

**Rossella Fabbrichesi**

## **Immanenza e trascendenza: una riflessione a partire da Jean-Paul Sartre**

Partirò in questo breve intervento dal contributo di Rocco Ronchi, che ridà voce ad una dimenticata (e vituperata) tradizione di pensiero: quella megarica. Egli ricorda a tutti noi la tesi principale di questi originalissimi filosofi post-socratici: “Si può solo nel momento in cui si agisce, mentre in assenza di attività se non si è all’opera, nemmeno si ha potere di”<sup>1</sup>.

Parto da qui perché questa tesi mi sembra riattivata da uno dei più importanti pensatori contemporanei, certamente per molte ragioni non assimilabile a quello che nei suoi ultimi lavori Ronchi definisce “canone minore”<sup>2</sup>, ma che a me pare procedere in una direzione promettente e per alcuni versi assolutamente inedita, che custodisce nei suoi anfratti dei resti che potrebbero essere fatti risalire all’impostazione megarica. Mi rendo conto che non sarà facile dimostrarlo, e mi impegnerò nel farlo procedendo dal manifesto dell’esistenzialismo, *L’esistenzialismo è un umanesimo*, datato 1946, fino alla conferenza del 1964 *L’universale singolare*.

Vengo subito al passaggio che ha riattivato nella mia memoria questa linea di riflessione. L’intero testo del ’46 è giocato sull’enfasi riservata al ruolo che assume l’“eccezione umana”, nella scelta, la responsabilità, l’impegno, il progetto, la decisione, la libertà. Sartre è qui l’alfiere dell’umanesimo ateo compiuto, è l’artefice maggiore del compimento dell’idea pichiana dell’uomo degno come nessun altro vivente di stare al centro dell’universo. Eppure, come notavo prima, tra le pieghe si annida un pensiero diverso, deviante, un inesorabile ingaggio “minoritario”, nei termini di Ronchi. Emerge tramite un esempio, uno dei primi di questo testo costruito con testardaggine per parlare a tutti, anche a chi ha poca familiarità con la filosofia. Esso illumina da subito la scena della riflessione dell’autore. “L’uomo è quale si fa!”, enuncia Sartre – e siamo sul piano della pura azione e della sua potenza d’essere, *dynamis*, appunto. Ma su che base operare delle scelte nell’ampio ventaglio delle possibilità che si aprono di fronte a chi vuole fare e farsi? Sartre racconta la storia di un suo allievo che gli fa visita per chiedere un consiglio: cosa può essere più giusto fare per lui nella situazione in cui si trova, partire per raggiungere le forze francesi di liberazione dai nazisti, come desidererebbe, o restare presso la vecchia madre, che ha bisogno di lui e morirebbe se gli succedesse qualcosa? Sartre racconta di avergli consigliato di procedere d’istinto. “Io posso dire: amo abbastanza mia madre da restare con lei, se sono rimasto con lei. Non posso determinare il valore del mio affetto

---

<sup>1</sup> Citato in R. Ronchi, *La vita megarica*, numero presente di *Giornale di Metafisica*”.

<sup>2</sup> R. Ronchi, *Il canone minore, Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017.

se non quando ho fatto un atto che lo convalidi e lo definisca [...] In altre parole il sentimento si forma con gli atti che si compiono”<sup>3</sup>. Il possibile si produce nel momento in cui lo si attua, *après-coup*. Esso è a posteriori<sup>4</sup>, non a priori. Dunque, il soggetto non agisce o vuole solo dopo aver valutato attentamente le molte possibilità in campo. Sono questi motivi ‘possibili’ a guadagnare una veste ragionevole e a convincerci della loro bontà proprio perché vengono scelti e messi all’opera. Si può solo nel momento in cui si agisce, appunto. Con Goethe: “In principio era l’azione”, non l’energia, non l’intelletto, non la parola. Con Spinoza: l’essenza è potenza d’agire, non idea, non forma, non volontà.

Così, ancora, non c’è una riserva di disposizioni, inclinazioni, potenzialità che per la malevolenza della sorte non riesco ad attivare e a sottrarre al campo del puro possibile. Non c’è amore all’infuori di quello che si realizza, né possibilità d’amore all’infuori di quella che prende corpo in un amore vero. Esattamente come avviene per l’artista, che nel creare non si ispira a dei valori a priori, né segue delle regole pre-costituite (altrimenti è un cattivo artista): per lui l’opera da compiere è quella che risulta compiuta e che lo soddisfa pienamente.

