

Matilde Ghelardini

*Storia di una “frequentazione”: il concetto di “relazione”  
in Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre*

TITLE: *A History of “Connection”: The Concept of “Relationship” in Gabriel Marcel and Jean-Paul Sartre*

ABSTRACT: Is it possible to establish a line of research that brings Gabriel Marcel and Jean-Paul Sartre closer together? With this article, we will positively support this idea, by distancing ourselves from the overly rigid interpretations that exclusively focus on antinomic elements sliding into a reductionist and nowadays “canonical” presentation of the relationship between these philosophers. Beyond the undeniable and, fortunately, unmediated differences between the two philosophers, this article aims to investigate their positions regarding the concept of “relationship”. In doing so, we will highlight how Gabriel Marcel’s “*coesse*” and Jean-Paul Sartre’s “being-for-others” have numerous points of contact that place both philosophers, beyond their personal positions in the religious sphere, within the common ground of “existentialism”.

WORDS: Existentialism; Marcel; Sartre; Relationship; Being-for-others; *Coesse*

1. *Introduzione*

Con questo articolo ci accingiamo a proporre una riflessione in merito alle ragioni che, in qualche modo, rendono legittima una linea di ricerca che avvicina quelli che Roger Verneaux chiamava i «*maîtres français*»<sup>1</sup> dell’esistenzialismo, Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre, per quanto riguarda il concetto di “relazione”.

È doveroso sottolineare che il rapporto fra questi due filosofi va molto oltre la prospettiva teoretica che qui sarà presentata e si radica nelle loro vite. In Gabriel Marcel, infatti, soprattutto a partire dagli anni ’40, sono moltissimi i riferimenti testuali alle opere di Sartre, opere che costituiscono

---

<sup>1</sup> R. VERNEAUX, *Leçons sur l’existentialisme et ses formes principales*, Pierre Téqui, Paris 1950.

per lui un oggetto di attento studio; inoltre, Marcel recensirà anche molte *pièces* sartriane, addirittura chiamando direttamente in causa il filosofo durante conferenze, dibattiti ed interviste.

Ricordando alcune conversazioni con Sartre, Marcel lo presenta come un pensatore che conduce «delle ricerche sotto certi punti di vista connesse, ma orientate diversamente, senza che fosse per nulla questione d'opporre un sistema a un sistema contrario»<sup>2</sup>.

D'altra parte, avendo Marcel fin da subito riconosciuto il talento del giovane Sartre<sup>3</sup>, non è possibile sminuire il fatto che i rimandi che il primo fa al secondo siano per lo più orientati in direzione di una critica, se non anche di una vera e propria accusa.

Fu intorno al 1945, in seguito alla conferenza<sup>4</sup> tenuta da Sartre al Club Maintenant di Parigi, che si concretizzò la prima profonda rottura fra i due pensatori. In questa occasione, il filosofo individuava «deux branches» interni all'esistenzialismo: uno *ateo*, in cui poneva se stesso, Heidegger e altri esistenzialisti francesi, ed uno *cristiano*, in cui collocava Marcel e Jaspers.

Per Marcel che, come molti altri, aveva addirittura rifiutato l'appellativo di "esistenzialista"<sup>5</sup>, schierandosi sempre contro qualunque 'sistematizzazione' o riduzione del suo pensiero sotto etichette, non era certo accettabile neppure questa rapida e riduttiva classificazione operata da Sartre.

E infatti, sia in una conferenza pronunciata nel 1946 al «Centre de culture de l'Amitié française»<sup>6</sup>, che in una successiva, del 1947, dal titolo *Techniques d'aviissement*, Marcel non si trattenne dal mostrare la sua distanza dal pensiero sartriano<sup>7</sup>, sostenendo «che l'immagine dell'uomo e

<sup>2</sup> G. MARCEL, *De la recherche philosophique*, in *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, a cura di M. Belay et al., La Baconnière, Neuchâtel 1976, p. 10 (traduzione mia).

<sup>3</sup> Marcel esplicita più volte la sua stima per l'intelligenza del giovane filosofo Sartre. Al riguardo, cfr. G. MARCEL, *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, Vrin, Paris 1981, pp. 62, 69 e 89.

<sup>4</sup> Conferenza, questa, che, tenutasi il 29 ottobre 1945, confluisce poi nel suo famosissimo scritto *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946 (trad. it. di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia Editore, Milano 2019).

<sup>5</sup> Al riguardo, cfr. F. LAMOUREUX, *Une philosophie en images (J.P. Sartre et Gabriel Marcel)*, in «Angelicum», n. 67, 1/1990, pp. 73-85; E.F. O'DOHERTY, *Marcel, Sartre and Existentialism*, in «University Review», vol. 1, n. 1, 1954, pp. 45-57 e anche J. COLETTE, *Introduction. L'existentialisme n'est pas une doctrine*, in ID., *L'existentialisme*, Presses Universitaires de France (collana "Que sais-je?"), Paris 1994.

<sup>6</sup> Tale conferenza è stata poi pubblicata postuma nel 1981. Cfr. MARCEL, *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, cit.

<sup>7</sup> Cfr. F. RIVA, *Una libertà fragile. Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre*, in «Scienze e Ricerche», n. 5, marzo 2015; <<https://www.calameo.com/read/003924817f7940e28a75c>> (ultimo accesso 24.08.2023).

della condizione umana, presentata dall'autore de *L'essere e il nulla*, si situa-  
va come in direzione [di un loro] svilimento»<sup>8</sup>; e ancora, in *Existentialisme  
et pensée chrétienne*<sup>9</sup>, affermava che, dal suo punto di vista, non solo Sartre  
occupava una posizione marginale all'interno del panorama filosofico a  
lui contemporaneo<sup>10</sup>, ma anche che l'esistenzialismo non diveniva ateo «se  
non per incidente e sbagliandosi sulla sua propria natura», in quanto esso  
è «in sé d'essenza cristiano»<sup>11</sup>.

In merito a ciò, Franco Riva sottolinea che

sono i presupposti ontologici e le conseguenze pratiche del professato  
esistenzialismo ateo di Sartre a toccare sul vivo Marcel, spingendolo  
a ritornare con continuità sulle posizioni di quello, per ribadirne la  
distanza e segnalare la pericolosità<sup>12</sup>.

E, infatti, che Marcel non si sia mai stancato di rimarcare la sua distan-  
za dalla posizione sartriana e di opporsi alla distinzione fra esistenzialismo  
ateo e cristiano lo conferma anche un articolo uscito pochi anni prima  
della sua morte, nel 1969, in cui questi ribadiva sentitamente:

Oggi ciascuno sa o dovrebbe sapere che questa classificazione non  
tiene. Anche ammettendo che Heidegger possa essere definito un esi-  
stenzialista, il che è molto dubbio, egli ha rifiutato categoricamente la  
denominazione di ateo. Aggiungerei che in effetti, lui ed io siamo più  
vicini l'uno all'altro di quanto lui non lo sia a Sartre ed io a Jaspers<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> MARCEL, *De la recherche philosophique*, cit., p. 10 (traduzione mia).

<sup>9</sup> ID., *Existentialisme et pensée chrétienne*, in «Témoignages», 13, 1947 (traduzione mia).

<sup>10</sup> Probabilmente la radicalità di questa posizione è dovuta al fatto che, in quegli anni, quello che Marcel definì il «fenomeno Sartre» si era diffuso così tanto da porre l'autore de *L'essere e il nulla* come l'unico fondatore della scuola esistenzialista, condannando, di conseguenza, ad un quasi totale oblio filosofi come Heidegger, Kierkegaard, Jasper, che avevano, invece, enormemente contribuito alla genesi di questo clima filosofico. Al riguardo, cfr. D. HUISMAN, *Gabriel Marcel lecteur et juge de Jean-Paul Sartre*, in MARCEL, *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, cit.

