

# Filosofia e letteratura

## Narrare la vita con Claude Romano



CARLA CANULLO

Università di Macerata

**Citation:** C. Canullo, *Filosofia e letteratura. Narrare la vita con Claude Romano*

**Copyright:** © 2022 C. Canullo. This is an open access, peer-reviewed article published by Fondazione Centro Studi Campostrini ([www.centrostudcampostrini.it](http://www.centrostudcampostrini.it)) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The authors have declared that no competing interests exist.

### Abstract:

This paper explores the link between philosophy and literature as displayed by Claude Romano himself. Life is ex-duced through narration: it emerges from its own narrative, opening a common scene and showing the role of the interplay between literature and philosophy. This is the very core of Romano's proposal about ipseity and authenticity.

**Keywords:** identity, exultation, authenticity, Romano, education

---

### *Una filosofia vivente: Claude Romano e il racconto di sé*

Definire il pensiero di Claude Romano “filosofia vivente” può sembrare o essere banale: quale filosofia non lo è? E non lo è forse per la capacità che la distingue da altri saperi, ossia quel suo essere capace di *dislocare* chiunque la avvicini da ciò che è considerato come il “proprio” acquisito e posseduto, per far manifestare quello che la superficie della realtà nasconde? Tale dislocamento che la filosofia opera non è pacifico ed esso è, anzi, drammatico, così come Romano, fin dai testi sull'evento<sup>1</sup>, ha mostrato narrando la forza di quella motilità vivente dell'esistenza i cui tratti sono non di rado traumatici. D'altronde la sua stessa filosofia è un *movimento* attraverso differenti autori e discipline di cui egli ha parlato nell'*entretien* pubblicato nel numero che la rivista *Critique*<sup>2</sup> gli ha dedicato. Il titolo dell'*entretien* (dalle eco wittgensteiniane) è *Le philosophe n'est pas celui qui habite une paroisse de la pensée*, a segnalare l'insofferenza del pensiero filosofico nei riguardi dei recinti tematici e disciplinari.

---

1 C. Romano, *L'événement et le monde*, PUF – coll. Epiméthée, Paris 1998 ; Id., *L'événement et le temps*, PUF – Coll. Epiméthée, Paris 1999.

2 C. Romano et M. Rueff, *Un phénoménologue au cœur du réel*, in “Critique”, novembre 2020, n. 882, numero dedicato all'opera di Claude Romano. Entretien con Martin Rueff, *Le philosophe n'est pas celui qui habite une paroisse de la pensée*, è alle pp. 926-940 (d'ora in poi: *Entretien*). Per tutti i testi di cui non sono indicati i traduttori la traduzione è mia.

In questa intervista Romano ripercorre la sua opera citando i riferimenti filosofici che hanno costituito i *Wegmarken* del suo pensiero. Egli parla del suo incontro con l'opera di Husserl, Heidegger e, in generale con la tradizione fenomenologica con la quale ha dialogato e ancora dialoga<sup>3</sup>, senza dimenticare tuttavia anche gli altri autori dai quali ha appreso quello che, con una metafora equestre, definisce “le galop de l'écriture”, ovvero quel galoppo della scrittura che lo ha condotto al dialogo con Jean-Jacques Rousseau, Michel de Montaigne, William Faulkner. Questa metafora, tuttavia, non è un artificio retorico ed è invece l'espressione di quell'ispirazione che, secondo Romano, deve guidare la ricerca filosofica; ispirazione che anima anche la letteratura sebbene il ruolo che essa riveste nei due campi (filosofico e letterario) sia diverso. Senza ignorare né perdere la differenza tra i due ambiti, Romano ha tuttavia rilevato come in *entrambi* “la scrittura si fa rituale non perché avrebbe qualcosa di sacro [...] ma perché occorre praticarla ogni giorno, esigenza che forse è più forte in filosofia che nella scrittura letteraria”<sup>4</sup>. Ma soprattutto, “l'ispirazione, prosegue Romano, in filosofia [...] appartiene a qualcosa di misterioso, all'ancoraggio delle idee nella vita stessa. Come si arriva ad avere un'idea filosofica? [...] Che tipo di risonanza quest'idea ha con la nostra vita? Dirlo è molto difficile, forse più difficile di quanto lo sia per uno scrittore”<sup>5</sup>. Né questo legame di letteratura e filosofia è estraneo alla fenomenologia che anzi, a suo avviso, lo ha avuto e ha a cuore; un legame che è “uno dei punti di forza del pensiero europeo”<sup>6</sup> e che ha portato Romano alla composizione de *Le chant de la vie. Phénoménologie de Faulkner*<sup>7</sup>.

