

Praxis e storia in Jean-Paul Sartre. Una rilettura della *Critica della ragione dialettica*

Maria Antonia Rancadore (Università di Palermo)

Nel 1960 Jean-Paul Sartre pubblica il primo tomo della *Critique de la raison dialectique*, con il titolo *La théorie des ensembles pratiques*, e lo divide in due libri: I. *De la «praxis» individuelle au pratico-inerte*, II. *Du groupe à l'histoire*. Il secondo tomo contiene invece frammenti inediti scritti tra gli anni 1958 e 1962. Questi testi sono stati curati e pubblicati postumi da Arlette Elkäim-Sartre¹ nel 1985, cinque anni dopo la morte del filosofo, con il titolo *L'intelligibilité de l'histoire*. Pertanto, alcuni di essi risultano addirittura scritti antecedentemente alla pubblicazione del primo tomo.

Sartre sviluppa la sua opera intorno al concetto di individuo, affrontando una profonda revisione del materialismo storico marxiano e cercando di riscoprire il senso e la funzione della storia. In effetti, Sartre aveva già proposto al dibattito filosofico la categoria culturale dell'*engagement*, e dell'*intellectuel engagé*: ciò significa che le possibilità della storia non sono legate soltanto al movimento operaio (la classe sociale votata per eccellenza al cambiamento radicale della società civile), ma anche ai filosofi, ovvero gli “intellettuali socialmente impegnati”, gli “intellettuali organici” chiamati in causa da Lenin e da Gramsci. Congiunti, marxismo e esistenzialismo rappresentano in questa prospettiva lo strumento intellettuale ideale per mettere in discussione l'uomo e l'individuo.

La *Critique de la raison dialectique* è preceduta da un saggio introduttivo, *Questions de méthode*, il cui primo paragrafo è dedicato esplicitamente al rapporto tra queste due posizioni filosofiche. Sartre si pone una domanda fondamentale: «abbiamo oggi gli strumenti per costruire un'antropologia strutturale e storica?»². Secondo il filosofo francese bisogna partire dalla filosofia marxista: «considero il marxismo come l'insuperabile filosofia del nostro tempo, e ritengo invece che l'ideologia dell'esistenza, con il suo metodo “comprensivo”, sia un ambito interno al marxismo stesso che la genera e la rifiuta ad un tempo» [CRD1, p. 12]. Sartre considera perciò il marxismo «insuperabile perché le circostanze che l'hanno generato non sono ancora superate» [CRD1, p. 32]; l'esistenzialismo sarebbe invece soltanto un'ideologia.

In effetti, non esiste a suo avviso un'unica Filosofia onnicomprensiva ma tante diverse filosofie, ciascuna delle quali è figlia del proprio tempo, degli

¹ Esecutrice testamentaria di Sartre, adottata dal filosofo francese nel 1964, dopo una relazione sentimentale.

² SARTRE 1963, p. 12. D'ora in avanti CRD1 direttamente nel testo.

avvenimenti nel cui ambito nasce e si evolve, e che dunque cessa quando vengono meno le condizioni che l'hanno generata. Se questo è quanto è avvenuto per il criticismo kantiano e per l'idealismo tedesco, per il marxismo va fatto un discorso a parte. In quanto filosofia della prassi, infatti, il marxismo ha subito un'involuzione: da filosofia che progettava di cambiare il mondo, si è trasformato in una teoria, un set di regole da rispettare, fino a diventare «una violenza fatta alla realtà», ovvero la pretesa di sottomettere «a priori gli uomini e le cose alle idee» [CRD1, p. 28]. In altre parole, «il suo fine non è più di acquistare cognizioni, ma di costituirsi *a priori* come Sapere assoluto» [CRD1, p. 31]. Da filosofia che auspicava un cambiamento del mondo attraverso la libertà dell'uomo, esso si è mutato in una filosofia che pretende di ergersi a portatrice di verità assolute e immutabili. Al contrario, l'esistenzialismo afferma la realtà e l'esistenza dei singoli uomini in quanto tali e stabilisce che la vera natura dell'individuo e la realtà in cui vive vanno interpretate da un punto di vista dialettico.