<sup>11</sup> Ivi, p. 158 (traduzione mia). Si sottolinea che questo è, certamente, uno dei punti di massima distanza fra Marcel e Sartre; quest'ultimo, infatti, affermerà che l'esistenzialismo non sarebbe altro che un tentativo di trarre tutte le conseguenze di una coerente posizione atea (cfr. J.-P SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 112).

<sup>12</sup> F. RIVA, *Prefazione: Drammatiche dell'incontro*, in L. ALOI, *Ontologia e dramma. Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre a confronto*, Edizioni AlboVersorio, Milano 2014, p. 16.

<sup>13</sup> G. MARCEL, *Testament philosophique*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LXXIV, 1969, pp. 254-255 (traduzione mia).

Se, dunque, da una parte vediamo quale costante della vita filosofica di Marcel il bisogno di far emergere tutta la sua vena critica nei confronti del pensiero sartriano, dall'altra, però, non troviamo, in Sartre, riferimenti espliciti a Marcel<sup>14</sup> o alle sue opere; dai suoi testi, tuttavia, riusciamo ad evincere piuttosto chiaramente che da parte sua c'è stata un'attenta lettura ed una puntuale conoscenza della filosofia marceliana<sup>15</sup>, nonostante – forse per la sua enorme fama o per altre ragioni mai dichiarate – Sartre si sia preoccupato solo raramente<sup>16</sup> di rispondere alle sollecitazioni ed alle dure critiche che l'altro per tutta la vita gli ha mosso.

Quanto appena detto, se da una parte sembra contraddire la legittimità dell'avvicinamento fra i due autori che si vuole mostrare nel presente lavoro, dall'altra indica, invece, che un confronto è possibile e, infatti, lo stesso Marcel scriveva a Sartre, in una lettera del 1946, che «l'opposition ne doit pas exclure mais au contraire susciter le dialogue»<sup>17</sup>; un confronto, dunque, che, vissuto apertamente da Marcel e solo velatamente da Sartre, indica un rapporto di cui comunque possiamo parlare, seppur nella costante esigenza di chiarire differenze e distanze.

Nonostante i punti di contatto biografici, non è su questi che si baserà la nostra ricerca, che invece prende le mosse da quell'atmosfera esistenziale che davvero ha potuto fornire legittimità a questo accostamento, appartenendo entrambi i filosofi, al di là, appunto, delle loro personali posizioni, a un sostrato comune: l'«esistenzialismo».

<sup>14</sup> Ad eccezione che in SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 50.

<sup>15</sup> È nota la frequentazione filosofica fra i due durante i cosiddetti 'Vendredis de la rue de Tournon', ossia durante quegli incontri che Marcel aveva preso ad organizzare nella sua abitazione parigina, a partire dal 1934, per permettere lo sviluppo di un confronto e di un dialogo fra giovani studiosi di filosofia. Lo stesso Sartre espose durante gli incontri del 25 giugno 1938 e del 23 giugno 1939. Al riguardo, cfr. gli appunti presi durante gli incontri da Jacqueline Marcel, e disponibili nel "Fondo Gabriel Marcel" della BNF (NAF 28349, boîte n. 108); D. BERTHOLET, *Sartre*, Plon, Paris 2000; M. DE GANDILLAC, *Le siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies*, Albin Michel, Paris 1998; H. POLITIS, *Marcel lecteur de Sartre en 1946*, in «Trilhas Filosóficas», Caicó, ano 12, n. 3, Edição Especial, 2019, Dossiê em Comemoração aos 130 anos do Nascimento de Gabriel Marcel, ISSN 1984-5561, pp. 47-59.

<sup>16</sup> A. MARIE, *Les rapports de Jean-Paul Sartre et de Gabriel Marcel: «Le point de divergence, c'est le fait même de Dieu»*, in «Revue de la BNF», n. 48, 2014/3, pp. 52-61; <<https://www.cairn.info/revue-de-la-bibliotheque-nationale-defrance-2014-3-page-52.htm>> (dernier accès 10.10.2023).

<sup>17</sup> Per la consultazione della lettera del 1946 di Gabriel Marcel a Sartre, cfr. BNF, Manuscrits, NAF 28405 (fonds Jean-Paul Sartre).

La scelta di impiegare una categoria unitaria, “esistenzialismo”, anziché “esistenzialismi”<sup>18</sup>, nasce dalla percezione di un’“atmosfera”<sup>19</sup> comune, di un “clima filosofico”<sup>20</sup> che anche due filosofi così distanti fra loro hanno egualmente respirato e contribuito a creare. È per questo che non è stato difficile riscontrare tra loro una vicinanza o, quantomeno, una “frequenziazione”, che, anche se «polemica»<sup>21</sup>, risulta comunque sufficiente a suggerire un sentimento di appartenenza ad un terreno comune, dal quale è possibile attingere medesimi orientamenti di ricerca, medesime questioni che, con Pareyson, potremmo chiamare “perenni”<sup>22</sup> e che, in quanto tali, costituiscono il fondamento dell’indagine esistenziale, finendo per trovarsi anche al cuore delle filosofie di due autori, come Marcel e Sartre, che la tradizione ha invece voluto porre come poli irrisolubilmente opposti.

Nel presente lavoro, pur facendo emergere le declinazioni ermeneutiche del concetto di “relazione” in questi due autori, non saranno presentati espliciti rimandi fra questi, poiché si è ritenuto superfluo, se non addirittura erroneo, sviluppare un confronto serrato tra loro, dal momento che essi stessi non lo hanno legittimato. Dunque, volendo sfuggire ad ogni forzatura, verrà compiuta una presentazione autonoma delle loro filosofie, da cui emergeranno comunque elementi di vicinanza: nella visione dell’uomo, colto nella sua precarietà e nel suo essere creatura e mancanza, o, ancora, nel costante ricorso ad esempi tratti dalla vita quotidiana, nel concetto di esistenza segnata da speranza e disperazione o nella centralità del “corpo” quale prima dimensione di “relazione” con l’altro...

Vicinanza, la loro, data dalla consapevolezza di vivere in un’epoca segnata da grandi sofferenze, in cui la dignità umana era stata completamente svilita; una consapevolezza che li ha portati a lottare per restituire valore all’essere umano, per costruire una filosofia concreta, lontana da sterili edificazioni avulse dalla vita, per rendere così “opacità” all’esistenza ed alla verità e per fondare una società-comunità in cui sia presente un “sentirsi-in-relazione”.

Questi elementi di vicinanza qui introdotti non sono affatto accessori, ma, anzi, costituiscono proprio quelle fondamenta del pensiero esistenzialista sul quale si ergono, autonome, le riflessioni dei due filosofi. E se

---

<sup>18</sup> Cfr. E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes* [1947], in *Oeuvres*, vol. III, Éditions du Seuil, Paris 1962 (tr. it. di A. Lamacchia, *Gli esistenzialismi*, Ecumenica Editrice, Bari 1981).

<sup>19</sup> Cfr. J. WAHL, *La pensée de l'existence*, Flammarion, Paris 1951, p. 8.

<sup>20</sup> N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, UTET, Torino 1950, vol. III, p. 673.

<sup>21</sup> F. RIVA, «Essere e avere» di Marcel e il dibattito su esistenza ed essere nell’esistenzialismo, Paravia, Torino 1990, p.19.