Si tratta di un libro da cui per un verso traspare la lettura filosofica della letteratura e del “canto della vita” che le due discipline, insieme, svolgono facendo della filosofia un “pensiero vivente”; per altro verso in esso si segnala il fatto che l'espressione “filosofia vivente” non si limita a dire che siamo di fronte a un'altra filosofia della vita<sup>8</sup> ma che la filosofia stessa è narrazione della vita nella quale quest'ultima si manifesta *mentre* si narra e, manifestandosi, *insegna* a guardare alla vita stessa.

Con ciò la proposta di Romano rintraccia nella vita que-

3 Tradizione che non ha mai del tutto abbandonato, come mostra il libro recente *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie* (PUF – coll. Epiméthée, Paris 2019).

4 Romano, Rueff, *Un phénoménologue au cœur du réel*, cit., p. 932.

5 Ibid., p. 933.

6 Ibid p. 928.

7 C. Romano, *Le chant de la vie. Phénoménologie de Faulkner*, Gallimard, Paris 2005.

8 Basti pensare alla “phénoménologie de la vie” di Michel Henry e a quella, di ascendenza merleau-pontiana e patockiana di Renaud Barbaras.

gli elementi che fanno di tale narrazione un pensiero vivente che *educa* alla vita in quanto la fa conoscere e la mostra senza ridurla al solo dato biologico o esistenziale ma tenendo entrambi insieme. Cantare la vita, per Romano, è infatti ostendere la vita *a tutti e per tutti* e, con ciò, e-ducare in quanto “trarre fuori” *la vita o* dalla sua riconduzione alla biologia *o* dalla sua identificazione con l'esperienza biografica personale – ostendere ed *e-ducere* grazie al quale il nostro autore fa sì che quel *sé* che è di ciascuno sia condiviso *con tutti*.

Se la filosofia di Romano è vivente, allora, lo è (anche) almeno in due sensi che si aggiungono a quello detto all'inizio di queste pagine: sia si tratta di una filosofia che è trasmessa come una narrazione vivente, sia il filosofo ci espone uno spettro di autori che in vari modi vivono e insegnano la modalità in cui la filosofia con la sua scrittura traccia il senso dell'“essere se stesso (*être soi-même*)”. Con ciò la scrittura si fa anche mezzo in cui la vita si offre insieme alla narrazione in cui si delinea il senso possibile dell'identità. E che proprio l'identità sia la campata dell'arco che di recente è stato disegnato dall'opera di Romano, questi lo esplicita nell'*entretien* citato, nelle pagine in cui ripercorre le domande rispondendo alle quali ha svolto e svolge il suo pensiero e che rapidamente riassumo.

Dopo un primo rifiuto dell'antropologia filosofica proposto sulla scia di Husserl e Heidegger, Romano ha forgiato l'efficace figura del soggetto come *advenant*, termine che, in attesa di una traduzione più appropriata, potrebbe essere reso con *adveniente*. Il neologismo non ha nulla di artificioso: esso indica, invece, la *non pre-esistenza* all'evento (a ogni evento!) di colui al quale l'evento stesso accade. *L'advenant*, in altri termini, è colui al quale l'evento giunge ed è il “nome” che conviene all'uomo “nella misura in cui qualcosa gli accade e in cui, nella sua stessa avventura (*a-venture*), è aperto all'evento”<sup>9</sup>. Dove l'“avventura” è “l'apertura a ciò che a lui ad-viene”<sup>10</sup>. Ancora, l'*advenant* è l'uomo in quanto è chi si costituisce ed “è sé” grazie a ciò che gli accade e per il quale le diverse possibilità, o meglio, i possibili sono tali “sul fondo di una *passibilità* più grande ancora nei riguardi degli eventi che scandiscono la sua avventura e che, così, gli danno una storia”<sup>11</sup>. Nuovi possibili si aprono, dunque, all'*advenant passibile* di tale apertura.