Attento soprattutto all'aspetto teorico del materialismo storico, Sartre non trascura di prendere posizione in maniera critica nei confronti della situazione che nel secondo dopoguerra e sino agli anni intorno al 1960 si era determinata in Unione Sovietica e nei paesi di socialismo reale. Pur criticando l'egemonia politica dell'URSS, rivendicherà comunque fino all'ultimo le ragioni profonde del materialismo storico nella sua coniugazione con l'esistenzialismo: il principio fondamentale della libertà del singolo vive a suo avviso sia nella filosofia dell'esistenza che nella filosofia della prassi. È una posizione maturata a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta, quando capisce che l'esistenzialismo potrebbe avere un ruolo determinante nel favorire il processo di maturazione del marxismo. «L'esistenzialismo, come il marxismo, affronta l'esperienza per scoprirvi sintesi concrete», dice; esso «non può concepire tali sintesi se non all'interno di una totalizzazione mobile e dialettica che è poi tutt'uno con la storia o [...] con il "divenire-mondo-della-filosofia". Per noi la verità diviene, è e *sarà* divenuta. È una totalizzazione che si totalizza senza posa» [CRD1, p. 32].

La vita politica e la vita intellettuale sono perciò intese, con Marx, come un movimento dialettico dominato dal modo di produzione della vita materiale. Nella VI delle undici *Tesi su Feuerbach* Marx sosteneva che l'uomo è un essere sociale che va afferrato nell'insieme dei suoi rapporti sociali³. Nella *Prefazione*

³«VI. Feuerbach risolve l'essere religioso nell'essere umano. Ma l'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, esso è l'insieme dei rapporti sociali». E ancora «VII. Perciò Feuerbach non vede che il "sentimento religioso" è anch'esso un *prodotto sociale* e che l'individuo astratto, che egli analizza, in realtà appartiene ad una determinata forma sociale»: MARX 1950, pp. 77-80.

del 1857 a *Per la critica dell'economia politica* ribadiva poi che l'uomo è l'insieme dei rapporti sociali che si determinano nell'ambito della struttura e delle sovrastrutture, e che perciò «non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza»⁴. È una prospettiva che Sartre fa interamente propria: se è nel contesto sociale che l'uomo realizza le proprie possibilità e la propria esistenza, il problema-uomo va considerato anzitutto a partire da tale ambito e la stessa filosofia dell'esistenza richiede inevitabilmente il contributo e il supporto della concezione materialistica della storia.

Solo tenendo presente questa chiave di lettura della filosofia della prassi è dunque possibile affrontare il testo di Sartre. Se leggiamo l'inizio della prima parte del secondo tomo (*La lotta è intelligibile?*, in *L'intelligibilità della storia*), ad esempio, vediamo che la totalizzazione «non è altro che la prassi che si dà da sé la propria unità, a partire da circostanze determinate e in funzione di un fine da raggiungere»⁵. Coniugando teoria e prassi, Sartre obietta che la filosofia non ha un carattere meramente contemplativo ma anche e soprattutto pratico. La praxis si propone dunque un cambiamento radicale della società borghese, come Marx aveva sostenuto nell'XI tesi su Feuerbach, della quale la «ragione dialettica» intende essere la prosecuzione.

La «ragione» di cui parla Sartre va intesa infatti a partire da un costante rapporto dialettico tra conoscenza ed esistenza. La sua natura dialettica discende dal fatto che essa svolge un'analisi del divenire della storia umana nel XX secolo non limitandosi ad operare una semplice conoscenza fenomenologica del suo oggetto, ma sviluppando una conoscenza *critica*. Il soggetto scopre l'oggetto come un essere che sta nel mondo: ecco perché, per Sartre, risultano essenziali sia il materialismo storico che l'esistenzialismo. Il primo mostra all'uomo la possibilità di proiettarsi dal mondo della necessità a quello della libertà; il secondo riprende in considerazione il complesso sistema di relazioni sociali in cui l'uomo si trova collocato, sottolineando ulteriormente la realtà posizionale e storica del singolo individuo. L'oggetto da problematizzare non è perciò l'essere astratto della logica, ma l'essere reale, l'essere calato nella storia. Se la dialettica della storia è dialettica critica, fondata sull'esperienza, la praxis del singolo uomo va allora considerata nel contesto ancora più ampio della praxis del gruppo. In altri termini, la filosofia dell'esistenza va sempre rapportata al marxismo, così come la concezione materialistica della storia va sistematicamente ricondotta alla categoria del singolo.