A ben guardare l’intero progetto esistenzialista sembra consonante con questa linea di pensiero: esso enuncia che l’uomo non esiste che nella misura in cui si realizza. Egli non è dunque nient’altro che l’insieme dei suoi atti, nient’altro che la sua vita nel suo svolgersi, cioè nelle infinite trasformazioni in opera, definite dall’insieme delle relazioni nelle quali essa è avviluppata<sup>5</sup>.

Queste proposizioni richiamano quella che vorrei definire l’inclinazione pragmatista di Sartre. L’essere coincide interamente con il fare. E se ha certo ragione Heidegger a sminuire la proposta sartriana e a evidenziarne le debolezze, nelle poche, eppur radicali pagine della *Lettera sull’umanismo*, si potrebbe forse dire che perfino Heidegger non capisce fino in fondo la forza rivoluzionaria del pensiero che traspare dalle parole quasi colloquiali dell’opuscolo sull’esistenzialismo.

Provo a sintetizzare la loro portata storica in questo modo: se l’essere coincide con l’agire, se la coscienza e l’intenzione – come mostra l’esempio dell’allievo – accadono sempre *après-coup*, allora il mondo non accede alla significatività in virtù dell’intenzionalità della coscienza, ma è congenere

---

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *L’esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano, I ed. s.d., p. 46-47.

<sup>4</sup> Ronchi aveva già affrontato l’argomento, proprio in relazione a Sartre, in *Il corpo della cultura. Una lettura della Critique de la Raison Dialectique*. Tome II, in “Bollettino di studi sartriani”, III (2007).

<sup>5</sup> Nella monumentale serie degli scritti critici sull’umanismo sartriano mi sento di segnalare almeno i seguenti: E. Paci, *L’ultimo Sartre e il problema della soggettività*, in “aut aut”, n. 67 (1962), pp. 1-30; A. de Waelhens, *L’existentialisme de Sartre est-il un humanisme?*, in “Revue philosophique de Louvain”, 1966 e F. Fergnani, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Feltrinelli, Milano, 1978,

all'azione che ci orienta nell'esperienza alla ricerca di risultati concepibilmente pratici ed efficaci. Esperienza, come si sa, etimologicamente significa proprio questo: individuare strategicamente un tragitto (*poros*) che ci porti fuori dal guado. Si conferma l'idea della *Trascendenza dell'Ego*: siamo su di un piano di pura immanenza, di pura prassi, in cui la coscienza è perfettamente accoppiata ai suoi contenuti, e vi si inabissa. La coscienza non è dunque volontà intelligente che sceglie, decide, concepisce e poi agisce, ma nel fare *si* decidono il suo essere, il suo volere, il suo concepire. L'azione in questo senso è sempre sapiente, e l'io ne è semplicemente una risultante. Ogni vita umana si concepisce e si definisce nel mentre si fa, si sceglie e si vuole. Non ha una forma, ma una potenza d'essere, sempre espressa e sempre in divenire. Non ha possibilità, ma solo capacità, abilità, conati, *potentiae agendi*, appunto. La parola greca *dynamis*, già nel testo omerico - dove per altro compare raramente - richiama l'idea della forza fisica, della saetta che irrompe e sparglia le carte, più che di una possibilità contrapposta all'attualità. Ma nel pensiero greco arcaico, si sa, l'uomo non è mai responsabile dei propri atti perché li *ha voluti*; ne risponde perché *ha potuto* compierli.

Certo, il piano in cui "il fare è tutto"<sup>6</sup> è un piano di immanenza che non contempla significati e appigli trascendenti, però Sartre ci tiene a precisare al termine della conferenza - e come vedremo questo è un elemento che sarà ripreso nel testo del '64 - che è il costante trascendimento di ogni fare in un nuovo progetto che qualifica l'esistenza umana e che trascina l'uomo verso un continuo oltrepassamento di sé: l'azione è sempre eccedente, produttiva d'altro - nel corso dell'azione stessa. Mentre si svolge essa tempestosamente si trasforma, e trasforma "l'universale natura umana". L'immanenza è insomma persistentemente lavorata dalla trascendenza, da un oltre che ne disturba la quiete.