Con l'*advenant* Romano “rivendica” quindi l'inaggrabilità dell'orizzonte antropologico che è l'*arrière-plan*

9 Romano, *L'événement et le monde*, cit., p. 34.

10 Ibid., p. 33.

11 Ibid.

(sfondo o scenario) di *Être soi-même*<sup>12</sup>, un libro che, *vi propria sua* incontra l'ipseità che già Paul Ricœur aveva ampiamente discusso, condividendo con questo autore anche l'uscita dalla soggettività inaugurata da Descartes. L'originalità della prospettiva di Romano in riferimento a questo tema sarà presto detta, ch  il passo citato qui di seguito, scelto tra i tanti in cui il motivo ricorre, chiarisce il modo in cui l'autore lo affronta a partire da quel legame tra filosofia e letteratura che ha il potere (come gi  anticipato) di "cantare la vita" per tutti:

L'ipseit     un modo di essere o esistere e non una "cosa" (*res*, polo, centro, continuit  psicica, ossia tutte definizioni utilizzate per descrivere questa che si pretende essere una cosa). Essendo un modo d'essere, diversamente dall'io l'ipseit  pu  essere alienata o perduta, pu  crollare nei casi di perdita della personalit  o, in modo molto diverso, nelle strategie della malafede. Essa ha a che fare con la verit  di se stessi e degli altri e si attesta ed evidenzia nelle condotte. Ha a che fare con la responsabilit  per se stessi<sup>13</sup>.

Proprio questa ipseit , ossia questo "modo d'essere" in cui la vita si *e-duce* e si rende effettiva, pu  essere *affaire* di un'educazione che, si dir  per precisare quanto gi  anticipato, non   soltanto rapporto tra *educatore* e *educando* ma   un compito pi  ampio che coinvolge la responsabilit  per la vita. Allo stesso modo della filosofia, anche la letteratura   un ambito in cui accade questo "educare" o, con altri termini, in cui accade quella relazione per la responsabilit  nella quale ciascuno diviene s . Perci , ribadendo ancora una volta nell'*entretien* il valore della letteratura, Romano osserva che essa   sostanziale alla filosofia e che la loro frontiera   porosa. "Come non vedere, si chiede, che nella poesia o nel romanzo c'  un pensiero all'opera, un pensiero tale in modo del tutto analogo a quello che   in gioco nella filosofia?"<sup>14</sup>. E qualche riga dopo, il dialogo tra letteratura e filosofia inizia ad avviarsi e orientarsi, dapprima in modo implicito, verso le questioni messe a tema in *Être soi-même*: "Quando ho scritto su Faulkner e ho osato parlare di una "fenomenologia di Faulkner", di questo autore mi interessava innanzitutto che, diversamente da altri, non era un docente, un universitario, n  sono certo che abbia letto i grandi filosofi"<sup>15</sup>. Eppure, forse proprio grazie a questa sua *naivet *, egli si   rivelato "un pensatore che su tanti temi (la morte, l'alterit , il tempo, la memoria, il

trauma, il lutto, ecc.), va molto pi  lontano di tanti filosofi"<sup>16</sup>. Ora, questa prossimit  tra il filosofo e il poeta o il romanziere "  centrale anche in *Être soi-même* che pone sullo stesso piano autori letterari (Madame de Lafayette, La Rochefoucauld, Marivaux, Kleist, ad esempio) e filosofi"<sup>17</sup>. Se, allora, al cuore di *Être soi-même* stanno l'ipseit  e l'esistere come modo d'essere, questa stessa questione s'annuncia anche prima, nell'opera su Faulkner *Le chant de la vie*.

Non c'  opposizione, dunque, tra questo canto e l'essere se stessi, e se tale giustapposizione non si d    perch  il "s " non   qualcosa (o una *res*) ma, appunto, ipseit  come *essere-se-stessi* in quanto *esistenza in persona nella forma della verit *. Questo   il modo in cui l'ipseit  si espone e narra facendosi "canto della vita che   la propria". Un canto che *e-duce* la vita, ossia la "porta fuori" ostendendo il s  come vivente. I motivi filosofici che Romano svolge nel libro su Faulkner sono il dispiegarsi di questo s  che  , appunto, vivente e tale perch  non fissato nel concetto di identit .