<sup>22</sup> Cfr. L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia Editore, Milano 2001.

gli esiti sono diversi – perché, ad esempio, la relazione che Marcel apre con l'altro finisce nel *coesse* che si apre alla fratellanza, di matrice cristiana, mentre in Sartre la relazione con l'altro passa dall'essere infernale all'essere funzionale e 'solidale', per la costruzione di una società più giusta – se gli esiti, dicevamo, sono diversi, partono comunque da un presupposto comune, ossia quello che l'uomo non esiste da solo, ma solo "in relazione a...".

## 2. *L'uomo in relazione: il coesse di Gabriel Marcel*

Nel clima culturale dell'esistenzialismo fu centrale la ricerca del valore dell'uomo come *persona*; ricerca, questa, che si costituì come movimento controcorrente rispetto ad una società che sempre più spesso rendeva gli uomini massificati ed omologati, degli "individui" atomizzati e privi di qualunque apertura ad altro oltre se stessi.

L'esigenza personalistica di questa filosofia esistenziale concentra la propria attenzione sul singolo *hic et nunc* determinato, sulla sua "esistenza", che, così com'è qui intesa, indica il singolo nella sua irripetibilità, non riconducibile ad altro; idea, questa, che l'esistenzialismo recupera di contro all'«annegamento dell'individuo nel processo dialettico»<sup>23</sup>.

Eppure, risalendo al significato etimologico del termine, "ex-sistere" indica l'emergere del singolo sia dalla molteplicità degli individui che dall'"essere"; inoltre, come nella preposizione *ex-* è presente, altresì, il senso di 'derivare da', il che permette di leggere l'esistente non solo come quello che emerge ma anche come colui che non è sufficiente in se stesso bensì, appunto, 'deriva da', dunque è 'in relazione a' ciò da cui deriva; da questo consegue la possibile apertura all'altro, sia questo un altro uomo o, addirittura, Dio.

Ecco, allora, che questa singolarità dell'esistente assume un nuovo orizzonte, non rimanendo chiusa in se stessa, ma divenendo apertura.

Gabriel Marcel, a tal proposito, parla di «incarnazione», termine che indica il forte legame dell'uomo sia con la propria "situazione" sia con il proprio "corpo", dal momento che non si dà una persona se non incarnata. E proprio la scoperta del corpo è anche la scoperta di uno spazio di "relazione" in cui l'altro non può né ricondursi né ridursi a se stesso o ad un oggetto, di uno spazio in cui l'altro è un "tu" (persona) e non un "lui" (oggetto).

Il carattere concreto della sua filosofia conduce Marcel a riportare esempi tratti dalla vita vissuta<sup>24</sup>, i quali, all'interno della narrazione filo-

<sup>23</sup> ID., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 15.

<sup>24</sup> Il ricorso ad esempi tratti dalla vita vissuta rappresenta un aspetto di grande vicinanza

sofica, assumono una portata interpretativa del discorso antropologico di non poco conto.

È questo il caso del ‘posatore’, “tipo” quanto mai attuale nella società a noi contemporanea; il ‘posatore’, ovvero l’uomo in posa, colui che vive ripiegato su se stesso, colui che si interessa agli altri soltanto se gli è di vantaggio; alla base vi sono sempre autocompiacimento e simulazione, dal momento che la maggiore preoccupazione di chi sta in posa è l’effetto che può produrre sull’altro. Il successo del ‘posatore’ è dato dal fatto che nella società contemporanea dominano sempre più l’apparenza e l’adulazione, atteggiamenti “se-duttivi”, (ricordiamone qui l’etimologia latina: *se ducere*, condurre a sé), ma anche un serrato clima di competizione, a cui l’individuo è costantemente sottoposto: io, non tu; io prima di te.

In questo clima, denuncia Marcel, ciascuno tende sempre a confrontarsi e a competere con l’altro, in una sorta di classifica interminabile<sup>25</sup>.

Ma l’altro non può essere solo l’amplificatore del nostro *ego*,

una specie di meccanismo che posso o credo di poter manipolare o di cui posso disporre [...], il mezzo provvisorio, e come accessorio, mediante il quale riesco a formarmi una certa immagine, un certo idolo di me stesso<sup>26</sup>.

Si vuole prendere le distanze, qui, da ogni pensiero egocentrico, che, oltre a porre sé nel centro dell’universo, relega l’altro in una periferia trascurabile, quando non lo considera ostacolo da abbattere.

Quale φάρμακον propone, allora, Gabriel Marcel per arginare questa deriva egolatrica? Intanto recupera il termine “persona” di contro ad “individuo”, assimilato, questo, ad un atomo trascinato nel turbinio della folla o ad un elemento statistico:

le opinioni che crede sue riflettono puramente e semplicemente le idee dell’ambiente e diffuse dalla stampa che quotidianamente legge, per cui, come già ho avuto occasione di scrivere, egli rientra nell’anonimato, è un impersonale allo stato frammentario<sup>27</sup>.

---

con Sartre; anche quest’ultimo, infatti, ne farà sempre molti nelle sue opere.

<sup>25</sup> Cfr. G. MARCEL, *Homo viator*, Aubier, Paris 1945 (tr. it. di L. Castiglione e M. Rettori, *Homo viator*, Borla, Roma 1980, pp. 25-27).

<sup>26</sup> Ivi, p. 26.

<sup>27</sup> Ivi, p. 29.

La persona, invece, è responsabile di ciò che pensa e fa; responsabile di fronte a sé e agli altri. Niente astrattismi, per Marcel, ma un essere concreto che risponde delle proprie azioni e delle proprie parole; anzi, sottolinea il filosofo,

io mi affermo come persona nella misura in cui credo realmente alla esistenza degli altri e nella misura in cui questa credenza tende ad informare la mia condotta<sup>28</sup>.

L'attenzione di Gabriel Marcel, dunque, è tutta rivolta alla seconda persona, cioè al "tu"; il "tu", anche quando è il meno "tu" possibile, come quando ad esempio si rivolge una domanda ad un passante, ad uno sconosciuto, presuppone che vi sia un essere che io interrogo o da cui sono interrogato, un essere che mi guarda, un interlocutore che può trasformare il rapporto in una "relazione".

Qui Marcel sottintende che, tra rapporto e relazione, sussiste una differenza; nel primo, l'altro è insignificante, una sorta di oggetto che però comunque mi interpella anche nel suo non guardarmi o non rispondermi, rivelando il suo esser soggetto, il suo esser qualcosa di più che un mero dato. La "relazione", invece, implica "un di più" che solo due soggetti possono instaurare; è un incontro, una parola, dei gesti che «sono essenzialmente veicolo di qualcos'altro che non è certo possibile racchiudere in una formula o in un concetto»<sup>29</sup>.

Dunque, di contro all'"uomo-in-rapporto", prigioniero di sé, vi è, per Marcel, l'"uomo-in-relazione", capace di fraternità, che arricchisce se stesso di ciò che arricchisce il proprio fratello, in ragione della "comunione" che tra loro esiste; per questo, nel pensiero marceliano, è fondamentale la speranza<sup>30</sup>, quale elemento che permette all'uomo di andare al di là del comportamento, anche misero, del fratello, che può deludere o offendere.

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 30.

<sup>29</sup> Id., *L'homme problématique*, Aubier, Editions Montaigne, Collection «Philosophie de l'Esprit», Paris 1955 (tr. it. di L. Verdi-Vighetti, *L'uomo problematico*, Borla, Roma 1992, p. 57).

<sup>30</sup> È qui doveroso ricordare che la lingua francese presenta due termini per indicare la speranza, *espérance* e *espoir*, e che tale distinzione terminologica risuona a livello filosofico anche nelle differenti posizioni di Marcel e Sartre: se, infatti, in Marcel, la speranza si dà come *espérance*, suggerendo un affidarsi fiducioso ed un aprirsi alla trascendenza che dilata la temporalità, in Sartre, troviamo, invece, l'*espoir*, ossia l'aspirazione umana che si chiude nella storia.

