

Florinda Cambria

Organismo, prassi, strumento: il farsi umano del vivente

La rottura del «ciclo organico»: aporie

Prenderò le mosse da alcune suggestioni tratte dal secondo tomo della *Critica della ragione dialettica* di Jean-Paul Sartre. Come è noto, si tratta di un tomo incompiuto, apparso postumo nel 1985 a cura di Arlette Elkaim-Sartre con il titolo *L'intelligibilié de l'Histoire*¹; l'Autore infatti ne interruppe la redazione alla fine degli anni Cinquanta e non vi rimise più mano fino alla morte. Sono state avanzate diverse ipotesi in merito alle ragioni di tale interruzione; ne proporrò una anche io, cercando di spingermi oltre le spiegazioni fornite a suo tempo da Sartre, il quale liquidò la faccenda dicendo di avere abbandonato la stesura del testo dopo essersi reso conto che le forze non gli sarebbero bastate ad affrontare la mole degli studi preparatori che il seguito del lavoro gli avrebbe richiesto. A questa motivazione contingente (incongrua, del resto, con la straordinaria produttività e l'inflessa attività di studio che caratterizzarono il lavoro di Sartre anche nei decenni successivi alla interruzione della *Critique*) si affiancarono forse – questo è il mio sospetto – ragioni più profonde, connesse ad alcuni nodi teorici che produssero una strozzatura nella riflessione sartriana intorno al tema della prassi.

I passi a cui farò riferimento si trovano nelle ultime pagine scritte da Sartre prima di abbandonare il testo, pagine che compongono la Parte terza (*Singolarità della prassi: esplosione del ciclo organico e avvento della storia*) del materiale edito; in particolare il rinvio è ai Capitoli 1 (*Autonomia e limiti della prassi rispetto alla vita*)² e 2 (*L'organismo pratico o la prima*

¹ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'intelligibilità della Storia (Critica della Ragione dialettica, t. II)*, trad. it. a cura di F. Cambria, Christian Marinotti, Milano 2006.

² Ivi, pp. 437-445.

macchina)³, dedicati al tema della vita organica e alla sua differenza dalla prassi umana, che intrattiene un particolare rapporto con l'inorganico e con la tecnica. Richiamerò per sommi capi le tesi formulate da Sartre in quelle pagine e cercherò di mettere in luce l'*impasse* nella quale, a mio avviso, esse infine si imbattono. La mia ipotesi è che le tesi lì avanzate circa la differenza tra organico e inorganico comportino delle difficoltà irrisolvibili entro la prospettiva generale con cui Sartre guarda alla nozione chiave di *praxis*. L'impossibilità di esercitare una radicale revisione di tale prospettiva (assunta peraltro sin dal primo tomo della *Critique*, apparso nel 1960) è probabilmente una delle ragioni (o – vorrei azzardare – la principale tra le ragioni) che indussero Sartre a interrompere la stesura del testo. Nella seconda parte del mio contributo, cercherò dunque di proporre direzioni di pensiero che, fatte reagire con quelle seguite da Sartre nella parte conclusiva de *L'intelligibilità della Storia*, potrebbero forse rivelarsi utili per sciogliere alcune delle aporie di fronte alle quali il testo dovette interrompersi⁴.

Il filo rosso che attraversa il secondo tomo della *Critica della ragione dialettica* è la seguente domanda: in che misura e a quali condizioni ci è possibile comprendere il senso della storia, ovvero della prassi umana, posto che ve ne sia uno? In che misura e a quali condizioni la storia è intelligibile, visto che ogni intellesione è a sua volta una prassi storica situata? Il tentativo di Sartre è quello di descrivere il rapporto di reciproco avviluppo tra il *sapere* storico e l'*azione* storica, l'uno implicato nell'altra ed entrambi assegnati alle dinamiche di totalizzazione, particolarizzazione (incarnazione e singolarizzazione), contraddizione che sono proprie di ogni prassi in corso⁵. Regredendo alle spalle di tale avviluppo, Sartre cerca di individuare la condizione originaria che segna l'avvento della storia, ossia l'avvento della prassi, ossia infine l'avvento dell'umano entro l'orizzonte della vita naturale. Alla messa a fuoco di tale condizione sono dedicate le pagine qui richiamate, le ultime redatte dall'Autore. In esse Sartre individua la condizione generale o «l'inizio» della storia e l'emergenza dell'umano nel momento in cui l'*exis* ciclico-funzionale, l'attitudine ripetitiva che caratterizza il vivente biologico si spezza perché non è più sufficiente a conservare se stessa. L'interruzione del ciclo organico segna dunque il passaggio dall'organismo biologico a

³ Ivi, pp. 447-456.

⁴ A un'analisi puntuale de *L'intelligibilità della Storia* è dedicato il volume F. CAMBRIA, *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, ETS, Pisa 2009. Per le questioni trattate nella prima parte del presente contributo rinvio in particolare al Capitolo III (*Azione e passione: il doppio movimento della prassi*) e alle Conclusioni (*Oltre Sartre. Materialismo assoluto: per una ontologia della relazione*).

⁵ Cfr. SARTRE, *L'intelligibilità della Storia*, cit., pp. 23-27, 41-75.

quello che Sartre chiama l'«organismo pratico», ossia l'umano.