⁴ MARX 1969, p. 5.

⁵ SARTRE 2006, p. 23. D'ora in avanti CRD2 direttamente nel testo.

Teoria degli insiemi pratici è il sottotitolo del primo tomo della *Critica della ragione dialettica*, che anticipa le parole-chiave dei due libri che lo compongono: *Dalla praxis individuale al pratico-inerte* e *Dal gruppo alla storia*. Nel primo libro, Sartre sottolinea la centralità del singolo individuo all'interno delle «strutture collettive», ovvero quelle strutture sociali nelle quali esso si trova ad agire e ad interagire, e che possono essere di tipo privato e familiare ma anche pubbliche. Obiettivo di questa parte dell'opera è indagare il concetto di praxis nella dialettica individuale, mostrando però come questa non risulti mai isolata ma sia sempre inserita in strutture collettive più ampie. Pertanto la praxis del singolo non può mai prescindere da quella del gruppo. È chiaro allora che nel secondo libro – che costituisce il passo successivo di un itinerario volto a raggiungere il mondo della libertà – l'individualità dell'uomo si realizza proprio nella totalità del gruppo, il quale ne condiziona le possibilità ma vive a sua volta nel divenire della storia. In questo senso, oltre che “farsi” da sé, l'uomo è anche un “essere fatto” nel contesto delle relazioni di tipo familiare, ambientale, sociale ed economico. Sottoposto a forme di relazione per la cui comprensione la filosofia dell'esistenza deve ancora una volta coniugarsi alla filosofia della prassi, entro una visione generale di quella realtà che si vuole cambiare in modo radicale.

Come è noto, Sartre distingue essere-in-sé e essere-per-sé. L'essere-in-sé è la caratteristica di tutta la realtà esterna alla coscienza; l'in-sé è sottomesso alla contingenza, alle cose materiali, che hanno un'esistenza passiva, che esistono indipendentemente dalla coscienza. Al contrario, l'essere-per-sé è legato all'esistenza dell'uomo; il suo essere è designato dalla coscienza, dunque il suo attributo è la libertà: libertà di scegliere tra infinite possibilità. In riferimento all'uomo, ciò significa che l'essere-in-sé del singolo individuo è interpretato in realtà come essere-per-sé, ossia come essere posto o inserito nel complesso sistema delle relazioni sociali. L'essere-per-sé va a sua volta riconsiderato come l'essere del singolo nel suo originario stare in mezzo agli altri. Pertanto, se l'essere-in-sé risulta vuoto di significato, l'essere-per-sé acquisisce un significato pieno solo nel fluire della storia umana, ovvero della dialettica della storia, sino al punto in cui siamo costretti a riconoscere che la praxis individuale si risolve, appunto, nella praxis del gruppo. In tal modo, Sartre riconosce che nel corso della storia il singolo risulta strutturalmente condizionato dagli altri singoli: «La praxis consiste dunque, per il gruppo sovrano, nel condizionare ciascuno agendo sugli Altri» [CRD1, p. 297]. La dialetticità della storia va dunque intesa secondo la metodologia della ragione dialettica, che implica conoscenza e praxis.