Sarà, dunque, proprio questa apertura all'altro che impedirà all'io di rimanere prigioniero di se stesso e che gli darà accesso alla realtà: l'altro è una “presenza” che interpella e che provoca la nostra disponibilità<sup>31</sup> o indisponibilità.

Se in Gabriel Marcel non è possibile trovare una trattazione sistematica del concetto di “relazione”, attraverso queste indicazioni è tuttavia possibile individuare una costellazione terminologica che rimanda alla dimensione etica, spesa nell'impegno, nella fraternità e nella responsabilità, e all'“altro”, visto nella sua unicità ma anche nel suo essere possibilità per la realizzazione di una comunità.

È, questo, un linguaggio che, senza dubbio, rivela l'esser cristiano di Gabriel Marcel<sup>32</sup>, dato che nell'ottica cristiana, il “riconoscimento” dell'altro diventa costitutivo della persona stessa<sup>33</sup>. Il filosofo, infatti, «non si pone un problema<sup>34</sup> dell'altro, dal momento che la relazione ad altri struttura la costituzione stessa dell'io»<sup>35</sup>.

Scriva il filosofo:

dall'ontologia dell'essere-insieme scaturisce così un'etica del riconoscimento e della disponibilità, [seppur] continuamente minacciata tanto dalla possibile trasformazione del tu in qualcosa di impersonale, in un lui, quanto dalla correlativa indisponibilità del soggetto<sup>36</sup>.

È per queste ragioni che Gabriel Marcel parla di *coesse*, cioè di “essere insieme”, di “essere con”; non è per lui ammissibile un primato dell'io o del tu singolarmente presi.

---

<sup>31</sup> «L'esser disponibile s'oppona a quello che è tutto preso di sé o troppo pieno di sé» (MARCEL, *Homo viator*, cit., p. 33). La *disponibilità* è una qualità fondamentale di ogni spirito vivente, scriverà Marcel nel suo *Testament philosophique* (cfr. G. MARCEL, *Testament philosophique*, in «Revue de Métaphysique et de morale», III, 1969, pp. 257-258).

<sup>32</sup> Il filosofo, avvicinandosi al cristianesimo nel 1927, fa risalire la sua conversione al 5 marzo del 1929.

<sup>33</sup> Nonostante la lontananza dall'ottica cristiana, anche in Sartre lo sguardo dell'altro avrà un ruolo primario, rendendo possibile la costituzione stessa della nostra coscienza.

<sup>34</sup> Si ricorda qui la distinzione marceliana fra *problema* e *mistero*. L'altro, infatti, non costituisce un problema, ma un mistero poiché non possiamo avvicinarlo come qualcosa che, esterno a noi, sia possibile risolvere; noi siamo coinvolti nella ‘questione dell'altro’ perché siamo con questo in relazione, in una relazione che è addirittura costitutiva della nostra stessa persona.

<sup>35</sup> F. RIVA, *Dall'autonomia alla disponibilità. Paul Ricoeur e Gabriel Marcel*, in P. RICOEUR, G. MARCEL, *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, Edizioni Lavoro, Roma 1998, p. 11.

<sup>36</sup> Ivi, p. 116.

Potremmo dire, con Emmanuel Lévinas<sup>37</sup>, che per Marcel vi è un'irriducibilità del volto dell'altro, che non può in alcun modo divenire 'momento' di una dialettica solo a conferma dell'identità del soggetto; l'alterità, per il filosofo francese, ha il carattere della consistenza, e l'altro si presenta al soggetto non solo per essere affrontato, ma accolto; egli non è 'utile' soltanto al fine del mio essere riconosciuto.

Rispetto a Lévinas, però, Marcel compirà un passo ulteriore, facendo diventare il *tu* il 'mio' prossimo, laddove l'aggettivo possessivo perde il proprio carattere rivendicativo del possedere per manifestare il carattere di "relazione".

È su questo 'esser prossimo' che potrà fondarsi la fraternità, così importante per il cristianesimo, prima ancora che per i francesi (Liberté, Egalité, Fraternité). Una fraternità che ha un carattere eterocentrico (io riconosco l'altro come fratello), che la diversifica dall'uguaglianza, che invece è egocentrica (tu sei uguale a me).

Si chiede Marcel: perché l'uomo dovrebbe aver bisogno di essere uguale all'altro? Perché la diversità, la disuguaglianza fra me e l'altro dovrebbe costituire un danno, uno svantaggio?

Per questo, per lui, è essenziale fondare la dignità dell'uomo non su un egualitarismo, ma sulla prospettiva della fraternità. E questo, al di là di ogni adesione religiosa.

Il credente e il non credente sono posti comunque in un "mistero" che «abbraccia la condizione umana, in tutto ciò che comporta di rischioso, di precario e, nello stesso tempo, anche di tragico»<sup>38</sup>. Di fronte a ciò, solo l'uomo che non ha un sentimento di superiorità, ma di compassione, solo colui che ha intenzione di instaurare con gli altri "relazioni", e non rapporti, solo costui comprende che la dignità umana «deve essere cercata agli antipodi della pretesa»<sup>39</sup>.

Comunque, l'esser cristiano di Gabriel Marcel non può essere posto quale aspetto accessorio del suo pensiero filosofico, dal momento che in questo fortemente risuona; la *relazione* di cui Marcel parla, infatti, non è instaurata solo con l'altro, ma anche con l'Altro con la 'A' maiuscola, con Dio.

Se con l'altro uomo la relazione è apertura ad un'ulteriorità che spodesti l'*ego* dalla sua priorità, la relazione con Dio è apertura alla trascendenza e alla fede. Una fede che, in Marcel, non diviene mai evasione dalla realtà,

---

<sup>37</sup> Cfr. E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Paris 1961 (tr. it di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2023).

<sup>38</sup> G. MARCEL, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier Montaigne, Paris 1964 (tr. it. di E. Piscione, *La dignità umana e le sue radici esistenziali*, Edizioni Studium, Roma 2012, p. 183).

<sup>39</sup> *Ibidem*.

che non esime l'uomo da tutto ciò che è umano e non offre a questo nessun tipo di teodicea; una fede che non è uno strumento per consolare ma che, anzi, non può essere separata dall'inquietudine.

È per questa fede 'inquietata' che il filosofo può ancora dialogare con la realtà, perché è una fede che non satura l'uomo, ma lo mantiene interpellato e interpellante... lo mantiene in “relazione”.

Senza dubbio questa apertura di Gabriel Marcel alla fede rappresenta il punto di massima distanza con Jean-Paul Sartre; tuttavia, la possibilità di un confronto fra questi due autori rischia il corto circuito se cadiamo nel luogo comune di una incompatibilità che «chiude in anticipo il discorso»<sup>40</sup>, scivolando nell'affermazione di un Marcel quale «bandiera frettolosa del positivo contro il negativo, della disponibilità contro la chiusura, del mistero, convertito subito con la fede religiosa, contro l'ateismo»<sup>41</sup>, di cui Sartre sarebbe a sua volta 'bandiera'.

È del tutto sterile, infatti, ritenere la fede foriera di una visione positiva e ottimistica, mentre l'ateismo di una negativa e pessimistica; anzi, ricorrere alle categorie di “ottimismo” e “pessimismo” appare del tutto erroneo. Se anche Marcel presenta un'apertura<sup>42</sup>, evidentemente assente in Sartre ed indubbiamente connessa alla fede, essa, pur declinandosi in un'ammissione di speranza, non può certo essere ridotta ad «ottimismo a buon mercato»<sup>43</sup>. Come non smetterà mai di sottolineare anche lo stesso Marcel, per la sua filosofia non si può certo usare tale categoria e questo dal momento che il filosofo presenta un mondo “accerchiato” dalla disperazione, seppur con uno spazio per la speranza.