L'avvento della storia è determinato dalla rottura che segna la differenza tra un organismo biologico, caratterizzato da una funzionalità ciclica e ripetitiva, e un organismo pratico, alla cui sussistenza è intimamente preposta la prassi. L'organismo pratico si installa dunque sullo sfondo della vita biologica ma, al tempo stesso, ne interrompe la funzionalità ciclica e ripetitiva. Questa interruzione, che segna la differenza tra organismo biologico e organismo pratico, è determinata dal diverso rapporto che essi intrattengono con l'inorganico. L'organismo biologico, infatti, è in grado di assimilare in maniera diretta le sostanze inorganiche necessarie alla sua sopravvivenza; l'organismo pratico invece non è in grado di farlo e per questo motivo si trova in una situazione di *rareté*, ossia di mancanza o penuria: carenza di risorse atte alla conservazione della propria *funzionalità biologica* (è importante ribadire che, per Sartre, la vita è di per sé mera funzionalità biologica). L'organismo pratico non può integrare direttamente l'inorganico; può integrarlo solo utilizzando in modo strumentale l'inerzia che lo caratterizza nella sua corporeità. Il corpo, in tal senso, con la sua inerte gravità, è strumento di per sé disponibile ad essere usato per fini che la sola funzionalità biologica non potrebbe perseguire né conseguire.

In sintesi: l'organismo biologico è caratterizzato da un movimento funzionale di tipo ciclico che consiste nell'assimilazione diretta dell'inorganico; qualora l'assimilazione diretta dell'inorganico divenisse per tale organismo impossibile, le sue funzioni vitali si interromperebbero ed esso, ridotto all'inerzia, diventerebbe risorsa per la ciclica riproduzione della *exis* di un altro organismo biologico. L'organismo pratico è invece un organismo ontologicamente «mancante» e affetto da penuria o *rareté* perché non può assimilare in modo diretto le sostanze inorganiche (è, potremo dire, un organismo biologico «difettoso»). Perciò esso, al fine di conservarsi nelle sue funzioni biologiche, interrompe il ciclo organico e accede a quella particolare forma di vita che è la prassi. L'organismo pratico, cioè l'essere umano, è pertanto un organismo biologico che, paradossalmente, manda in tilt la funzione biologica per conservare la funzione biologica. La sua strutturale mancanza, afferma Sartre, lo vincola a un doppio rapporto negativo, che definisce la prassi come tale: «lavoriamo solo l'inerte, assimiliamo solo l'organico»⁶. Tale doppio vincolo (ad assimilare solo l'organico e a lavorare solo l'inerte o l'inorganico) è ad un tempo il destino dell'umano e l'origine o il movente della sua «storicità».

Da questo assioma fondamentale Sartre non si discosterà nemmeno

⁶ Ivi, p. 439.

nei decenni successivi alla interruzione della *Critique*: non vi sarebbe propriamente storia, se l'essere umano non fosse un organismo la cui sopravvivenza dipendesse dalla prassi, ossia da azioni strumentali (lavorazione dell'inerte) mosse dal bisogno (*rareté*) e finalizzate alla conservazione e al ripristino delle sue (carenti) funzioni organiche (assimilazione dell'organico). Qualora anzi tale condizione dovesse modificarsi, se riuscissimo ad assimilare l'inorganico e a lavorare il vivente, «il problema della penuria degli uomini come condizione della Storia tenderebbe a scomparire»⁷, cambierebbe lo statuto ontologico dell'azione umana e si entrerebbe in un'altra storia – oppure finirebbe la storia in quanto «movimento ciclico straziato, esplosivo»⁸. Se tale eventualità si avverasse (eventualità che Sartre definisce tuttavia una mera «ipotesi fantascientifica»⁹ formulata con il solo scopo di mostrare la insuperabile particolarità della storia umana), «allora la vita diventerebbe la forma superiore dell'azione o, se si vuole, l'azione si addenserebbe nell'essere-immanente dell'organismo integrato»¹⁰. L'«ipotesi fantascientifica» evocata da Sartre implicherebbe insomma il superamento della iniziale e ontologica insufficienza che muove la prassi, ossia, infine, il superamento di ciò che nell'uomo è specificamente umano. Il rifiuto della possibilità che tale superamento si realizzi dall'interno della prassi umana, e anzi come sua fondamentale peculiarità, impedirà a Sartre, nelle pagine della *Critique*, di cogliere negli sviluppi tecnologici del lavoro umano altro che il rischio di una disumanizzazione alienante.

Se la prassi è intrinsecamente legata alla doppia insufficienza che caratterizza l'umano (l'organismo pratico), nel caso in cui l'azione umana non fosse più bisognosa di mediazioni ma fosse diretta (come quella dei vegetali), allora non vi sarebbe più penuria; se però non vi fosse più penuria, non vi sarebbe propriamente nemmeno azione, ma solo funzione biologica. È dunque l'impossibilità dell'immediatezza a rendere possibile l'azione umana in quanto prassi finalizzata alla conservazione della vita. La prassi è così una sorta di «passione» dell'organico per ripristinare l'organico: un superamento dell'organismo biologico, mediante caduta nell'inorganico, per la conservazione dell'organismo biologico. Nell'organismo pratico infatti la vita non si rivolge a se stessa direttamente, ma lo fa solo sfuggendosi o estroflettendosi nell'inorganico, cioè nell'inerte, a cui imprime il proprio sigillo facendone un inerte che, per così dire, si anima al fine di ripristinare la vita stessa.

⁷ Ivi, p. 438.

⁸ Ivi, p. 503.

⁹ Ivi, p. 439.

¹⁰ *Ibidem*.

Questo movimento di uscita della vita da se stessa coincide con la produzione di strumenti: resti inerti della vita, a cui viene applicato il sigillo della vita.

Per chiarire il senso dell'azione strumentale come azione che opera in e mediante qualcosa di inorganico che però svolge una funzione vitale per l'organismo pratico, dobbiamo introdurre un nuovo attore: quello che Sartre chiama il pratico-inerte. Pratico-inerte è – potremo dire – l'inerte che si mette all'opera, è la materia lavorata in quanto retroagisce sull'agente della prassi lavorativa che l'ha prodotta¹¹. Questa definizione chiarisce ciò che Sartre intende per strumento: un prolungamento, una esteriorizzazione del corpo che, dovendo fronteggiare una mancanza, una insufficienza, utilizza l'inorganico, vi si proietta e, così facendo, produce resti, ossia effetti della prassi medesima, che non sono semplicemente inerti ma ricevono il sigillo della vita. In tal modo essi iniziano a retroagire, a produrre effetti sullo stesso agente del progetto pratico, cioè della prassi.