Sartre, che negli anni '40 nientifica ogni riferimento all'"essenza" umana, nota - preparando i temi degli anni '60 - che forse si può dire che l'unica universalità possibile si dà nel costruirsi singolare e attuale di ogni esistenza. Nell'idea esistenzialista di un *assoluto relativo*, di un "poter fare l'assoluto" nella particolarità di ogni misera esistenza umana, sembra giocare la parte centrale dell'antiessenzialismo sartriano. Nei termini più canonici: l'esistenza precede l'essenza. E l'essenza dell'esistenza è il suo sfuggire (andare al di là, trascendere) ogni rinvio che non sia puramente immanente e dato.

E veniamo allora al tema del vivente e delle forme della vita, o, come dice Ronchi, della "storicità del vivente". Com'è noto, nella fase più matura del suo pensiero Sartre ragionerà su tali questioni,

---

<sup>6</sup> Così F. Nietzsche, in un famoso passaggio della *Genealogia della morale* (Adelphi, Milano 2004, p. 34), che andrebbe riletto nell'ottica qui presentata.

legandole in particolare al problema della natura stessa della storia. Vale a dire al tema del divenire, del passaggio da ciò che è a ciò che non è. Questo è il problema che lo impegna in particolare nella conferenza per l'UNESCO su *Kierkegaard vivant*, che verrà poi pubblicata col titolo *L'universale singolare*. Conferenza magnifica, che proietta Sartre ben oltre il mondo esistenzialista, oltre le critiche che lo inchiodavano al suo ruolo di araldo del soggettivismo e di un umanesimo che appariva ormai stantio. Ancora un esempio, dunque, di come molti pensieri della linea che possiamo definire "minore" rosicchino dall'interno i nascondigli di chi si è imposto 'maggioritariamente' e li facciano vacillare.

Sartre si pone un problema, ritornando a Kierkegaard "cavaliere della soggettività", un tema cruciale che dovrebbe impegnare maggiormente gli storici (anche gli storici della filosofia), ma che in verità è poco frequentato. Il divenire sembra infatti nullificare le brevi vite che si succedono nel corso temporale e la storia appare costituita di assenze, di soggetti non più afferrabili *qua* tali. Proprio ciò che dovrebbe essere oggetto della storia, l'agente storico - scrive qui l'autore - diventa un buco nero. Ciò che le ha dato corpo - le vite vissute e palpitanti dei singoli individui- diviene inattingibile. Questo è lo "scandalo" da cui parte la conferenza: il soggetto agente della vita che fluiva diviene l'oggetto pietrificato del sapere che cerca definizioni e *sujets*. La vita vissuta diviene inoggettivabile, eppure la conoscenza 'oggettiva' si nutre dei resti di quelle vite. I molti buchi di cui è costellata la storia sono frequentati dai vivi, che vi inciampano.

La *praxis* vivente, il progetto organizzatore che supera le condizioni materiali verso un fine, rimaneggiando il campo pratico<sup>7</sup>, non risulta dunque più attingibile quando *quella* vita che ha incarnato *quella* prassi si è dissolta. Oppure, essa viene attinta come pura *theoria*: non nei corpi viventi, ma nel corpo del sapere. Eccoci impigliati, dice Sartre, nelle diastasi del sapere. Ogni sapere sulla vita è in realtà un sapere sulla morte.

C'è modo di sfuggire a questo paradosso? Kierkegaard aveva forse ragione e, una volta scomparso, rimane solo l'irriducibilità assoluta tra la sua esistenza singolare - il modo in cui gustava il baccalà, in cui camminava, in cui si rivolgeva ai propri genitori - e il sapere assoluto che conduce alla concettualizzazione di quell'esistenza stessa. Visto che, direbbe Hegel, anche parlare di "esistenza singolare" è una figura del concetto e del movimento della coscienza, della quale l'espressione kierkegaardiana rimane un momento "infelice". La concreta esperienza non potrà mai esser

---

<sup>7</sup> È questa la definizione che troviamo in *Critica della ragione dialettica, tomo II, L'intelligibilità della storia*, trad. di F. Cambria, Christian Marinotti Editore, Milano 2004, p. 573. Su questi temi cfr. Florence Caeymaex, *Vie et praxis: le statut de l'organisme dans la Critique de la Raison dialectique*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», VI-2 (2010), pp. 146-163

afferrata dal sapere: essa è insieme sufficiente a se stessa e insufficiente a offrire ragioni. E, d'altronde, "concreta esperienza" o "esperienza pura" non sono forse figure del sapere?