In questa prospettiva, vivere in gruppo significa subire delle limitazioni alla propria libertà, ma anche progettare e realizzare un cambiamento attraverso la consapevolezza del proprio essere. Non a caso, in una delle pagine più

significative de *L'essere e il nulla* Sartre aveva già scritto: «La libertà non è nient'altro che l'esistenza della nostra volontà o delle nostre passioni, in quanto questa esistenza è annullamento della fattità, cioè quella di un essere che è il suo essere nel modo di doverlo essere»⁶. L'uomo è pur sempre un essere libero, dotato di volontà e coscienza in una dimensione marcatamente morale (o etica); sicché la sua libertà e la sua volontà implicano il suo essere in un sistema di relazioni sociali. Per dare realtà al mondo della libertà non è possibile fare astrazione dal fondamento dialettico che si determina nel corso della storia umana e in particolare dal rapporto dialettico tra il singolo e il gruppo, tra classe subalterna e classe egemone, tra uomo e realtà, conoscenza ed esistenza, prassi e storia. Per questo motivo, la comprensione della storia – la determinazione di una consapevolezza piena di ciò che siamo oggi e di ciò che intendiamo essere domani – non può essere fine a se stessa. Per comprendere la praxis nella totalità delle dinamiche e dei conflitti sociali occorre invece una ragione dialettica, capace di indagare la storia nelle sue dimensioni sincronica e diacronica⁷. È quanto si propone il secondo tomo dell'opera, dedicato, appunto, a «l'intelligibilità della Storia».

Nella prima parte (*La lotta è intelligibile?*) Sartre prende in esame la lotta, il conflitto, e li affronta secondo la prospettiva dialettica della totalizzazione. La totalizzazione è «intesa come interazione pratica del soggetto e del campo nella prospettiva di un obiettivo futuro da raggiungere, di un prodotto futuro da realizzare» [CRD2, p. 23]. In quest'ottica, ogni azione e modificazione vanno considerate come «uno sviluppo parziale della totalizzazione in corso». Il cambiamento è determinato da ciascun singolo attore che prende parte all'intera rappresentazione. Pertanto, «totalizzazione, particolarizzazione e contraddizione sono i tre fattori dell'intelligibilità dialettica» [CRD2, p. 25]. A sua volta, ogni contraddizione implica due azioni, ovvero «due totalizzazioni autonome e contraddittorie» [*ibidem*]. Ne emerge un problema di prospettiva: «a seconda della prospettiva e delle attività alle quali lo si rapporta, un insieme pratico si present[a] come unità, dualità o molteplicità più o meno determinata. È l'azione presente che decide se la determinazione oggettiva del mio campo pratico sia la vallata, il prato o il filo d'erba» [CRD2, p. 27].

Secondo Sartre, ogni conflitto è determinato dalla *penuria* (*rareté*). Ma la penuria che determina ogni singolo conflitto si fonda a sua volta «su una penuria più *fondamentale*, che condiziona e *fonda* il conflitto sin nella sua origine più profonda, negli opposti interessi che si contrastano, nella violenza che contrappone i combattenti (questa penuria, di natura variabile, concerne le condizioni materiali della loro esistenza)» [CRD2, p. 30]. Ne consegue che «le

⁶ SARTRE 1964, p. 539.

⁷ Sartre si richiama all'antropologia culturale di Lévi-Strauss.

lotte non sono mai, in nessun caso e in nessun luogo, accidenti della storia umana». Al contrario, «Esse rappresentano la maniera stessa in cui gli uomini vivono la penuria nel loro continuo movimento per superarla; o, se si preferisce, la lotta è la penuria come rapporto degli uomini tra di loro» [CRD2, p. 36]. Qui il riferimento di Sartre a Marx e alla sua ontologia storica polemologica si fa ancora più chiaro. Tuttavia, il filosofo francese perviene ad una concezione differente: non è la divisione in classi a generare la lotta, ma è semmai la lotta generata dalla distribuzione della penuria («*déplacements de la rareté*»), dalla differente distribuzione dei beni materiali, ciò che determina le classi. A questo punto, siamo pronti per la terza deduzione, ovvero: se la lotta è determinata dalla penuria e dalla produzione materiale, il prodotto ultimo della lotta è ciò che Sartre definisce il *pratico-inerte*, cioè il governo dell'uomo da parte della materia lavorata [cfr. CRD2, p. 137].