### *Il "corpo a corpo" della scrittura*

Se Romano parla di "galoppo della scrittura" dicendo che l'espressione   una metafora, va detto che questa non   la sola che pu  essere individuata nella sua opera. L'altra metafora, non esplicitata da Romano ma che si addice alla sua scrittura ed   altrettanto suggestiva,   la sua capacit  di lottare, per cos  dire, "corpo a corpo" con gli autori con cui si confronta. Per rendere giustizia alla lettura che Romano fa di Faulkner, lo svolgimento fenomenologico del testo dovrebbe essere letto citando i passi dei romanzi dell'autore americano che il nostro filosofo commenta. Tuttavia, non potendo in queste pagine riassumere tutto il libro, per dare anche un rapido resoconto di questo "corpo a corpo" basta citare gli argomenti (dal chiaro taglio fenomenologico) dei vari capitoli: alle radici del mondo, l'uomo schiacciato (o spezzato, * cras *), sulle rive del tempo, lutto e malinconia, maschere e volti, il fenomeno del tragico. Se mondo e tempo sono temi noti alla fenomenologia, non meno lo sono l'idea di un uomo o soggetto che non   identit  che si autopone ma che   * cras *, schiacciato e/o spezzato. Lutto e malinconia sono, poi, le "tonalit  affettive" (*Befindlichkeiten*) che Romano coglie in Faulkner, mentre "maschera e volto" rinviano alla persona e al volto levinassiano. Presi nel loro insieme, questi di cui si   detto sono gli "esistenziali" che Faulkner non coglie pretendendo di dare un tono filosofico alla sua scrittura ma che *espone* mentre narra la vita stessa.

12 C. Romano, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Gallimard – Folio, Paris 2019.

13 Romano, Rueff, *Entretien*, cit., p. 935.

14 Ibid., p. 939.

15 Ibid.

16 Ibid.

17 Ibid.

*Esposizione* che arricchisce anche la filosofia dando da pensare un'esistenza non reificata e *figée* ma aperta a quella comprensione che accade nel vivere stesso.

È in questo senso che, a mio avviso, va letto l'interrogativo del nostro autore: "Che cosa la lettura di Faulkner apporta alla fenomenologia?", interrogativo che prende il posto di quello che forse ci aspetteremmo da un fenomenologo "che cosa la fenomenologia apporta alla lettura di Faulkner?"<sup>18</sup>. Domandare che cosa la lettura di Faulkner apporti alla fenomenologia permette di mettere a fuoco, con e nell'opera del romanziere, nei suoi protagonisti e trame, l'evento della vita che accade là dove il pensiero filosofico e fenomenologico non si è sempre spinto, ossia nell'intreccio del corpo vivente e dell'esistere. Perciò, a un'analitica heideggeriana del *Dasein* che rischia di essere senza corpo o al suo contrario, ossia alla vita intesa soltanto in senso fisico e biologico, con Faulkner si ritorna a "interrogare la vita in quanto modalità d'essere dell'esistente o, in ogni caso, in quanto modalità d'essere indissociabile dall'esistenza"<sup>19</sup>; e ancora, si torna alla vita vissuta e sperimentata, "colta nel suo livello fenomenologico"<sup>20</sup>. Citando la *Getragenheit* di Oskar Becker<sup>21</sup>, Romano ricorda e ci ricorda che la vita è, per essenza, colta in ciò che ci pone *tra* "l'ultima insicurezza del progetto-gettato e l'ultima sicurezza della sostenutezza, *tra* l'estremo esser in questione di tutto ciò che è storico e l'assoluto non esser in questione di ogni essere naturale"<sup>22</sup>; ancora, ci ricorda che la vita è colta in un corpo che l'uomo è e nel quale *per lui* si aprono i possibili; un corpo esistente che sottrae *l'advenant* al rischio di essere l'ennesima figura (trascendentalmente) diafana della filosofia e che gli restituisce la carne e il sangue della vita.

Si conferma qui di nuovo il punto di partenza, ossia il fatto che il riferimento alla "fenomenologia" di Faulkner e il passaggio nella letteratura non è marginale nell'opera di Romano giacché – come egli scrive citando Merleau-Ponty – "lo scrittore mostra o fa trasparire il vero"<sup>23</sup>

e, così come fa trasparire il *vero*, fa trasparire la *vita*<sup>24</sup>. L'opera del romanziere americano, nei suoi personaggi, porta dunque alla luce la vita nel suo essere al contempo biologica ed esistenziale, integrazione della vita e dell'esistenza, "equilibrio tra l'esistere al di là del suo corpo verso i propri possibili, in quanto progetto-gettato storico, ed essere uno con il proprio corpo e con la propria vita nel presente eterno dell'essere-portato"<sup>25</sup>. Essere-portato così come lo è *l'advenant*, il quale non è soltanto "di diritto" investito dall'evento che a lui si indirizza ma lo è "di fatto", nella sua carne e nella sua esistenza.

Su questo richiamo alla vita, su questo richiamo a un uomo che "in quanto esiste, è se stesso, possiede una personalità storica; in quanto vive, si fonda nell'anonimato della vita"<sup>26</sup>, s'innesta infine anche la questione dell'identità che accade nell'intreccio in cui si narrano vita ed esistenza in cui ogni uomo appare insieme agli altri, costituendo così insieme quello scenario in cui la vita si dà e ostende per tutti.