Con la parola 'prassi' Sartre intende sempre un «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»¹². Ciò significa che, a partire dalla doppia mancanza che abbiamo sopra ricordato, emergono simultaneamente sia la coscienza della penuria, sia il progetto o la finalità di colmarla. Sicché la prassi è per Sartre sempre prassi-progetto, ovvero prassi *cosciente* (salvo nel caso di quella prassi particolare che è realizzata dal pratico-inerte). La prassi infatti si determina come lavoro in quanto deposita resti (effetti o prodotti), i quali, attivandosi come pratico-inerti, retroagiscono sulla prassi di partenza. Tale retroazione è anzitutto una deviazione del progetto o della finalità da cui la prassi cosciente aveva preso le mosse. La deviazione operata dal pratico-inerte, d'altra parte, è ciò che assegna alla prassi degli umani un andamento «spiraliforme» e che, in tal modo, segna l'«avvento della storia» come avvento dell'azione temporale.

L'organismo biologico, abbiamo detto, ripete ciclicamente le proprie funzioni vitali. Notiamo *en passant* che, per tale ragione, esso è in un rapporto di intima continuità con il suo «ambiente»: nella perfezione ciclica della sua *exis* biologica non vi è interruzione, quindi non può esservi nemmeno alterità o differenza. Dal che deriva che, propriamente, per l'organismo biologico non vi è alcun ambiente «esterno»; e che l'interruzione delle funzioni di un determinato organismo biologico non è propriamente «morte», ma

¹¹ «Pratico-inerte: governo dell'uomo da parte della materia lavorata, rigorosamente proporzionale al governo della materia inanimata da parte dell'uomo» (ivi, Glossario, p. 573).

¹² *Ibidem*.

spostamento, ripresa e prosecuzione del ciclo organico ad un livello contiguo del *continuum* vita-ambiente. Sul piano della vita biologica, infatti, non vi sono pro-dotti o resti: tutto è ininterrottamente «metabolizzato» in modo diretto nel ciclo che assimila l'inorganico all'organico, il vegetale all'animale, l'animale all'inorganico e poi, daccapo, l'inorganico all'organico ecc. Quando però in tale assimilazione e ripetizione del medesimo fa irruzione la penuria (avvento della storia), il ciclo organico si spezza e il movimento di assimilazione diviene spiraliforme, ossia temporale in senso storico. La storia infatti consiste nel reiterato progetto di chiudere il cerchio che è stato spezzato dalla penuria.

L'andamento spiraliforme della prassi descrive pertanto il tentativo, mai compiutamente conseguito (e il cui conseguimento sarebbe una pura «ipotesi fantascientifica»), di eliminare la penuria e di restaurare il ciclo organico, riportando la vita umana alla sua perfetta funzionalità biologica (ossia, infine, a una condizione che sarebbe propriamente pre-umana). Ma tale restaurazione è resa impossibile dal pratico-inerte: la prassi «restauratrice», suo malgrado, rilascia resti sul campo in cui opera; tali resti retroagiscono e creano uno «spessore» inassimilabile nel ciclo organico, uno «spessore» che impedisce la sutura tra il punto di partenza (la *exis* organica perduta) e quello di arrivo (la *exis* organica da ripristinare). Questa divaricazione del ciclo organico, mantenuta e incrementata dall'incunarsi del pratico-inerte, definisce la prassi umana come aperta alla temporalità storica.

L'impossibilità di ripristinare il ciclo organico chiarisce inoltre il senso di una famosa espressione sartriana, secondo la quale «la storia è bucata» dalle morti che sottraggono esseri umani alla continuità ciclica della vita biologica. La storia, potremmo dire, è bucata perché il cerchio non si chiude, perché quello che Sartre ritiene il fine ultimo della prassi (il ritorno al puro status biologico) non è mai raggiunto. Ma è bucata anche perché la prassi, deviata dai suoi resti pratico-inerti, è sempre a rischio di «alienarsi», di farsi altro rispetto al progetto originario da cui ha preso le mosse, cadendo vittima dei propri effetti non progettuali e non progettati (vittima, cioè, della prassi «inconscia» del pratico-inerte)¹³.

¹³ In scritti successivi alla *Critique*, il tema della «storia bucata» ricorrerà però con sfumature e risvolti anche diversi da quelli qui richiamati. Di particolare originalità è, a mio avviso, il modo in cui tale tema verrà trattato nella conferenza su Kierkegaard del 1964 (J.-P. SARTRE, *L'universel singulier*, trad. it. in ID., *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici dopo la "Critique"*, a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, il Saggiatore, Milano 1980, pp. 135-164; nuova ed. integrata a cura di R. Kirchmayr: *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 139-162). A quella conferenza ho recentemente dedicato uno studio analitico che mi permetto di segnalare al Lettore: F. CAMBRIA,

Quello che Sartre chiama «lo scandalo del XX secolo», cioè la meccanizzazione del lavoro, è, da questo punto di vista, la più clamorosa espressione dell'alienazione. Infatti la prassi, che avrebbe dovuto conservare la vita umana nella sua funzionalità organica, si realizza mediante l'uso strumentale del corpo al lavoro; l'organismo umano diviene così la prima macchina o il primo automa: qualcosa che si muove da sé, senza un soggetto cosciente che ne governi progettuamente l'azione. Se questo processo di automatizzazione della prassi è in cammino già nel primo corpo umano al lavoro, esso è compiutamente dispiegato nell'era del lavoro meccanizzato, che retroagisce sulla prassi e sulla sua originaria finalità (la conservazione della vita organica) invertendone il senso e trasformando la vita umana in un circuito inorganico, a-progettuale, senza soggetto cosciente, interamente governato dal pratico-inerte, ossia, appunto, dagli automi «tecnologici» che la prassi stessa ha prodotto.