Alla luce di queste considerazioni, nella seconda parte di questo secondo tomo Sartre interpreta gli ultimi avvenimenti storico-politici del XX secolo: la società sovietica, Stalin, Trockij, Kruscev, Plechanov, la storia intera... tutto è il risultato di dinamiche dialettiche. In questa chiave, *La totalisation d'enveloppement dans une société directoriale: rapports de la dialectique et de l'antidialectique* esamina nel dettaglio la realtà della società sovietica staliniana alla luce della categoria del *sovrano*⁸. Il sovrano è l'individuo per il quale gli altri hanno rinunciato ai propri poteri, aspettandosene una restituzione, un dono. Il sovrano è in questo senso *prassi totalizzante*. Tuttavia, «Stalin non è una semplice persona; è una piramide umana che trae la sua sovranità pratica da tutte le strutture inerti e dalla completa adesione di ogni sottogruppo dirigente e di ogni individuo. Egli in tal modo, si trova dappertutto, ad ogni livello e in ogni punto della piramide» [CRD2, p. 260]. Allo stesso tempo, egli è prodotto dagli individui come l'individuo che li interiorizza tutti nella propria unità sintetica; in altre parole, è «un individuo collettivo». Si tratta di considerazioni necessarie, se si vuole comprendere la storia della società post-rivoluzionaria in Russia:

«in una società il cui sovrano è un dittatore, le fratture pratico-inerti, i conflitti e le disarmonie, lungi dallo spezzare l'unità della prassi-processo, sono le conseguenze di quell'unificazione e gli strumenti che essa sceglie per rinsaldarsi ulteriormente. Lo storico, perciò, *deve potere* comprendere dialetticamente l'enorme sconvolgimento storico che, tra il 1917 e il 1958, ha prodotto la società sovietica quale noi la conosciamo. Deve cioè poterlo comprendere nell'unità di una prassi sovrana e di un processo da cui quella prassi è continuamente superata e che quella prassi, continuamente, reintegra in sé» [CRD2, p. 260].

⁸ Cfr. SARTRE 1965.

La terza ed ultima parte del secondo tomo della *Critica della ragione dialettica, Singularité de la praxis: éclatement du cycle organique et avènement de l'histoire*, è dedicata alla «singolarità della nostra dialettica e della nostra storia umana» [CRD2, p. 439]. «La prassi storica», afferma Sartre, «si caratterizza... come rapporto dell'organismo con l'inorganico o con gli altri organismi, tramite la comune mediazione dell'inerzia inorganica» [CRD2, p. 437]. Di conseguenza, noi produciamo delle «sintesi passive»; ovvero il fine ultimo della nostra esistenza è la vita, ma per sopravvivere lavoriamo la materia. In altre parole, «noi agiamo davvero *solo sull'inorganico*» [CRD2, p. 439], che diventa materia lavorata, ma non possiamo assimilarlo come fanno le piante. In questo senso, «La nostra prassi è definita da questo doppio rapporto negativo: lavoriamo solo l'inerte, assimiliamo solo l'organico» [*ibidem*]. È questa la condizione che ci costringe alla penuria.