#### *L'apparire dell'altro, ovvero: la narrazione dell'essere sé e dell'essere insieme*

L'ostendersi della vita per tutti non può ignorare la condizione di possibilità che ne permette l'accadere, ossia la questione dell'altro e del suo apparire che inaugura l'"essere insieme".

Un apparire che nell'opera del romanziere si dà in modo diverso da quello in cui accade in filosofia, ossia senza manifestarsi nell'orizzonte etico-metafisico di Sartre o Levinas, né si addirebbe a Faulkner una "fenomenologia dell'altro" il cui orizzonte sia il mondo. Collocandosi fuori da queste prospettive, leggendo i romanzi di Faulkner Romano osserva che la possibilità che altri appaia in persona, è invece "costitutiva di quello che chiamiamo "mondo" o "apparire", è data in esso in modo *originario*"<sup>27</sup>. Se inoltre non vogliamo fare dell'altro un "alter ego" (Husserl) al quale attribuisco il mio stesso modo d'essere e se vogliamo preservarne la trascendenza senza fare dell'etica l'orizzonte del suo manifestarsi (Lévinas), esso deve mantenere una certa opacità e occorre che

i suoi *habitus* possano restare, per lo meno fino a un certo punto, "opachi", occorre che altri (*autrui*) mi sia dato nel

18 Romano, *Le chant de la vie*, cit., p. 19.

19 Ibid., p. 300.

20 Ibid., p. 301.

21 In italiano, il para-esistenziale di Becker è tradotto con "sostenutezza" (cfr. O. Becker, *Della caducità del bello e della natura avventurosa dell'artista* (1929), tr. it. di V. Pinto, Guida, Napoli 1998). Essere sostenuto o essere portato è la caratteristica, in ogni caso, della vita, compiuta in quanto sempre esposta al suo cambiamento.

22 Ibid., pp. 31-32.

23 Romano, *Le chant de la vie*, cit., p. 16, cit. da M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, Paris 1969.

24 Giacché, come è stato rimarcato *essere-se-stessi* significa esistere *l'esistenza in persona nella forma della verità* e giacché questa l'ipseità che è nella verità non si conosce come si conoscono "le cose" ma si fa conoscere mentre si narra e si fa "canto della propria vita".

25 Ibid., p. 309. Traduco dal francese *Getragenheit* per non perdere l'efficacia del termine, ossia l'essere portato, condotto, sostenuto dalla vita.

26 Ibid.

27 Ibid., p. 210.

modo percettivo nel nostro essere al mondo senza delega, procura o rappresentazione di sorta, occorre che possieda nella sua presenza carnale un'irriducibile evidenza. Una pura trascendenza non è conoscibile per principio ed è insensato parlare, in riferimento a essa, di ignoranza, enigma, mistero<sup>28</sup>.

E poco dopo:

Comprendere altri non significa avere accesso a un mondo o fenomeni privati ma è esistere con lui presso le cose, riferirsi al mondo tramite i segni – innanzitutto quelli delle sue parole, ma anche tutta la gamma delle sue espressioni corporee – e dunque cogliere direttamente le sue intenzioni con i suoi comportamenti espressivi, distinguere le sue emozioni senza dover mettere in atto congetture, inferenze, interpretazioni<sup>29</sup>.

Il coglimento dell'altro non ha bisogno di orizzonti altri dall'intersoggettività e se per la fenomenologia "l'apparire è sorgente di diritto"<sup>30</sup>, e se "la polarità io-altro è una struttura originaria dell'apparire come tale"<sup>31</sup>, riconoscere questo fatto significherà ammettere che ogni questione dell'intersoggettività posta a partire dal soggetto o dalla coscienza è mal posta. L'altro infatti, apparendo istituisce un mondo-insieme e *non* si limita a stagliarsi da un orizzonte. Con ciò, l'evento del mondo accade con il manifestarsi *contemporaneo* di chi è "altri" per l'altro. Per ostendere l'esperienza di questo motivo fenomenologico Romano commenta il romanzo di Faulkner *Santuario*<sup>32</sup>, nello specifico un passo in cui la scena è occupata da due uomini, uno nascosto dietro una siepe (Popeye) che vede i fatti che si stanno svolgendo, e uno descritto ma non nominato ("l'uomo", Horace Benbow) che è visto, scrutato e visibile<sup>33</sup>. Sotto lo sguardo di Popeye, scrive Romano, "lo spazio ottico diventa spazio drammatico; ogni gesto si svolge sotto l'imminenza di una minaccia di cui è ignorata la natura"<sup>34</sup>. Quella scena (che diventerà teatro tragico di violenza) è annunciata dallo sguardo, descritto