Il compimento della prassi è pertanto l'estinzione della prassi nella sua finalità originaria; è il trionfo dell'inorganico e della tecnica (se vogliamo esprimerci in termini heideggeriani), che coincide con la fine (o il fine) dell'umano e cioè anche della storia. La domanda circa l'intelligibilità della storia culmina così nell'interruzione della storia stessa. Proprio qui, proprio su queste considerazioni estreme, si interrompe infatti anche la stesura della *Critica della Ragione dialettica*. Del resto, in quale modo avrebbe mai potuto procedere Sartre, giunto a questo punto? Come avrebbe potuto continuare a scrivere di storia, avendo visto che l'estrema *ratio* della storia è la fine della storia? Che il suo compimento è anche il suo annientamento? Che la realizzazione del suo scopo si traduce nel trionfo delle sue contro-finalità pratico-inerziali?

Le pagine conclusive dell'incompiuto secondo tomo della *Critique* hanno, a mio parere, un andamento drammatico: Sartre vede il vicolo cieco in cui si è inoltrato, tenta di aprire varchi per procedere, ma nessuna strada percorribile gli si offre più, sicché può solo ribadire che «la salvaguardia della vita [...] è il carattere fondamentale della prassi umana»¹⁴ e che però «tutto accade come se dall'organismo tendesse a sprigionarsi un nuovo esistente, l'agente, con strutture interamente originali rispetto all'organismo da cui è nato»¹⁵. Come se – potremmo dire – l'inerzia fosse il baratro e insieme il senso della storia stessa, in quanto forma peculiare della vita che, per conservarsi, nega se stessa.

Qui dunque si interrompe il testo de *L'intelligibilità della Storia*. Ma

Leggere L'universale singolare di Sartre, Ibis, Como-Pavia 2017.

¹⁴ Ivi, p. 496.

¹⁵ Ivi, pp. 498-499.

forse questa interruzione, questa «fine della storia», può essere per noi occasione per iniziare a pensare ciò che nel testo sartriano sospeso si delinea come sfondo tremulo, senza riuscire a prendere corpo nel quadro di una critica dialettica della ragione dialettica. Tuttavia la rivendicazione, proprio nelle pagine incompiute, di una «dialettica costituente», sempre in corso e dunque aperta ad azioni comprendenti a venire (diversamente dalla «dialettica costituita», che pone connessioni non tra atti ma tra fatti inerti), ci consente di rimettere mano a quello sfondo tentando di focalizzarne i tratti fondamentali. Del resto, è bene ricordare che gran parte degli scritti composti da Sartre dopo l'interruzione della *Critique*, non dati alle stampe dall'Autore ma apparsi postumi, testimoniano di una indefessa ricerca concentrata proprio sulle questioni rimaste insolute nelle pagine degli anni Cinquanta. Quegli scritti¹⁶, caratterizzati sostanzialmente dall'esigenza di trovare una via di conciliazione fra l'istanza morale della libertà (svilupata nei lavori degli anni Quaranta) e quella politica della necessità storica (svilupata nella *Critique*), mostrano la travagliata esigenza di ricomprendere l'intreccio fra inerzia (meccanicità) e vita biologica (funzionalità) in una prospettiva non dicotomica. E benché gli esiti di quei lavori resteranno aporetici, essi valgono come un documento essenziale per intendere come Sartre abbia cercato di pensare una sintesi pratica fra i bisogni biologici della vita e la libera reinvenzione della vita medesima da parte di quel vivente particolare che è l'umano.

Per avviare l'esercizio che qui voglio suggerire, allo scopo di indicare un modo per superare la dicotomia tra organico e inorganico (che adombra quella tra vita e inerzia), non occorre certo respingere *in toto* l'istanza di una specificità dell'umano rispetto agli altri viventi, come se l'unica alternativa alla «umanistica» demonizzazione della tecnica (in quanto «disumanizzante» caduta dell'organismo pratico nella meccanicità del pratico-inerte) fosse l'affermazione di una processualità senza determinazioni, nella quale vita e tecnica siano semplicemente il medesimo. Occorre invece cercare di intendere come l'emergere dell'umano nella continuità del vivente consenta la loro reciproca determinazione, senza cedere alla tentazione di retroflettere sulle funzioni biologiche i modi dell'umano esperire (antropomorfizzazione del vivente) o di ridurre le peculiarità dell'azione umana alla mera conservazione della funzionalità organica

¹⁶ Ho svolto un tentativo di perlustrazione organica degli scritti a cui faccio qui riferimento in un lavoro pubblicato l'anno scorso, lavoro al quale, in questa sede, non posso che rimandare: F. CAMBRIA, *Sartre postumo: una questione morale*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 1, 2017, pp. 47-84.

(biologicizzazione dell'umano). Ed è proprio questa doppia tentazione che a me sembra soggiacere ad alcune incongruenze emergenti dalle ultime pagine della *Intelligibilità della Storia* riguardo al rapporto tra vita e prassi.