La prassi umana ha come fine ultimo la salvaguardia della vita; tuttavia, l'azione si caratterizza come mediazione tra l'organico e l'inorganico, l'interno e l'esterno. L'uomo fa la storia attraverso la prassi ma il rapporto che l'organismo ha con se stesso si realizza nel rapporto con l'ambiente inorganico e l'oggettivazione dell'organismo avviene solo nel mondo inorganico: «Così l'azione, che l'organismo riassorbe, produce realtà assolute nel campo dell'inorganico: e queste realtà inorganiche sono la sua *oggettivazione*» [CRD2, p. 497]. Attraverso questo processo di oggettivazione, l'azione finisce per alienarsi rispetto ai propri prodotti [cfr. CRD2, p. 500]. In questa condizione, tali prodotti «manifestano esigenze anti-umane, presentano cioè l'inerte come il fine al quale gli organismi devono sacrificarsi» [*ibidem*]. In verità, la produzione sarebbe finalizzata alla conservazione dell'organismo, al soddisfacimento dei *bisogni*, che alimentano «l'immensa e pesante macchina sociale ed economica» [*ibidem*]. L'operaio si trova tuttavia di fatto in una condizione di penuria e per vivere e conservare la propria vita vende la propria forza lavoro in cambio del salario. Un discorso a parte va fatto per gli *interessi*, i quali si manifestano solo quando l'appagamento dei bisogni è assicurato [cfr. CRD2, p. 501]. In questo caso, «alle esigenze organiche si sostituiscono dei condizionamenti pratico-inerti» [*ibidem*]. Secondo Sartre, tuttavia, queste considerazioni non devono indurci a credere che se non ci fossero bisogni le azioni degli uomini sarebbero più nobili e pure; esattamente al contrario, senza bisogni le azioni non ci sarebbero affatto. Il *bisogno* sta alla base della «*pulsion première*» del singolo e del gruppo e la prassi nasce e viene definita solo in relazione a un bisogno: «il bisogno [...] pone la propria eliminazione come fine assoluto per mezzo dell'ambiente inorganico, è la materialità dell'azione, la sua realtà, il suo fondamento, la sua sostanza e la sua urgenza» [CRD2, pp. 502-03].

Il secondo tomo si chiude con gli *Annexes*, scritti brevi, frammenti, idee sulla storia e sul significato dell'uomo al suo interno, che forse l'autore ha voluto annotare sotto forma di appunti, da sviluppare in un secondo momento. Particolarmente significativo, assieme ad un frammento su *L'evento storico* («L'evento storico si manifesta dunque come l'esterno che trasforma l'interiorità dall'interno, ma senza azione necessaria dell'esterno sull'esteriorità (prassi-violenza) e senza immediata interiorizzazione. L'evento arriva *come un ladro*» [CRD2, p. 508]) è quello dedicato a *Il progresso*. Sartre si interroga se vi sia un significato della storia, individuandolo nei fattori che l'hanno fatta sviluppare e/o arrestare. Il progresso invece non è un significato ma un *atto*, in quanto viene vissuto nell'interiorità, ed è dunque una conoscenza totalizzante, che comprende il futuro. Anche l'individuo ha un ruolo nel progresso: «la società è *in progresso*, e io continuo il suo progresso» [CRD2, p. 512]. Il progresso ha una direzione e tende a un fine, anche se a volte può arrestarsi. È dialettico e procede attraverso contraddizione. È fatto di momenti consecutivi e non è irreversibile, perché si può sempre disfare ciò che si è fatto, ma è comunque irriducibile: ogni momento è diverso dal precedente e irripetibile: «*Nel progresso*, quindi, andiamo verso ciò che vogliamo (scopo) e verso ciò che non saremmo in grado né di volere né di prevedere (fine totalizzante). Il lavoro, del resto, ci trasforma e quando arriviamo al fine perseguito siamo altri» [CRD2, p. 519].

Sartre riprende a questo proposito i concetti di rarità (penuria) e abbondanza. Sappiamo che le azioni sono mosse dai bisogni e che un bisogno è dato da una condizione di mancanza, di penuria. Specifico è il caso dell'«*homme de la rareté*»: egli cerca l'abbondanza, ma la *propria* abbondanza, non quella di tutti; quindi abbondanza per lui e privazione per tutti gli altri. Ora, la rarità di un oggetto è determinata dall'interiorizzazione della sua rarità. Il possessore minoritario di un oggetto raro diventa a sua volta raro in virtù della rarità del bene raro che possiede: «L'uomo raro è quello per il quale gli oggetti socialmente rari si trovano in abbondanza: egli è qualificato dalla maggioranza come raro dall'esterno» [CRD2, p. 535]. L'uomo «raro» rappresenta però quella minoranza che la maggioranza considera come un nemico, e questo ha necessariamente a che fare con la divisione del lavoro: «L'uomo raro è quello che amministra mentre gli altri lavorano (ad esempio), è il capo che guida la spedizione [...]. Così, l'uomo raro interiorizzato percepisce la sua rarità in base alla sua ricchezza» [*ibidem*]. Tale «*homme rare interiorisé*», prosegue Sartre, è certo un uomo «*eccezionale* poiché possiede il raro» [*ibidem*]. E la società, però, che gli riconosce questo valore di eccezionalità. Ed è per questo che nei periodi borghesi («*périodes bourgeoises*») si è sviluppato in maniera particolare l'individualismo, che è una forma di «rarità» interiorizzata. In quest'ottica, anche l'«uomo raro» e