Sartre ci avverte: finché Kierkegaard è vivo, sguscia attraverso le maglie del sistema hegeliano, quando Kierkegaard muore, Hegel lo riafferra e Soeren, la sua vita vivente, è persa per sempre. Braccato dal proiettore della storia, Kierkegaard non può che dileguarsi nel sapere 'oggettivo' (per vivere da morto) o manifestare la propria incolmabile distanza (e morire, restando vivo quale era). "In breve, per il sapere storico, si vive per morire. L'esistenza è un lieve fremito di superficie che si placa ben presto per lasciare apparire lo sviluppo dialettico dei concetti [...]. Qualunque impresa vissuta si chiude con un fallimento per il semplice motivo che la storia continua"<sup>8</sup>.

Ma è proprio così? Con questa domanda Sartre ci accompagna verso il cuore del problema affidandoci una soluzione di altissimo profilo filosofico. Non c'è forse un modo "transistorico" - così si esprime l'autore - grazie al quale un agente storico, anche quando non vive e non agisce più, può comunicare nel tempo come soggetto assoluto? *In summa*, i morti possono avere dei tratti viventi? Le prassi possono essere transistoriche? E, in ultimo: la filosofia può dare spiegazione dell'immediatezza della vita e, *insieme*, della mediazione che ne opera il pensiero? Nota Sartre, riprendendo de Waelhens, con un riferimento assolutamente attuale, anche per il dibattito di questo giornale: la filosofia vuole cessare di essere una spiegazione a distanza e fare tutt'uno con l'esperienza, "non contenta di gettare una luce sull'uomo e sulla sua vita, essa aspira a diventare questa vita giunta alla perfetta coscienza di sé"<sup>9</sup>, ma così abbandona il suo compito etico e critico, e risulta opaca alle proprie stesse intenzioni, che sono quelle di costruire un sapere sul vivente e le sue trasformazioni.

Ecco che Sartre inizia a dispiegare la propria interpretazione di ciò che definisce transistorico. Quando traduciamo le parole espresse da Kierkegaard nei nostri significati, ritroviamo noi stessi, non più lui. Anzi, comprendendo lui, comprendiamo quel che siamo. Si comprende solo ciò che si diventa: comprendendo Kierkegaard noi diveniamo kierkegaardiani e cioè sempre più noi stessi. Tra la vita di Soeren e la nostra c'è qualcosa: il fatto che ancora lo pensiamo, che infondiamo nei *suoi* scritti la *nostra* vita. Ecco l'elemento di trascendenza che si incunea nell'immanenza dello scorrere temporale. Voglio cogliere lui ed è me stesso che colgo. "L'inizio è riflessivo"<sup>10</sup>, conclude Sartre.

---

<sup>8</sup> J.-P. Sartre, *L'universale singolare*, R. Kirchmayr (a cura di), Mimesis, Milano 2009, p. 146.

<sup>9</sup> *Ibi*, p. 144.

<sup>10</sup> *Ibi*, p. 150. È questo un argomento già utilizzato da Peirce per contrastare la teoria jamesiana dell'empirismo radicale. Tu parli di esperienza pura, scrive Peirce a James, ma chi dice che questa esperienza è pura? Quell'atto di mediazione interpretante che riflette su di essa e la significa come tale. È il significato che mi consegna l'evento della

L'inizio è sempre interpretante, potrei aggiungere, cioè trascendente. Florinda Cambria, nel suo bel testo di commento a questo scritto, utilizza la parola *transimmanenza*<sup>11</sup>, che mi sembra perfettamente adeguata a comprendere questo movimento. I prodotti, i resti del pensatore sono il tramite della relazione tra lui e noi. Per cui noi non comprendiamo esattamente ciò che lui era in sé e per sé, né lo manchiamo del tutto, brutalmente accecati dalla luce del nostro proiettore, poiché il senso dell'evento 'Kierkegaard' nasce proprio dall'incontro in quel luogo mobile e dinamico, luogo insieme sincronico e diacronico, in cui vi è la "ripresa", la "reduplicazione", il due in uno del vissuto e del saputo. Né vita, né sapere, ma - *simul* - vita del sapere e sapere della vita. Così anche conoscere Kierkegaard diviene vita vissuta, incarnata nelle forme della mia vita in azione (anche riflessiva), interpellata dalle mie urgenze, dalle mie domande. Kierkegaard non muore finché egli resta una vibrazione del "fremiteo di superficie" dei miei atti viventi.

