alla nostra prassi in corso il significato di una possibile liberazione dell'uomo dalla dequalificazione e dallo sfruttamento, tale liberazione non potrà in alcun modo assumere la forma di una appropriazione: né come ripristino di una supposta natura umana contro i progressi della tecnica (poiché l'unica natura che possiamo riconoscere all'umano è appunto la tecnica), né come restituzione del prodotto del lavoro ai legittimi proprietari (poiché, in quello che Sartre chiama «il fiume della pratica», non esiste proprietà legittima). L'unica forma di liberazione coerente con il senso attuale della prassi in corso, ossia con il nostro presente storico, è *il venir meno di ogni vincolo di proprietà*. A questo destino¹² la prassi comprendente è chiamata a corrispondere, facendo della sua interna necessità l'occasione di un nuovo progetto e di una nuova significazione dell'«umano».

¹² «Destino: futuro dell'uomo, in quanto iscritto nella materia lavorata» (ivi, p. 572).