Come ben evidenzia Luca Aloï,

la speranza non ha nulla a che vedere con un ottimismo di matrice “illuminista” che confida nella capacità dell'uomo di migliorare la propria condizione fino al virtuale dissolvimento del negativo; né tantomeno con un ottimismo di tipo fideistico che concepisce la fede come una specie di ipoteca sul futuro e di riparo dai pericoli del presente, dalla sofferenza e dal dolore intramondani<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> RIVA, *Prefazione: drammatiche dell'incontro*, cit., p. 12.

<sup>41</sup> Ivi, p. 11.

<sup>42</sup> Sottolineiamo che questa differenza di 'sbocco' finale fra l'esistenza marceliana, che ha in sé qualcosa che va oltre se stessa, e quella sartriana, che non si spinge oltre se stessa, non impedisce che entrambe le posizioni siano rese vicine da una comune lettura *drammatica* dell'esistenza. Al riguardo, cfr. P. THÉVENAZ, *Le Théâtre De Gabriel Marcel Et Jean-Paul Sartre*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», vol. 146, nn. 3-4, 2014, pp. 371-381.

<sup>43</sup> Ivi, p. 13.

<sup>44</sup> ALOÏ, *Ontologia e dramma*, cit., p. 101.

In Marcel, infatti, la speranza resta sempre in tensione indissolubile con la disperazione; come scrive nel suo *Essere e avere*, «sperare significa far credito alla realtà, affermare che si dà in essa di che trionfare su questo pericolo»<sup>45</sup>: sul pericolo e la tentazione di disperare.

Senza dubbio, come rassicurante ed ottimistica non è la filosofia di Marcel, non lo è neppure quella di Sartre, in cui, infatti, domina una visione dell'uomo come mancanza, come non 'perfezione', come in continua tensione verso una pienezza che non raggiungerà mai; un uomo che, quindi, resta segnato dal limite della sua conoscenza, dalla sofferenza, dall'angoscia e dalla solitudine, e anche quando questa solitudine si scioglierà per aprirsi ad una relazionalità intersoggettiva, quale si può dare anche nella realizzazione marxista, Sartre rimarrà sempre cauto, non vedendo mai in essa una soluzione.

Tuttavia, la posizione dell'autore de *L'essere e il nulla*<sup>46</sup> non può nemmeno dirsi pessimistica, dato che in lui rimane la fierezza di essere umani e l'idea che una qualche realizzazione debba darsi comunque.

### 3. *L'essere-per-altri di Jean-Paul Sartre: un'analitica fenomenologica della relazione*

Ne *L'essere e il nulla*, Jean-Paul Sartre ripensa la relazione soggetto-oggetto a partire dalla fenomenologia husserliana, punto di avvio del suo pensiero.

Ciò che al filosofo francese preme, e grazie ad Husserl ne vede la possibilità, è sfuggire al pensiero francese del tempo, che lui stesso, già nel periodo dei suoi studi a Berlino, aveva definito in un articolo «filosofia alimentare»<sup>47</sup>, in cui o il soggetto fagocita l'oggetto, con esiti idealistici, o l'oggetto fagocita il soggetto, producendo esiti realistici.

Nella loro tensione, i due poli del soggetto e dell'oggetto, nonostante siano strettamente congiunti, conservano, per Sartre, una loro indipendenza.

<sup>45</sup> G. MARCEL, *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935 (tr. it. di I. Poma, *Essere e avere*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1999, cit., p. 55).

<sup>46</sup> J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Edition Gallimard, Paris 1943; (tr. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2014).

<sup>47</sup> ID., *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in «Nouvelle Revue Française», nn. 303-304, 1939, p. 129, ripreso in ID., *Situations*, I, Gallimard, Paris 1984, pp. 29 e ss. (tr. it. a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, *Materialismo e Rivoluzione*, il Saggiatore, Milano 1977, p. 139).

Ed è a questo punto che Sartre mutua da Hegel<sup>48</sup> due categorie per descrivere questa polarità, l’“in-sé” e il “per-sé”, che aiutano il filosofo francese a strutturare quella che potremmo chiamare, con A. K. Marietti, un’“ontologia fenomenologica”<sup>49</sup>.

In uno degli innumerevoli esempi che Sartre fa all’interno di questo testo, vi è quello del tavolo: considerando un tavolo, esso non si esaurisce nella conoscenza che ne ha il soggetto, altrimenti sarebbe soggetto, coscienza, e non tavolo; esso ha, dunque, un essere, il *percipi*, l’*in-sé*, che non può essere ridotto o ricondotto al *percipiens*, il “per-sé”.

Ciò detto, il filosofo francese procede a delineare due tipi di essere: l’essere della coscienza e l’essere dell’oggetto, il “per-sé” e l’“in-sé”.

Per quanto concerne la nostra ricerca, che ha l’obiettivo di indagare il concetto di *relazione*, oggetto di studio sarà quella parte dell’essere della coscienza, del “per-sé”, che Sartre definisce “essere per-altri”; modalità dell’essere, questa, che, insieme al “per-sé” ed all’“in-sé”, costituisce per il filosofo un modo paradigmatico «dell’essere in quanto concreta esistenza nel mondo»<sup>50</sup>. L’esser “per-sé” di Jean-Paul Sartre, infatti, non incontra solo realtà cosali, ma anche l’altro come essere incarnato.

Scrivendo Moravia che «a questa fase dell’odissea del per-sé è dedicato uno dei capitoli più ampi e caratteristici de *L’essere e il nulla*»<sup>51</sup>.

L’obiettivo del filosofo francese è superare quella solitudine, quella mancanza che caratterizza il *per-sé*, quel solipsismo che si consolida nel rapporto fra coscienza e mondo.

Sartre attua questo superamento mostrando come la struttura costitutiva del “per-sé” rinvii all’essere “per-altro”; “altro” che non è positivo, ma la cui essenza è data dalla negazione, anche solo legata al fatto che l’altro non è me<sup>52</sup>.

Scrivendo Sartre che

«all’origine del problema dell’esistenza d’altri, c’è un presupposto fondamentale; altri, infatti, è *l’altro*, cioè l’io che *non* è me [...] e che io non sono. Questo *non* indica un nulla come elemento di separazione.

<sup>48</sup> È bene qui precisare che questa polarità più che dallo stesso Hegel deriva dall’interpretazione dualistica del sistema hegeliano, come scisso tra l’in sé della natura e il per sé dell’autocoscienza, operata da Kojève.

<sup>49</sup> Cfr. A.K. MARIETTI, *Jean-Paul Sartre et le désir d’être. Une lecture de L’Être et le néant*, L’Harmattan, Paris 2005, pp. 24-25.

<sup>50</sup> S. MORAVIA, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 39.

<sup>51</sup> Ivi, p. 57.

<sup>52</sup> Cfr. SARTRE, *L’essere e il nulla*, cit., p. 252.

Tra altri e me c'è un nulla di separazione [...che] è originariamente il fondamento di ogni relazione tra altri e me [...]. Infatti altri mi appare empiricamente in occasione della percezione di un corpo e questo corpo è un in-sé esteriore al mio corpo»<sup>53</sup>.

Dalla riflessione sartriana emerge che il rapporto originario tra l'io e l'altro non avviene su un piano conoscitivo: l'esistenza dell'altro non può infatti essere dimostrata, bensì è un'evidenza. L'altro è un "in-sé per-sé", un non-me che mi limita e con cui devo fare i conti. L'altro è corpo dinanzi a me.