Una prima incongruenza è così evidente che potrò qui segnalarla in maniera molto rapida. L'organismo biologico, che – come dice Sartre – assimila in modo diretto le sostanze necessarie alla propria conservazione, non può evidentemente avvertire l'alterità: esso vive in una continuità osmotica con ciò che noi (impropriamente) potremmo chiamare il suo «ambiente» o il suo habitat. Tuttavia – sempre secondo il dettato sartriano – tale organismo biologico, avvertendo la mancanza o *rareté* delle risorse che gli consentirebbero di mantenere integre le proprie funzioni vitali, interrompe il proprio ciclo organico e diviene così organismo pratico. La contraddizione è palese: come potrebbe un organismo biologico avvertire la mancanza, ovvero l'alterazione (o l'«altro») della propria *exis* ciclica? Tale *exis* è infatti ciclica appunto perché non manca di nulla, cioè non avverte mancanze di sorta; l'organismo biologico funziona senza mediazioni e senza interruzioni; la sua peculiarità è di non incontrare mai qualcosa come «altro» o come differente da se medesimo, dal suo ciclico e assimilante reiterare la propria medesimezza. Solo un organismo già segnato dalla impossibilità dell'assimilazione diretta e già solcato dalla mediazione (ovvero non più compiutamente ciclico, non perfettamente «funzionale» e quindi non meramente «organico») potrebbe avvertire l'alterità e quindi la mancanza o l'insufficienza delle risorse vitali; l'organismo biologico non la avverte ed è proprio questo a renderlo appunto «biologico». Sicché non è concepibile che a determinare l'emergere della prassi, intesa come alterazione del ciclo organico, sia la *rareté*; non è concepibile che a mettere in moto azioni atte ad acquisire le sostanze necessarie alla vita con la mediazione dell'inorganico sia una mutazione interna al ciclo organico, il quale, di per sé, non avverte l'inorganico come tale. Per l'organismo biologico infatti l'inorganico semplicemente non esiste: nel vivente tutto è vivo, oppure non è. (Per questo motivo – come dicevo poco fa – il mero vivente, in senso proprio, non muore mai.)

Un'altra incongruenza risiede nel fatto che Sartre non dice «vivente», ma dice «organismo biologico». La genealogia dell'umano che egli propone sottende dunque la scienza biologica e la sua «biologista» concezione del vivente, senza mai interrogarsi sulla sterminata vicenda e sullo sterminato intreccio di prassi e azioni umane di cui la biologia (con la sua particolare concezione della vita) è il risultato e il prodotto. In questo modo, proprio Sartre, che tanto ha insistito sulla necessità di collocare sempre i contenuti, le forme e gli strumenti della conoscenza entro le loro «situazioni» sempre determinate, commette un errore di «de-situazione»,

assumendo le nozioni di «organismo biologico» e di «organismo pratico» come di per sé significative e costituite, a prescindere dal campo pratico e dal contesto in cui esse si costituiscono e assumono il loro senso.

L'a-priori dell'indagine sartriana intorno all'intelligibilità della storia non è dunque la prassi, ma l'organismo biologico; dal che deriva inevitabilmente il problema di comprendere come, su tale organismo, si installi poi quello pratico. Per Sartre (come – credo – per il senso comune biologicamente atteggiato) è ovvio che l'organismo biologico venga prima di quello pratico, sicché l'enigma da sciogliere è come accada la rottura che determina il passaggio dalla funzione biologica alla prassi. Esattamente questo è però il presupposto che conduce all'*impasse*.

Dobbiamo dunque prendere una strada alternativa, una strada che, rovesciando il presupposto sartriano (e del senso comune), ponga la prassi come condizione della vita biologica e non viceversa. È infatti la prassi (e, più precisamente, una determinata prassi conoscitiva) a porre che vi sia qualcosa come un «organismo biologico», e non viceversa. Ma la precedenza non è solo logica e gnoseologica, bensì anche ontologica: ciò che *c'è*, e che è conoscitivamente posto come «biologico», è anzitutto una prassi e lo è nel senso che – come dicevamo poco sopra – solo un vivente già pratico o prassico potrebbe avvertire la differenza tra ciò che è vivente e ciò che non lo è (compiutamente), ovvero tra ciò che è immediatamente assimilato nel vivente come vivente e ciò che invece si staglia come altro dal vivente, come inerte, come inassimilabile, come inorganico rispetto alla organicità del vivente, come discontinuo rispetto al *continuum* della vita.

Il lavoro come prassi strumentale: una chiave di volta

Ciò che propongo è di utilizzare le nozioni chiave del discorso sartriano, fino a qui richiamate, in un'ottica che, da una parte, non cada nella tentazione di un pensiero de-situato e de-situante (un'ottica, cioè, che si avveda della propria collocazione pratica e delle operazioni di cui i suoi concetti sono il prodotto), dall'altra si guardi dal rischio di antropomorfizzare il vivente o di biologizzare l'umano.

Quali sono dunque le nozioni che abbiamo fino a qui richiamato, alla luce del linguaggio sartriano? Sono quelle di «organismo pratico» e «organismo biologico» (la cui differenza, abbiamo detto, presuppone già la prassi per essere posta e quindi non è sufficiente a dar conto dell'«avvento della storia»); e poi quelle di «prassi» e di «lavoro»: la prima intesa fino a qui come lo specifico dell'azione umana (l'avvento della prassi, per Sartre,

è l'avvento dell'umano), la seconda, semplicemente, come un suo sottoinsieme (tra le diverse prassi che caratterizzano l'umano, vi sarebbe dunque anche il lavoro, il quale, come tale, sarebbe messo in moto dalla medesima penuria, dalla medesima insufficienza che muove la prassi in generale).