benestante è mosso dal bisogno e cioè in questo caso il bisogno di continuare a vivere *in abbondanza di rarità* [cfr. CRD2, p. 536]. Proprio a tale scopo l'uomo raro esercita la violenza, lo sfruttamento, l'oppressione: «La rarità dell'uomo benestante è violenza in atto [...]. E rappresenta il fondamento del benestante, cioè il bisogno appagato mediante la permanenza della violenza, bisogno che, senza la violenza, non sarebbe più appagato: togliete le armi o le truppe, e il benestante è impotente» [CRD2, p. 537].

Interessante è anche l'*annexe* dedicato a *L'idea e la sua azione storica*: «Vi è una storia delle idee: esse non sono semplici riflessi, ma azioni [...]. L'idea diventa così un momento storico *d'azione*, in quanto materia lavorata» [CRD2, p. 539]. L'idea è però in rapporto con la parola, che è definita da Sartre come una «condensazione inerte e materiale dell'idea»: in quanto *trattiene* l'idea, essa è «sintesi materiale di sensi molteplici» [*ibidem*]. La parola ha dunque un senso non perché un individuo glielo attribuisce, ma perché glielo attribuiscono anche gli altri, perché ha un senso socialmente condiviso. Pertanto, «fare uso di una parola è una prassi perché tende a creare un gruppo. La parola, in realtà, tende sia a mediare le reciprocità, sia a crearle» [CRD2, p. 540].

Infine, va rimarcato l'ultimo testo raccolto nell'*Appendice. L'Histoire en appelle à l'Histoire*. Dobbiamo parlare di “filosofie” al plurale, ma dobbiamo parlare di “Storia” al singolare. Se la storia va posta in relazione alla storia, ovvero se il presente va posto in relazione al passato per realizzare un futuro migliore del presente, alla fine la storia nella sua dimensione autentica va interpretata nella sua pluralità, nella sua totalizzazione. A tale scopo la ragione dialettica risponde mettendo in opera il carattere della prassi e dell'intelligibilità, fondate sui principi della comprensione e della consapevolezza. Così che, alla fine, il concetto di prassi viene ripreso e inteso in maniera duplice: da una parte come prassi-processo costruttiva, che dal presente si proietta verso un futuro diverso («prassi di un insieme organizzato»); dall'altra come processo-prassi dispersivo («dispersione dell'universo»). In questa accezione conclusiva, la dialettica è intesa come «diacronia totalizzante»: da un punto di vista diacronico essa comprende più momenti, più storie *con l'iniziale minuscola*; ma proprio in tale continua totalizzazione di storie consiste ed emerge l'unica e sola Storia *con l'iniziale maiuscola*.

Riferimenti bibliografici

MARX, KARL, 1950

Tesi su Feuerbach, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, trad. it. di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma

ID., 1969

Per la critica dell'economia politica (1859), trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma.

SARTRE, JEAN-PAUL, 1963

Critica della ragione dialettica, I. Teoria degli insiemi pratici, trad. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano.

ID., 1964

L'essere e il nulla, a cura di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano

ID., 1965

Le fantôme de Staline, "Les Temps Modernes", n°. 129-130-131, novembre e dicembre 1956 e gennaio 1957; poi in *Situations*, VII, Gallimard, Paris, pp. 144-307.

ID., 2006

L'intelligibilità della Storia. Critica della Ragione Dialettica, Tomo II, trad. it. di F. Cambria, Christian Marinotti Edizioni, Milano.