Ma com'è possibile entrare in "relazione" con lui?

Con una metodologia fenomenologica, Sartre individua come modo peculiare per entrare in contatto con l'altro la 'visione': sotto lo "sguardo" del soggetto, l'altro inizia ad apparirgli come oggetto, a ridursi a cosa, mentre il soggetto sente di essere trascendente rispetto a chi gli sta di fronte.

Nel 1948 Sartre scriverà *Visages*<sup>54</sup>, in cui mette a fuoco e tematizza la distinzione tra 'vista' e 'sguardo', individuando l'occhio come organo di percezione e lo sguardo come organo della coscienza. Proprio allo sguardo il filosofo fa appello per approdare all'altro.

Nello sguardo egli individua il presupposto della libertà umana, il modo proprio di espressione del "per-sé", dal momento che è attraverso di esso che siamo oggettivati ma anche 'riconosciuti' come soggetti, dal momento che è un altro soggetto a guardarci.

Se ne *La nausea*<sup>55</sup> lo sguardo di Roquentin verso le cose è pieno di complicità, perché le cose gli permettono di evadere dalla noia feriale, divenendo questi un tutt'uno con loro, ne *L'essere e il nulla*, la coscienza, pur percependosi come mera fatticità, oggetto fra gli altri, avverte in sé tutta l'angoscia e il disagio della situazione e questo la spinge ad aprirsi all'altro, a quell'*altro* che solo potrà riconoscerla.

Siamo così passati dall'alterità brutta descritta ne *La nausea* alla possibilità di una relazione con l'altro, quale si dà ne *L'essere e il nulla*.

Ma quale tipo di *relazione* è possibile? Non certo una relazione semplice, ma segnata per lo più dal fallimento e dallo scacco.

Il primo fallimento si ha quando la coscienza vede che l'altro ha rapporto con le cose; qui la lezione hegeliana è molto presente, soprattutto

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 281.

<sup>54</sup> ID., *Visages, précédé de Portraits officiels*, Seghers, Paris 1948.

<sup>55</sup> ID., *La nausée*, Gallimard, Paris 1938 (tr. it. di B. Fonzi, *La nausea*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2014).

per quanto emerge dalla figura del servo-padrone, ma l'interpretazione di Sartre va oltre tale lettura; il filosofo francese argomenta che, quando guardiamo un uomo venire verso di noi, innanzitutto lo percepiamo come oggetto e della sua esistenza possiamo solo congetturare; essa diviene *probabile* ma solo nel contesto della realtà quotidiana, perché «è nella realtà quotidiana che altri ci appare»<sup>56</sup>.

Quello che vediamo è in un giardino, collocato in uno spazio con panchine, piante, siepi; lo percepiamo come oggetto fra gli altri oggetti ma al tempo stesso come uomo.

Cosa ci fa dire che quell'oggetto è un uomo? Quale relazione nuova fa emergere nel nostro universo che non sia relazione fra cose?

Scrivendo Sartre che «percepirlo come uomo è cogliere una relazione non additiva fra lui e la panchina, è registrare un'organizzazione “senza distanza” delle cose del mio universo intorno a questo oggetto privilegiato»<sup>57</sup>.

In un primo momento, esso è cosa fra le cose ma il tutto cambia quando, sotto il mio sguardo, egli inizia ad avere una relazione con altre cose che non dipendono da me, una relazione che mio malgrado modifica il mio universo, ‘disintegrandolo’: è ciò che Sartre definisce «l'apparizione di un uomo nel mio universo»<sup>58</sup>, di un essere attorno a cui tutto lo spazio si riorganizza, secondo «un raggruppamento al quale assisto e che mi sfugge, di tutti gli oggetti che popolano il mio universo [...] improvvisamente è apparso un oggetto che mi ha derubato del mondo»<sup>59</sup>.

La coscienza, già in crisi, subisce poi un altro vero e proprio scacco, un capovolgimento di prospettiva, quando l'altro, alzando gli occhi, mi guarda: quando questo uomo-oggetto poggia il suo “sguardo” su di me, percepisco che altri non può essere altrimenti che soggetto per il quale io sono oggetto; questa esperienza è avvertita dalla coscienza come realtà che limita e fa avvertire l'inadeguatezza. Ecco l'insorgere di relazioni agonistiche.

Lo sguardo, dunque, sconvolge lo stato ontologico della coscienza, che a quel punto si sente reificata. Secondo Sartre, è in questo modo che avviene la scoperta dell'altro come soggetto:

se altri-oggetto si definisce in legame con il mondo come l'oggetto che vede ciò che io vedo, il mio legame fondamentale con altri-soggetto deve poter esser ricondotto alla mia possibilità continua *di esser visto* da altri. Proprio in e per la rivelazione del mio essere-soggetto per altri,

<sup>56</sup> Id., *L'essere e il nulla*, cit., p. 306.

<sup>57</sup> Ivi, p. 307.

<sup>58</sup> Ivi, p. 308.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

devo poter cogliere la presenza del suo essere-soggetto [...]. Insomma, ciò a cui si riferisce la mia percezione d'altri nel mondo, come *ciò che probabilmente è un uomo*, è la mia possibilità permanente di *essere-visto-da-lui*, cioè la possibilità permanente per un soggetto che mi vede di sostituirsi all'oggetto visto da me. L'"essere-visto-da-altri" è la *verità* del "vedere-altri". Così, la nozione d'altri non può assolutamente riguardare una coscienza solitaria e extramondana che io non posso neanche pensare: l'uomo si definisce in rapporto al mondo e in rapporto a me<sup>60</sup>.

Ma lo sguardo dell'altro non si limita ad oggettivarmi, anzi, sembra conoscermi meglio di quanto io non conosca me stesso. Percepisco di essere svelato, conosciuto nella mia spietata verità, e non mi sento più di essere trascendenza, libertà, perché l'altro mi oggettiva: «con lo sguardo d'altri, la "situazione" mi sfugge, o per usare un'espressione banale, ma che rende bene il concetto: *io non sono più padrone della situazione*»<sup>61</sup>, mi sento diventare schiavo, così che mi identifico con l'essere guardato dall'altro.

È, però, proprio attraverso questa *via crucis* che, mediante il 'riconoscimento' dell'altro, mi scopro soggetto, coscienza, uomo, uomo fra uomini con cui posso entrare in relazione perché abitiamo tutti il medesimo 'universo'.

«Io ti vedo, io. Tutta tutta. Domandami quello che vuoi, nessuno specchio ti risponderà più fedelmente»<sup>62</sup>, fa dire Sartre ad Ines, una delle protagoniste della sua opera teatrale *Porta chiusa*: è nell'altro soltanto che colgo la verità di me.

Scritta da Sartre nel 1943 e pubblicata l'anno successivo, quest'opera si può pensare come una sorta di 'messa in scena' del capitolo de *L'essere e il nulla* che riguarda le relazioni concrete verso gli altri; in essa, infatti, si descrive lo scacco totale della relazione con l'altro, in una «doppia cattura [in cui] lo sguardo di ciascuno è sempre per l'altro uno sguardo di Medusa»<sup>63</sup>; è qui che si trova la nota affermazione che "l'inferno sono gli altri", concezione che vedremo però superata ne *L'essere e il nulla*. Nell'opera teatrale è descritto il dramma di tre persone, Giuseppe Garcin, Ines Serrano ed Estella Rigault, i quali, pur non avendo niente in comune, si ritrovano in una stanza, con la porta chiusa dal di fuori<sup>64</sup>. I tre sanno

<sup>60</sup> Ivi, pp. 309-310.