Per il nostro esperimento, propongo anzitutto di provare a pensare il vivente non nel senso in cui Sartre pensa l'organismo biologico (*exis*, funzione, ciclicità, ecc.), ma come *movimento*. Per «movimento» non intendo qui solo la traslazione, ma qualsiasi *variazione* in quanto *kinesis* nel suo senso più ampio e complesso. Proviamo a pensare tale *kinesis*, tale movimento, come *l'atto del fare differenza*, e non dell'avvertire differenze già costituite. In questa prospettiva potremmo dire che, in generale, vivente è ciò che è nell'atto del differire, un differire inclusivo (nel senso di ciò che altrove Sartre chiama «legame di immanenza»), che è emergenza di piegature interne al medesimo, le quali si stagliano come un succedersi di *variazioni*, di forme e modalità della *kinesis* stessa; ogni piega una pro-tensione, un pro-tendersi del medesimo vivente nel medesimo vivente. Il vivente è in tal senso un corpo-movimento (corpo *sive* movimento), un corpo che differisce in se medesimo, senza esteriorità alcuna; un corpo che continuamente si forma, si deforma, si trasforma da sé e in sé, generando e riassorbendo continue escrescenze di se stesso.

Proviamo ora a pensare questa *kinesis* pro-tensiva e autoimmanente come già compiutamente «pratica», e la vita come variazione intensiva della medesima materia-movimento. È evidente che, così intesa, la nozione di «prassi» è utilizzata in modo assai diverso da come la usa Sartre, per il quale (salvo nel caso del pratico-inerte) essa è sempre e originariamente la realizzazione di un pro-getto (cosciente) in vista di un fine (in ultimo: la salvaguardia delle funzioni biologiche dell'organismo pratico, messe in pericolo dalla *rareté* ossia dall'impossibilità di assimilare in modo diretto le sostanze inorganiche). Nei termini che stiamo invece qui proponendo, la prassi è attività vivente preliminare all'emergere tanto della coscienza quanto di fini e progetti: attività autotelica (ma sarebbe più preciso dire a-telica), che definisce il vivente come semovente o, alla lettera, «automatico» (*autómatos*: ciò che si muove da sé). In quest'ottica il vivente, in quanto è ciò che si muove da sé e in quanto è l'atto del fare differenza, senza alcun pro-getto e senza alcuna finalità esterna, coincide senza scarto con quel che potremmo chiamare il *primo automa*¹⁷. Inoltre, se prassi è già

¹⁷ Per una originalissima trattazione del tema dell'automa e del suo rapporto con il lavoro, rinvio senza meno a C. SINI, *L'uomo, la macchina, l'automa*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, al quale la proposta che sto qui avanzando e gli sviluppi che ne discendono

la *kinesis* del vivente, allora quest'ultimo non solo è il primo automa, ma è anche, a tutti gli effetti, già sempre pratico. La differenza di principio tra l'organismo biologico e l'organismo pratico è così tolta, insieme alle aporie che ne derivavano nel discorso sartriano.

Propongo infine di ripensare anche la nozione di «lavoro» a partire dal quadro generale della *kinesis* pro-tensiva del vivente. Il problema è anzitutto quello di chiarire in che modo emerga, per la prassi, qualcosa che si offre come disponibile ad un uso strumentale: in che modo, cioè, nella unità variante del vivente autoimmanente e automatico si stagli quella differenza specifica per la quale qualcosa viene colto come altro dalla prassi che lo ha prodotto, stagliandosi di contro alla prassi medesima e tuttavia ad essa correlato in quanto possibilità della sua riattivazione. Solo per questo tipo di emergenza, infatti, può sorgere quella «alterità» che Sartre tende invece a dare per scontata (alterità dell'organico rispetto all'inorganico, del vivente rispetto all'inerte, dei fini rispetto ai mezzi, ecc.).

Se prassi è movimento di pro-tensione che pro-duce variazione del medesimo corpo in azione, il lavoro è invece quella prassi che pro-duce, come suo effetto pro-tensivo, una estroflessione esosomatica del corpo in azione, un suo particolare transfert o trasferimento «fuori» di sé. È evidente che tale «fuori» non è fuori dal corpo-movimento del vivente come tale, non è «fuori dal mondo», non è un fuori in sé: non c'è alcun «fuori» nel vivente che stiamo provando a pensare come *kinesis* (atto del differire) e di cui cerchiamo di descrivere le forme o variazioni. Come dobbiamo dunque intendere il prefisso «eso-»? Come dobbiamo intendere il «fuori» verso cui tende, nel lavoro, il corpo-movimento?

Il «fuori» della pro-tensione «eso-somatica» è tale solo nella prospettiva di quella particolare piega del vivente che *si mette al lavoro* e che così, nella sua piegatura e nella sua parzialità, avverte il *suo* fuori. Si tratta insomma di un fuori relativo, perché è il polo di una correlazione locale (da piega a piega o, potremmo dire, da parte a parte¹⁸). Esso si dà (ed è pensabile) solo in relazione a quella particolare piegatura del vivente che si caratterizza localmente come «produzione» (cioè come un «mettere al mondo», non certo come un «mettere fuori dal mondo») di qualcosa su cui la pro-tensione si trasferisce: qualcosa che si fa *segno* della pro-tensione e che, rimanendo mondo, rimanendo corpo-movimento, assume però la

sono ampiamente debitori.

¹⁸ Uso qui l'espressione «da parte a parte» in esplicito richiamo a un altro libro fondamentale, a mio parere, per un approfondimento della questione che stiamo qui ponendo: C. SINI, *Da parte a parte. Apologia del relativo*, ETS, Pisa 2008.

forma di «qualcosa che sta di fronte a qualcosa d'altro», ossia «qualcosa che rinvia a qualcosa d'altro» o al *suo* «altro». Solo quando nel vivente accade questa co-rispondenza, questa emergenza di una piega che *sta* per una pro-tensione, può accadere anche quella differenza tra attivo e passivo (tra organico e inorganico, potremmo dire) che Sartre dava per scontata nella sua descrizione della *exis* biologica (assimilazione diretta dell'inorganico da parte dell'organico: ma donde questa differenza? e per chi essa si dà? Non certo per la pianta la quale, di per sé, non è più attiva che passiva, né più organica che inorganica). Il vivente come tale (l'atto del fare differenza) non è né attivo né passivo, né organico né inorganico: queste sono sue differenziazioni interne, che sussistono solo in quanto correlati di quella particolarissima forma di prassi locale (il lavoro) per la quale la pro-tensione vivente si trasferisce in un «là» che sta per il «qua» della pro-tensione locale.