come sospetto e astioso, di chi guarda senza essere visto. Se lo sguardo di Popeye non si lascia ricondurre a nessun punto preciso perché "vede tutto", Benbow invece fissa il suo sguardo e vede soltanto "oggetti". Persino quando guarderà il volto di un cadavere non vedrà altro da una maschera mortuaria e non qualcuno che sia stato ucciso: "Sempre cosciente che gli occhi nudi di un uomo erano fissi su di lui, scrive Faulkner, tanto morti quanto pezzi di caucciù, con irritazione pensava: 'Si potrebbe credere che tra due persone che contemplano la morte nello stesso tempo si stabilisca una sorta di legame'"<sup>35</sup>. Commenta Romano rimarcando la differenza tra questo gioco di sguardi e quello sartriano dell'*Essere e il nulla*<sup>36</sup>: "Il suo sguardo (ossia di Popeye, ndr.) non oggettiva Horace *in quanto sguardo*, secondo la generalità che Sartre conferisce a quest'affermazione [...] ma in quanto questo sguardo glaciale e impassibile contiene e riassume, in qualche modo, le caratteristiche espressive della presenza carnale dell'intero mondo di Popeye"<sup>37</sup>; e ancora, prosegue sempre Romano, lo sguardo di Benbow oggettiva l'altro "in quanto esso è *senza alcun riguardo* per l'altro e con ciò instaura, per questo fatto stesso, uno spazio di terrore"<sup>38</sup>, ché se guardare/*regarder* in francese è aver riguardo, non aver alcun riguardo per l'altro vuol dire "avere uno sguardo mutilato, disumano"<sup>39</sup>. La questione dell'altro non si dà quindi quando l'altro semplicemente appare (in questo caso lo sguardo potrebbe essere semplicemente "dis-umanizzante" e potrebbe ridurre l'altro a "cosa che minaccia") ma quando egli è visto e riconosciuto, ché soltanto uno sguardo capace di guardare l'altro e di riconoscerlo permette l'uscita dallo stato di terrore che disumanizza l'altro. Tale riconoscimento, però, non è un atto cognitivo ma così come l'ipseità non è "qualcosa" ma è attitudine e vita, anch'esso è l'esito di certi determinati atteggiamenti.

Leggendo il romanzo *Santuario* Romano dunque indaga l'apparire dell'altro non come "apparire in generale" ma come apparire secondo modalità concrete e pratiche in cui non soltanto si pone la questione del riconoscimento dell'altro ma anche quella del riconoscimento di me da parte dell'altro. Un riconoscimento che permette di uscire dal solipsismo in cui si chiude ogni soggettivismo trascendentale. Un solipsismo addirittura "grandioso"

28 Ibid., p. 210.

29 Ibid., p. 211.

30 Ibid.

31 Ibid.

32 L'edizione italiana del romanzo di Faulkner è stata edita da Adelphi nel 2006.

33 Romano commenta l'inizio del romanzo, di cui mi limito a citare l'inizio: "Da dietro lo schermo di cespugli che circondava la sorgente, Popeye guardava l'uomo che beveva. Un sentiero appena visibile portava dalla viottola alla sorgente. Popeye guardò l'uomo – un uomo alto e magro, senza cappello, con un paio di vecchi pantaloni di flanella grigia e una giacchetta di tweed sul braccio – venire giù per il sentiero e inginocchiarsi a bere alla sorgente" (ibid., p. 4) L'uomo, lo sapremo dopo poche pagine, sarà l'avvocato Horace Benbow.

34 Ibid., p. 212.

35 Ibid., p. 215

36 J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 2013; *L'essere per altri*, pp. 310 ss.

37 Romano, *Le chant de la vie*, cit., p. 215.

38 Ibid.

39 Ibid.

che in *Assalonne, Assalonne!*<sup>40</sup> è incarnato dal colonnello Sutpen, personaggio attorno al quale, insieme al motivo del razzismo, ruota il romanzo. Sutpen è incapace di guardare l'altro riconoscendolo come altro uomo o altra donna; al contrario, per lui ogni "altro" è soltanto strumento per la realizzazione del suo piano che consiste nel volere a ogni costo una discendenza. Commentando questa figura Romano scrive:

L'ipseità, l'essere proprio o in prima persona, non è un *dato*, la proprietà immutabile di un ego-monade ma un modo di esistere le proprie possibilità – possibilità che provengono per una parte essenziale da altri e dallo sguardo che pone su di noi – dunque, a sua volta, da una capacità che esiste soltanto se è esercitata e che può essere alienata o perduta. Al cuore di *Assalonne, Assalonne!* sta quindi la domanda su ciò che unisce indissolubilmente l'essere se stessi e il riconoscimento *da parte dell'altro*, e dunque anche il riconoscimento *dell'altro*<sup>41</sup>.