<sup>61</sup> Ivi, p. 319.

<sup>62</sup> ID., *Porta chiusa*, in SARTRE, *Le mosche. Porta chiusa*, Bompiani, Milano 2017, p. 377.

<sup>63</sup> P.A. ROVATTI, *Prefazione* a J-P. SARTRE, *Le mosche. Porta chiusa*, Bompiani, Roma 2017, p. 12.

<sup>64</sup> Cfr. ivi, p. 403.

di essere morti e sentono di essere all'inferno, in un inferno in cui, però, mancano le torture e non c'è neppure il boia.

Ben presto Ines scopre come stanno le cose:

Guardate che cosa semplice: insipida come una rapa. Non c'è tortura fisica, va bene? Eppure, siamo all'inferno. E nessun altro deve arrivare, qui. Nessuno. Fino alla fine, soli noi tre, insieme. È così? In conclusione, chi ci manca? Manca il boia [...] hanno realizzato un'economia personale. Ecco tutto. Sono gli stessi clienti a fare il servizio [...] Il boia, è ciascuno di noi per gli altri due<sup>65</sup>.

I tre, condannati a stare lì, sono ignari del motivo che li vede riuniti; non c'è che da dimenticare l'uno la presenza dell'altro oppure avere il coraggio di capire che cosa sia ciò che li lega, aver il coraggio di 'confessare' il motivo per cui ciascuno di loro è lì, di aprirsi l'uno all'altro.

Divenendo l'uno specchio per l'altro, sotto i reciproci sguardi emergono le loro colpe, i loro tormenti, e anche chi, come Estella, tenterà di nascondersi dietro una maschera, al termine del dramma crollerà e confesserà sé stessa.

Conclude, infatti, Garcin, a fine dramma:

io mi rendo conto che sono all'inferno. Vi dico che tutto era previsto. Avevano previsto che mi sarei fermato davanti a questo caminetto, a premere con la mano questo bronzo, con tutti questi sguardi fissi su me. Tutti questi sguardi che mi divorano [...] Oh siete soltanto due? Vi credevo molti di più [...]. È questo, dunque, l'inferno? Non lo avrei mai creduto. Vi ricordate? Il solfo, il rogo, la graticola... buffonate! Nessun bisogno di graticole; l'inferno sono gli Altri<sup>66</sup>.

L'inferno, dunque, sono gli altri. E proprio di questa relazione 'infernale' ne *L'essere e il nulla* Sartre fa una vera e propria fenomenologia, analizzandola nelle sfaccettature del timore<sup>67</sup>, della vergogna<sup>68</sup>, dell'orgo-

---

<sup>65</sup> Ivi, pp. 368-369.

<sup>66</sup> Ivi, p. 471.

<sup>67</sup> Nel timore, quello che è in pericolo è «l'oggetto che *io* sono» (J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 343); è «scoperta del mio essere-oggetto in occasione dell'apparizione di un altro oggetto nel mio campo percettivo [...], scoperta paurosa della mia oggettività pura e semplice [...] trascesa da possibili che non sono i miei possibili» (*ibidem*).

<sup>68</sup> Lo psicologo L. Biswanger descrive la vergogna come una sensazione pensosa del soggetto che si sente oggetto del vedere altrui; cfr. D. FAGIOLO, *Il sé e lo sguardo dell'altro. Considerazioni intorno alla vergogna*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2015, p. 7.

glio<sup>69</sup>, che altro non sono, scrive il nostro autore, che «il nostro modo di provare affettivamente il nostro essere-per-altri»<sup>70</sup>, le «reazioni originali [...] con cui io riconosco altri come soggetto fuori portata»<sup>71</sup>.

Di queste modalità di relazione analizziamo qui la vergogna, dal momento che attraverso di essa emerge la relazione del “per-sé” con altri.

In Sartre, la vergogna si discosta dall’esser sia un sentimento intimo che un fenomeno di riflessione, per darsi come un vero e proprio procedimento di riconoscimento; essa si dà essenzialmente come «vergogna *di fronte a qualcuno*»<sup>72</sup>: agisco senza giudicare i miei gesti maldestri finché, alzando gli occhi non vedo che qualcuno mi ha visto, allora avverto che i miei gesti erano maldestri e ne provo vergogna, ma in questa esperienza scopro anche che l’altro è fondamentale, perché fa da mediatore fra me e la mia coscienza: «Altri è il mediatore indispensabile tra me e me stesso: ho vergogna di me stesso *quale appaio* ad altri»<sup>73</sup>.

Dunque, per Sartre, se voglio «cogliere a pieno tutte le strutture del mio essere ho bisogno di altri»<sup>74</sup>, «il per-sé rimanda al per-altri»<sup>75</sup>.

Mi vergogno di me, ed è la mia coscienza che pronuncia il giudizio ma nel farlo si rivolge a me non come ad un soggetto, bensì come ad un oggetto, come a quell’oggetto sul quale l’altro ha poggiato il proprio sguardo. D’altra parte, però, attraverso la vergogna «riconosco di *essere* come altri mi vede»<sup>76</sup>.

La vergogna è, dunque, «il sentimento di essere [...] un oggetto, cioè di riconoscermi in quell’essere degradato, dipendente e cristallizzato che io sono per altri [...], è il sentimento della *caduta originale*»<sup>77</sup> nel senso di esser caduti fra le cose e di avere bisogno di altri per essere ciò che siamo.

<sup>69</sup> Come la vergogna, l’orgoglio è un atteggiamento autentico: se attraverso la vergogna riconosco altri come il soggetto per cui giungo all’oggettività, nell’orgoglio mi colgo «come il libero progetto per mezzo del quale l’Altro giunge ad essere-altro» (SARTRE, *L’essere e il nulla*, cit., p. 346); nell’orgoglio affermo la «mia libertà di fronte all’Altro-oggetto» (*ibidem*), ma lo faccio in quanto *sono-oggetto*. L’orgoglio mi spinge ad impossessarmi di altri e a costituirli come oggetti, per frugare in seno a questi e per scoprirvi la mia oggettività.

<sup>70</sup> SARTRE, *L’essere e il nulla*, cit., p. 343.

<sup>71</sup> Ivi, p. 347.

<sup>72</sup> Ivi, p. 272.

<sup>73</sup> Ivi, p. 273.

<sup>74</sup> Ivi, p. 273.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Ivi, p. 272.

<sup>77</sup> Ivi, p. 344.

E qui compare il pudore, il timore di esser visti nella nostra nudità<sup>78</sup>, nella nostra «oggettività senza difesa»<sup>79</sup>.

Dunque, nella vergogna si trova una triplice dimensione, espressa dalle parole “io-me-altri”: «io ho vergogna di *me* di fronte ad *altri*»<sup>80</sup>; basta che una delle tre scompaia ed a scomparire sarà la vergogna.

La vergogna lascia dunque emergere l'esistenza dell'altro come necessaria, rivelando il “per-altri” come elemento inseparabile dal “per-sé”; l'essere per-sé, infatti, arricchisce la conoscenza di sé e delle proprie strutture solo attraverso un rimando all'“essere per-altri”.

L'analisi fenomenologica di Sartre della relazione del “per-sé” con altri costituisce uno dei cardini de *L'essere e il nulla* e certo non si esaurisce in queste relazioni conflittuali da noi accennate, bensì si spinge anche verso aperture positive, che vediamo emergere con l'aiuto di Merleau-Ponty; sotto l'ispirazione fenomenologica e le suggestioni offerte, appunto, dalle ricerche dell'amico, Sartre dedica un'ampia analisi alla corporeità, partendo dal rifiuto netto e deciso di ogni interpretazione oggettivistica e scientifica.