L'esosomatico non è dunque fuori dal mondo o fuori dal corpo del mondo, ma è – per così dire – un fuori interno, un «cader-là» dell'effetto protensivo per il quale la prassi locale (che accade qui come lavoro) si fa altro (si dà il suo altro). Esosomatica è la «pro-tesi» del pro-tendersi, il resto o il segno di quel buttarsi-oltre che è la prassi in generale. Nel lavoro e solo nel lavoro la prassi vede l'effetto del suo protendersi come protesi, come un resto che sta «là», nel mondo. È prassi lavorativa quella che, nel vivente, pone la differenza locale fra attivo e passivo; è prassi lavorativa quella che produce resti i quali si stagliano come qualcosa che sta per qualcosa d'altro. Solo a questo livello, solo per queste prassi locali (interne alla prassi a-telica del vivente puro e semplice) accade l'alterità: accade come pro-tesi, come uno «stare per» (supponit pro), come rappresentazione o segno della prassi nel suo resto.

Questa funzione segnica è la caratteristica propria di ciò che chiamiamo strumento: qualcosa che, nella sua inerzia, si «stacca» (localmente) dall'azione vivente e «sta per» l'azione medesima di cui è la protesi. Sicché, ad esempio, il bastone non è il segno o la protesi del braccio (che, come arto separato e determinato non c'è, nell'unità mobile del corpo-movimento in azione locale); è invece segno o protesi dell'azione che ha aperto un varco tra le fronde¹⁹. Il braccio (il corpo locale), separato dal corpo-movimento del vivente puro e semplice, emergerà solo in seconda battuta, per la mediazione e la retroazione del bastone (lo strumento), il

¹⁹ Per una dettagliata genealogia dello strumento, entro la quale viene proposto anche l'esempio del bastone qui riportato, cfr. C. SINI, *Diventa ciò che sei*, in F. CAMBRIA (a cura di), *Vita, conoscenza*, Jaca Book, Milano 2018, pp. 93-127. I materiali ivi raccolti documentano il percorso seminariale svolto da Carlo Sini presso «Mechri / Laboratorio di filosofia e cultura» nell'anno sociale 2015-2016. I relativi manoscritti sono consultabili nel sito on line www.mechri.it (sezione «Archivio», 2015-2016, Seminario di filosofia).

quale pertanto opera in termini pratico-inerziali sulla prassi di cui è segno, determinandola e segnandola come prassi localizzata nella sua estensione o «oggettivazione». Per rinculo di questa oggettivazione localizzante possono accadere allora sia il movimento finalizzato o pro-gettuale (teso verso quell'«altro» di cui lo strumento è segno), sia l'agente o il soggetto locale della prassi (come correlato dell'inerte permanenza dello strumento).

Il fine, in altri termini, non precede gli strumenti: esso emerge e si determina solo in relazione con e per retroazione dello strumento, di quel resto pratico-inerte che è segno di prassi anonime e a-teliche già accadute. Sicché non ha più senso sostenere che, a priori, il fine del lavoro umano sia la conservazione della vita, né che la salvaguardia delle funzioni biologiche sia lo scopo della prassi. Ben più complessa si rivela la situazione, alla luce della natura già sempre prassica del vivente e del carattere già sempre automatico del lavoro.

È il rinculo dello strumento a dare un corpo locale finito alla prassi, nel corpo-movimento del vivente; è il rinculo dello strumento a ritagliare, nel corpo immortale della prassi, nel vivente puro e semplice, corpi determinati e perciò mortali, cioè segnati dalla inerzia dei loro resti (e pro-tesi a farsi sempre di nuovo, a loro volta, resti inerti). Solo nel lavoro e per il lavoro si costituisce dunque la differenza tra ciò che Sartre chiama «inorganico» (l'inerte che è segno o strumento della vita) e «organico» (la vita che ciclicamente torna su se stessa). E il lavoro, in quanto prassi transferale o strumentale, rivela infine il suo intimo carattere conoscitivo: dove c'è lavoro, là c'è conoscenza, ossia riconoscimento di prassi potenziali mediante il resto pratico-inerte che se ne fa segno.

Da quest'ultima considerazione discendono alcune conseguenze che richiederebbero ampia trattazione, ma che qui mi limiterò a richiamare solo per sommi capi. Anzitutto il lavoro chiarisce l'avvento dell'umano come produzione di cose che hanno il sigillo della prassi e sono segni per la prassi. Avvento dell'umano, ossia avvento dello strumento, ossia avvento del segno e perciò della conoscenza: nella vita «ardente» (potremmo dire in termini nietzscheani) si staglia l'umano come vita ardente-conoscente.

Così come è incongruo assegnare al vivente una finalità (fosse pure quella dell'autoconservazione), altrettanto inadeguato è confinare il lavoro umano entro lo schema penuria/bisogno/soddisfazione del bisogno. Ciò non significa che, per gli esseri umani che siamo, non vi siano esigenze primarie da cui dipende la nostra sopravvivenza; significa solo che, per gli esseri umani che siamo, nei modi in cui lo siamo e lo diventiamo (di strumento in strumento), le finalità e il senso dell'azione non sono predecisi, ma si inscrivono nei nostri corpi locali come possibilità aperte dall'effetto

pratico-inerziale dei nostri mezzi di conoscenza. In altri termini: quali siano i fini a cui tendono le azioni umane è via via deciso dall'effetto retroattivo dei resti delle azioni già compiute (o degli strumenti già utilizzati).