Romanzo in cui la dimensione corale e quella dialogica si intrecciano, le strutture narrative di *Assalonne, Assalonne!* sono il tappeto della vita che ognuno, con la propria ipseità vivente, contribuisce a tessere e dove la "relazione con sé è sempre già mediata dalla relazione con l'altro: il che vuol dire che la relazione con l'altro è più originaria della relazione con sé"<sup>42</sup>. E con più forza: «Io *emerge* dall'anonimato di questa relazione con gli altri ancora anonimi che mi precede e in virtù della quale, soltanto, io posso essere per l'altro e l'altro può essere per me»<sup>43</sup>. Infine, così come *Santuario* e *Assalonne, Assalonne!*, anche *L'urlo e il furore*<sup>44</sup> è un romanzo in cui "il riconoscimento è la condizione necessaria, se non sufficiente, affinché si dia l'evento di un sé indipendente, che confida nelle proprie possibilità, che gode di una stima di sé e di un rispetto che gli permettono, di conseguenza, di inaugurare relazioni equilibrate e giuste"<sup>45</sup>

Soltanto questa "capacità di divenire esistenzialmente indipendenti" permette di riconoscere l'altro come sé, dove tale riconoscimento non è l'esito della lotta hegeliana né del processo fenomenologico husserliano che conduce all'"alter ego". Invece, con Faulkner un'altra intersoggettività s'avanza, un'intersoggettività che accade ogni volta che si dà l'evento del sé o il sé come evento:

40 Anche questo romanzo è stato edito da Adelphi, prima edizione nel 2001.

41 Romano, *Le chant de la vie*, cit., p. 227

42 Ibid., p. 233.

43 Ibid.

44 Per l'edizione italiana si veda la traduzione pubblicata da Einaudi nel 2014.

45 Romano, *Le chant de la vie*, cit., p. 235.

Venire (*advenir*) a sé, accedere a un'ipseità è possibile soltanto se riconosco l'altro come ipseità, autonomo nei miei riguardi, e ciò all'interno della relazione stessa che ci unisce. In questo senso, mi rapporto a me stesso in funzione della maniera in cui mi rapporto all'altro e mi rapporto all'altro in funzione della maniera in cui mi rapporto a me. Perciò il fallimento della relazione con l'altro rischia di trascinare con sé forme di ipseità mancanti o mutilate<sup>46</sup>.

### *L'esultanza della vita*

Cantare la vita è educare la vita e, dunque, educare alla vita di un sé che è se stesso non nella chiusura solipsistica ma mentre si riconosce con l'altro e grazie all'altro che, reciprocamente, egli riconosce. Si tratta di un se stesso che non è *qualcosa* ma è un vivente che incessantemente si forma e riaccade. Questo fa della filosofia di Romano una "filosofia vivente".

Vivente lo è per il racconto del sé che egli dispiega attraverso la sua opera; vivente lo è per il "corpo a corpo" che ingaggia con i suoi autori e, anche, con la letteratura che conferisce alla sua filosofia il tratto narrativo e non soltanto descrittivo ed esplicativo. Un "corpo a corpo" grazie al quale Romano non si limita a scrivere di fenomenologia o letteratura ma si lascia prendere dalla e nella narrazione filosofica e letteraria, facendosi con ciò egli stesso "l'altro" in *dialogo* con gli autori che sceglie e propone. Per ciò, per questo dialogo la sua opera è una sorta di esultanza della vita che la celebre poesia di Emily Dickinson suggella: "Exultation is the going/ Of an inland soul to sea"<sup>47</sup>. Esultanza è l'andare verso il mare, ossia verso un essere-se-stessi che è in continuo movimento perché si costituisce grazie agli eventi che ne tessono la storia e lo portano oltre ogni sua concettualizzazione che lo fissa in funzione trascendentale o *res*. L'esultanza della vita è, si potrebbe parafrasare, l'esultanza del sé.