Cosa significa reduplicazione o, come anche dice Sartre con un termine mutuato da Merleau-Ponty, "avviluppo"? Che nell'interpretare c'è sempre "una *ripresa* di ciò che è dato in un *atto* che di quel dato *fa* qualcosa"<sup>12</sup>. C'è una prassi di avviluppamento che reduplica l'esistente: una prassi condizionata-condizionante. "Ciascuno di noi, nella sua stessa storicità, sfugge alla storia nella misura stessa in cui la fa. Storico nella misura in cui anche gli altri fanno la storia e mi fanno, io sono assoluto transistorico in ragione di quello che faccio di ciò che essi fanno"<sup>13</sup>.

L'inizio è già sempre iniziato, l'esperienza radicale del fare la storia già sempre segnata dall'atto di comprensione che la supera col pensiero.

Si inizia così a percepire la portata dell'espressione "universale singolare". Ogni singolarità non si pone mai nella sua conclusa identità, ma vive nella relazione transistorica (universale) che produce una totalizzazione dinamica di avviluppo incarnata in una prassi che è com-presa e ri-presa in ogni vita singolare, e il cui senso scorre attraversandole tutte e non arrendendosi in nessuna. La prassi è infatti per definizione comunitaria: si incarna nei corpi e negli abiti sociali, fluisce nella storia e produce l'inesorabile superamento di ogni particolarità. "L'uomo è così l'essere che trasforma il suo essere in senso: l'essere tramite il quale un senso viene al mondo. Il senso è l'universale singolare"<sup>14</sup>. Si sente qui l'eco del Sartre umanista della conferenza del '45? Sì, certamente. Alla scultura

---

"purezza". Cfr. C.S. Peirce, W. James, *Alle origini del pragmatismo. Corrispondenza tra C.S. Peirce e W. James*, M. Annoni e G. Maddalena (a cura di), Aragno, Torino 2011.

<sup>11</sup> F. Cambria, *Leggere L'universale singolare di Sartre*, Ibis, Como-Pavia 2017, p. 140. Il tema era già stato impostato dall'autrice in *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, ETS, Pisa 2009.

<sup>12</sup> *Ibi*, p.88.

<sup>13</sup> J.-P. Sartre, *L'universale singolare*, cit., p.156.

<sup>14</sup> J.-P. Sartre, *L'universale singolare*, cit., p. 155.

dell'uomo Sartre non rinuncerà mai, fino alla fine. Ma si noti: l'uomo è l'essere *tramite il quale* un senso viene al mondo. L'uomo è quel luogo di transito in cui l'universale significatività del mondo si coagula in figure di potenza definita, caso per caso, che restituiscono alla storia quell'unità di avvilupamento che resta pur sempre opaca ad ogni singolarità particolare. L'universale, lo "storico-mondiale", si rivela solo nella prassi vivente e unica che lo intende come universale (l'inizio è riflessivo...), che lo interpreta storicamente e lo situa nel tempo, che ne *fa* qualcosa. Ad esempio qui e ora: io che mi immergo nella pratica di lettura-interpretazione del testo di Sartre, che rinvia al Sartre vivente, anche lui alle prese (ma come? Con che sguardo? Con quali desideri?) con il corpo dei testi di Kierkegaard. Il Kierkegaard di Sartre nasce insieme al Sartre reso possibile, *nella storia*, da Kierkegaard stesso<sup>15</sup>. Lievi fremiti di superficie che grazie alle loro ripercussioni costanti producono il rumore dell'universo.

Non si tratta dunque né di universale, né di singolare, né di trascendenza né di immanenza, assolutamente considerate: si tratta di quel processo prassico che progetta e rimaneggia, che lavora la differenza inassimilabile dell'altro rilanciandola entro i confini della propria significatività. È questa prassi, la continuità di questa prassi sinechistica (da *suneches*, che tiene insieme), il vero e unico agente storico.

Nella parte finale del saggio Sartre affronta la questione del nesso libertà-necessità, che tanto lo aveva impegnato negli anni giovanili, e che è ineludibilmente connesso, com'è chiaro, a quello appena delineato. E così ritorniamo anche, in conclusione, al tema megarico della possibilità.

La singolarità è contingenza assoluta, o per lo meno è vissuta come tale: la sua origine è la casualità più radicale. La casualità prenatale di un Kierkegaard figlio di un padre cupo, di una madre serva-padrone, di una sensibilità estrema al dolore. Tutto ciò non ha configurazioni necessarie, solo possibili, casualmente incarnate in quel luogo e in quell'uomo. Soeren può viverle, ma non le può spiegare. Il compito di conoscerle e di spiegarne l'ineluttabilità, che prende la forma di un destino, è affidata a chi viene dopo di lui. In che senso allora Soeren è libero di sfuggire a ciò che l'ha determinato? In che senso rimane pur sempre vero che la sua prassi condiziona le condizioni da cui risulta condizionato? Che egli può deviare il corso della storia, pur essendo in qualche modo già deciso dalla sua stessa storia?