Così Sartre rivaluta il “corpo” come mezzo privilegiato del rapporto con il mondo, un corpo che, da una parte, si configura come contingenza, fatticità, come un dato che, proprio per questo, sfugge ad un io che si dà come trascendente ad ogni datità; d'altra parte, è un corpo che vive una seconda dimensione, in quanto è “in relazione” ad altro.

Dunque, da una parte il corpo dell'altro mi appare come fatticità, dall'altra mi accorgo che la percezione che ho di esso è diversa dalla percezione delle cose e che nel corpo dell'altro vi è un'eccedenza, perché esso è coincidente con l'“essere” stesso dell'altro, ossia il corpo di Pietro coincide con l'essere Pietro per me.

A questo punto il soggetto cerca di fuggire la propria fatticità, andando alla ricerca del fondamento di cui manca. È questo, l'uomo sartriano: «Questa continua fuga e questa instancabile ricerca»<sup>81</sup>.

In questa fuga-ricerca, l'uomo instaura una “relazione” con l'altro che diventa costitutiva della sua essenza, ma anche possibilità di un “noi”.

---

<sup>78</sup> Laddove il vestirsi non è nient'altro che il nascondere la nostra oggettività reclamando il diritto di vedere senza esser visti, che altro non è che il diritto di esser puro soggetto (cfr. *ibidem*).

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> Ivi, p. 345.

<sup>81</sup> MORAVIA, *Introduzione a Sartre*, cit., p. 75.

Sul finire dell'analisi della relazione con l'altro, infatti, Sartre accenna alla dimensione dell'"intersoggettività" come forma dello stare insieme, tentando, così, il superamento della prospettiva dell'uomo solo che aveva caratterizzato tutta la sua prima produzione letteraria e filosofica; una dimensione intersoggettiva che si svilupperà soprattutto nel Sartre più maturo.

La costruzione del *noi* implica un processo di desoggettivazione, nell'ottica di riconquistare una soggettività trascesa; questo rende comprensibile il fatto che ogni soggetto ha il desiderio di sentirsi parte di un "noi" in cui, lui come tutti, possa esser riconosciuto come soggetto.

Tuttavia, anche questo progetto, da cui sorgerebbe una "comunità", che richiama in certo modo l'aspettativa marxista, è per Sartre difficile, se non impossibile, da realizzare.

Ma ciò che ci preme, qui, sottolineare è come da tutta l'indagine fenomenologica emerga l'inafferrabilità dell'altro e la realizzazione con esso di rapporti complicati e agonici. Quello di Sartre, infatti, è un metodo fenomenologico, che conduce il lettore ad un'analitica esistenziale basata su osservazioni, casi esemplari tratti dalla vita quotidiana, da esperienze fatte in un caffè, per strada, alla fermata del tram o in metropolitana, da cui emergono gesti, pensieri all'apparenza banali ma che rivelano la contingenza umana; una contingenza che si mostra sotto lo sguardo dell'altro, che è senza dubbio segnata dall'angoscia, vissuta anche nella relazione con il mondo e con l'altro percepiti come realtà resistenti, ostili, ma che, nonostante ciò, lascia emergere come anche un semplice alito di vento, un sapore o un odore siano sufficienti all'uomo per farlo sentire "esistente".

È un'esistenza, quella di Sartre, segnata da una parte dalla fragilità<sup>82</sup> e dalla consapevolezza di un nulla che la pervade e, d'altra parte, dall'orgoglio e dalla gelosia della propria soggettività, che non vuole essere oggettivata da alcuno, che non vuole essere ritenuta alla stregua di un oggetto tra gli oggetti. L'uomo sartriano, pur conoscendo la propria caducità e incompletezza, non accetta sotto lo sguardo dell'altro di diventare mera fatticità; non vuole essere posseduto, reificato.

Dunque, in questo sguardo sull'altro e dell'altro abbiamo visto nascere la *relazione* che, vissuta dal primo Sartre come incontro agonico e conflittuale, si rivela ne *L'essere e il nulla* indispensabile per il riconoscimento di sé, dal momento che è «proprio nell'opporci all'altro [che] ognuno è assolutamente per sé; [che ognuno] afferma contro l'altro e di fronte all'altro il suo diritto di essere individualità»<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> Cfr. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 43

<sup>83</sup> Ivi, pp. 287-288.

\*\*\*

Al di là delle distanze fra Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre, che ammettiamo come innegabili e anche, fortunatamente, non “mediabili”, obiettivo di questo lavoro è stato mettere in guardia il lettore sia dalla

trappola dell’opposizione sistematica fra i due autori, [sia da ogni] interpretazione rassicurante della posizione di Marcel come di un pacificato ottimismo della fede, da contrapporre in modo manicheo al pessimismo ateo e disperato di Sartre<sup>84</sup>.

Sicuramente, il punto di partenza più semplice per ricostruire un rapporto fra questi due autori è quel «luogo filosofico consolidato della contrapposizione»<sup>85</sup> che si è alimentata con rotture, letture critiche, mancate risposte ed anche fratture nei rapporti personali.

Tuttavia, un’interpretazione troppo rigida, rivolta esclusivamente agli elementi antinomici, rischia di scivolare proprio in quella presentazione riduttiva e, potremmo dire, ormai ‘canonica’ del rapporto fra Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre da cui, con questo lavoro, abbiamo voluto prendere le distanze.

Da quanto appena presentato non abbiamo voluto che emergesse un confronto serrato fra i due filosofi e, infatti, la presentazione delle loro posizioni, in merito al concetto di “relazione”, è stata autonoma. Eppure, pur nelle differenze, sempre ammesse e sottolineate, emergono moltissimi punti di contatto sostanziali fra Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre e, questo, perché, in fondo, la loro visione e fenomenologia dell’uomo è molto simile.

L’uomo di cui i due filosofi parlano è, senza dubbio, un “uomo-in-relazione”; abbiamo visto i differenti sviluppi ed esiti di questa relazionalità, ma anche come nessuno dei due francesi dubiti dell’importanza decisiva del “riconoscimento” dell’altro.

L’uomo a cui i due si rivolgono è primariamente “incarnato”; la corporeità dell’uomo rappresenta, infatti, un punto comune non solo ai nostri filosofi, ma all’intero clima culturale dell’esistenzialismo, essendo in grado di mostrare, concretamente, il senso dell’ammissione della priorità dell’esistenza sull’essenza. L’essere incarnato dell’uomo, inoltre, è una condizione preliminare all’essere in relazione, perché, prima di tutto, si entra in

---

<sup>84</sup> L. ALOI, *Introduzione*, in ID., *Ontologia e dramma*, cit., p. 18.

<sup>85</sup> RIVA, *Prefazione: drammatiche dell’incontro*, cit., p. 12.

contatto con il corpo dell'altro, con la sua "situazione", per scoprire, solo dopo, che quell'altro non solo *ha*, ma anche *è* il suo corpo.

L'uomo descritto da Marcel e Sartre è un uomo segnato dallo "scacco", dalla "mancanza", dall'"opacità", dall'insufficienza della sua ragione e delle sue risposte; è un uomo che, aperto o no alla trascendenza e alla fede, non è rassicurato da facili soluzioni precostituite, ma resta, sempre, in costante "ricerca".

L'uomo dei nostri due filosofi, dunque, è, forse, lo stesso. È un uomo segnato dalla drammaticità dell'esistenza, dal pericolo dell'omologazione, dell'egocentrismo narcisistico e della spersonalizzazione; è un uomo che, in bilico fra la speranza, la fraternità e il rischio infernale di essere oggetto e strumento dall'altro, non può che sentirsi, comunque, "in-relazione".