I resti, l'inerzia, la morte, la stasi del vivente nelle sue pieghe locali sono, per il lavoro-conoscenza che li coglie in quanto tali, il modo mediante il quale il vivente viene al mondo come umano. Sicché la morte (la possibilità di cogliere l'inerzia e di farsene rispecchiare come pro-tesi verso l'inerte) è l'evento del segno: non destino di perdita della vita e cancellazione della prassi, ma occasione di metamorfosi nella prassi in direzioni indicate e rese possibili proprio da ciò che nell'inerzia fa segno e all'inerzia è assegnato.

È evidente che, nella prospettiva della *kinesis* in atto come corpo-movimento senza alterità né esteriorità, la morte non esiste e non avrebbe senso pensare il contrario: in quanto vivente in atto, il corpo-movimento della prassi è immortale (non conosce inerzia), anonimo (non fa segno ad alcunché), sovraindividuale (perché indiviso nell'atto del differire), infinito (non de-terminato da alterità di sorta) e infinitamente variante in se medesimo. Ma, al suo interno, stretto ad esso da legami di immanenza, quella particolare e parziale figura o piegatura del vivente che è l'umano si determina come riflesso della propria estroflessione locale, dandosi una «esteriorità» che è relativamente eso-somatica e assolutamente en-somatica. Rispecchiato dalla relazione con la sua esteriorità inerziale, ossia con i suoi resti, l'umano conosce se stesso come soggetto all'inerzia (soggetto ai suoi segni) e come agente (locale e relativo) di prassi a venire, pro-gettabili nei modi a cui i resti fanno segno. La morte, in questo senso, è occasione di progetto e proiezione pratica di forme di vita (o piegature del vivente) a cui corrispondere, reiterando e declinando in *questa* variazione la *kinesis* automatica del vivente.

Se lavorare e conoscere sono il medesimo, ad accomunare queste due facce della prassi umana è anche il fatto che entrambe, attuandosi mediante i resti, producono a loro volta nuovi resti. In tal senso, potremmo dire, si lavora e si conosce perché si muore. Ma morire vuol dire lasciare segni che «cadono là», nel vivente, come possibilità o potenze in grado di retro-agire, localmente, su venturi corpi al lavoro (essendone i loro strumenti e determinando perciò i loro fini) e, assolutamente, sulle piegature e le transitorie conformazioni del corpo immortale della prassi, cioè su quel ribollente e indeterminabile correlato di tutte le determinazioni, che chiamiamo «mondo». In breve: stare al mondo come umani vuol dire mettere al mondo segni e cioè mettere al mondo mondi, produrre direzioni di senso possibili per il differire del vivente.

Sicché, infine, si pone per me la questione più urgente, alla quale non si

tratta di rispondere, ma eventualmente di corrispondere. Posso formularla così: il lavoro-conoscenza che ho appena compiuto qui con voi, che pazientemente lo avete accompagnato con la vostra lettura, a quale prassi fa segno? Di quale prassi è segno? Qual è la piegatura del vivente che si è qui trasferita e ha iniziato a operare nel suo modo pratico-inerziale? Quale pro-getto, a partire da essa e da ciò che di essa rimane, si apre come ulteriore figura del vivente, nella piegatura cosciente che in noi ora si concreta?

Tali domande si interrogano sul senso della prassi conoscitiva, nella quale siamo noi stessi collocati e coinvolti. Esse pertanto non possono essere adeguatamente assunte entro il quadro di ulteriori prodotti di conoscenza (nuove teorie, nuove risposte, nuove tesi sul mondo, sul lavoro o sulla vita), ma chiedono una torsione della prassi conoscitiva verso quella prassi vivente che, lavorando nella conoscenza, noi incarniamo e, letteralmente, mettiamo al mondo o affidiamo al mondo. Tale torsione ha forse a che fare con la differenza tra i due modi o due aspetti del lavoro conoscitivo che Sartre ha chiamato «inteltezione» e «comprensione»: la prima è lavoro che compone tra loro oggettivazioni pratiche già accadute, cioè strumenti e significati già costituiti; la seconda è lavoro che riassorbe nella vita in atto gli strumenti e i significati già costituiti, deformandone l'inerzia in rinnovata prassi vivente. E può farlo solo oggettivandosi a sua volta in nuovi strumenti, cioè incarnandosi in corpi all'opera determinati, mortali, individuali – impegnati però nell'atto di rifondersi nella *kinesis* vivente di cui sono segno, facendosene segno.

A questo doppio movimento, a questa torsione dai risvolti non solo gnoseologici ma anche etici, Sartre – come abbiamo già accennato – dedicherà una riflessione assidua, a volte sofferta e aporetica, negli anni successivi alla interruzione della *Critique*²⁰. Le opposizioni tra organico e inorganico, biologico e pratico, vivente e inerte, con le quali Sartre conduce uno strenuo corpo a corpo nelle ultime pagine redatte per la *Critique* (e – ricordiamo – mai rese pubbliche dall'Autore), verranno allora mobilitate in una tensione compositiva che, a tratti, raggiungerà un esito dinamicamente olistico. Alla prassi umana verrà allora assegnato un senso «transistorico» rispetto alla morte biologica, al vivente pratico-inerziale la funzione di agente «universale-singolare», e a ogni singola esistenza il compito (il lavoro, mai definitivamente realizzato) di «istoriare» la vita mediante i resti inerti delle vite che lo hanno preceduto – e che intimamente, silenziosamente, strumentalmente ne accompagnano il progetto di *farsi* (vita) *umana*.

²⁰ Cfr. CAMBRIA, *Sartre postumo: una questione morale*, cit., in particolare pp. 73-82; EAD., *Leggere L'universale singolare di Sartre*, cit., in particolare pp. 127-146.