"Il principio è la contingenza dell'essere: la nostra necessità non appare che attraverso l'atto che assume questa contingenza per conferirle il suo senso *umano*, vale a dire per farne una relazione particolare con il tutto, un'incarnazione particolare della totalizzazione in corso che l'avviluppa e la

---

<sup>15</sup> Così Cambria, *op. cit.*, p. 139.

produce”<sup>16</sup>. La libertà resta dunque fondamento della storia; la finitezza resta il marchio dell’umano<sup>17</sup>. Solo nel senso seguente, però: “con la sua azione finita l’agente devia il corso delle cose, ma in modo conforme a ciò che questo stesso corso deve essere [...] Così si può dire che, tramite l’uomo, il corso delle cose devia da sé nella deviazione che gli è propria” (*ibi.*). Ecco che il destino diviene una destinazione che scelgo in totale libertà come forma del mio progetto esistenziale. La mia situazione ha delle necessità a priori, la mia condizione è cogente; nulla posso fare se non quello che faccio. Ma è dicendo ‘sì’ che io mi rendo libero in essa. Così gli Stoici, Spinoza e Nietzsche affrontavano il tema della fatalità dell’esistenza: essa produce la massima felicità, se sappiamo aderirvi e riconoscerla come ciò che era stato preparato esattamente per noi<sup>18</sup>.

L’esempio dell’allievo, che ho ricordato all’inizio, risulta ancora una volta paradigmatico: solo una volta scelto in totale libertà di partire, egli saprà valutare l’inesorabilità delle condizioni che lo conducono a farlo e saprà intenderle come una destinazione. E capirà di *poter* lasciare la madre e partire per il fronte. La *possibilità* di farlo è riconosciuta come una *necessità* cui non avrebbe potuto resistere. Questa scelta ha così un carattere non più ‘contingente’ ma assoluto: è assunta, riaffermata, *reduplicata* come qualcosa di sensato e appropriato nel quadro della sua vita. Scegliere ha voluto dire decidere il corso delle cose nella traccia che era già decisa, data la “casualità prenatale” che legava l’allievo ai suoi luoghi, al suo incontro con quel maestro particolare che fu Sartre, al legame con una madre bisognosa di cure, agli eventi terribili della Seconda Guerra Mondiale. L’allievo ha deviato il corso delle cose riconoscendolo in verità rettilineo rispetto alla sua vita. Così *fare* la storia significa *disfarla* e *rifarla* ad ogni istante.

Un ultimo riferimento al tema della trans-immanenza: come agente singolare trascendo costantemente la mia datità e mi destino all’avventura di un progetto. “L’uomo è mediazione tra la trascendenza che gli è alle spalle e la trascendenza che le [sic] sta di fronte e questa duplice trascendenza non è che una”<sup>19</sup>. Gli eventi passati della storia rimangono *altro* dalla sua vita vissuta, eppure sempre “ricominciati” e riassegnati al faticoso lavoro di conquista del senso, che appartiene alla prassi e al suo progetto organizzatore. Dunque, “ognuno di noi è Soeren come avventura”<sup>20</sup>,

---

<sup>16</sup> J.-P. Sartre, *L’universale singolare*, cit., p. 155.

<sup>17</sup> Su questi temi, in particolare su di un confronto tra Sartre e le interpretazioni del soggetto e della finitezza umana in età contemporanea, cfr. T. R. Flynn, *Sartre, Foucault, and Historical Reason*, The University of Chicago Press, 1997; C. Howells, *Sartre and Derrida: Qui perde gagne*, in “JBSP”, 13/1 (1982).

<sup>18</sup> Cfr. su questi aspetti D. Rutherford, *Freedom as a Philosophical Ideal: Nietzsche and his Antecedents*, in “Inquiry”, 54-5 (2011), pp. 512-540.

<sup>19</sup> J.-P. Sartre, *L’universale singolare*, cit., p.155.

<sup>20</sup> *Ibi.*, p. 161 Si noti come questa conclusione possa essere agevolmente collegata con la chiusura di *L’esistenzialismo è un umanismo*, vista poco sopra.



Soeren come “soggetto multiplo” delle molte interpretazioni che, a distanza, rendono per noi *sensata* la sua esistenza.