In questo andare verso il mare la letteratura non si limita a ostendere la natura, appunto "narrativa", dell'identità, ma narrandola ne traccia una forma che rende al tempo manifesta per tutti. E se già Ricœur aveva lasciato pagine importanti sull'identità narrativa<sup>48</sup>, e se già questo filosofo aveva messo tema, nella trilogia *Tempo e racconto*<sup>49</sup>, il legame tra letteratura e filosofia; e se, infine, è

46 Ibid.

47 Emily Dickinson, *Tutte le poesie*, ed.it. G. Ierolli, citato da <https://www.emilydickinson.it>; poesia J76 (1859) / F143 (1860).

48 Sull'identità narrativa si veda P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, soprattutto Quinto e Sesto Studio, rispettivamente *L'identité personnelle et l'identité narrative* e *Le soi et l'identité narrative* (pp. 137-166).

49 In particolare si veda la trilogia *Tempo e racconto* di Paul Ricœur,

nota la definizione ricœuriana del testo come “proposta di un mondo” davanti al quale si dispiegano possibilità per il lettore, a questi tre momenti Romano aggiunge un nuovo tassello: la vita narrata dal testo e quella del lettore si manifestano insieme, appaiono allo stesso tempo e, in ciò, il testo ha il potere di *e-ducere* la vita. Il testo lo fa perché, narrando la vita, non si limita a raccontarla ma la fa “al contempo” apparire.

Nella lettura fenomenologica di Faulkner che Romano propone, i protagonisti del romanzo con il loro sguardo non si limitano a costruire la loro propria scena ma essi instaurano e fanno accadere la scena per tutti, ovvero: ogni scena è vista da ogni lettore per la prima volta come se egli fosse spettatore della scena propria e di quella degli altri; una scena che si svolge effettivamente davanti ai nostri occhi e che noi riconosciamo come situazione che potrebbe essere la nostra, che ne siamo o no consapevoli. Tuttavia esserne tali, ossia esserne consapevoli, significa riconoscere e assumere per sé la responsabilità di ciò che accade. Di più, significa cogliere che l'accadere del sé, nel reciproco riconoscimento di sé e dell'altro, accade “al contempo” e nello stesso modo sia nella narrazione, sia nell'esperienza che grazie a quest'ultima fa chi la legge. Non si tratta cioè di mostrare un'esperienza “altra”, aliena, alienante o alienata del sé ma si narra quello che a ciascuno accade e che ciascuno può essere quando risponde al proprio compito di esistere, che l'essere-se-stessi è un compito di cui ciascuno è per sé responsabile. L'esultanza della vita, allora, è l'esultanza del compito infinito e incessante di essere sé, un compito al quale *ci si forma insieme* in quella speciale comunità intersoggettiva che si costituisce tra i sé presenti o davanti ai quali si è grazie alla narrazione letteraria e filosofica della vita.

Si tratta, infine, di una narrazione che, non ignorando il tratto tragico e drammatico della vita stessa, non fa di quest'esultanza un che di irenico e anzi, al contrario, tiene conto del male e della violenza che il canto della vita, se vuole essere autenticamente umano, non può aggirare. Davanti a questa inaggirabilità di fatto, attraverso la sua lettura di Faulkner Romano annuncia una sorta di perdono la cui forma è la sospensione del giudizio nei riguardi di chi ha sbagliato o “mancato di virtù”<sup>50</sup>. Questa sospensione che perdona spiega meglio di ogni altro tratto il senso di quell'esultanza della vita in Faulkner che Romano narra, di nuovo, ostendendolo a tutti: tale

tradotti da G. Grampa e pubblicati da Jaca Book (Milano) tra il 1986 e il 1988; in particolare si veda il secondo volume, *La configurazione nel racconto di finzione*.

50 Cfr. *ibid.*, p. 342. Si tratta della lettura che Romano propone de *I saccheggiatori* (edito in italiano nel 1963 da Mondadori).

esultanza non è gioiosa ma è tragica, “né la vita offre consolazione”<sup>51</sup>. Soprattutto, la vita “non apre sul non-senso e sull'assurdo che altro non sarebbero da una sorta di rovescio del senso, un'anti-teodicea”<sup>52</sup>. Al contrario, il reale “eccede tutte le domande e tutte le risposte che la filosofia e persino la teologia potrebbero dare”<sup>53</sup>. Qui, scrive Romano, inizia la letteratura, ossia in quella visione in cui ogni cuore umano è messo a nudo nel vertice del riconoscimento drammatico e non teorico dell'altro; in quel vertice, cioè, in cui ciascuno è riconosciuto perché apparendo nella scena della vita tessuta insieme nella consapevolezza della violenza di cui ogni uomo è capace, lancia all'altro uomo l'invocazione “Tu, cantami qualcosa pari alla vita”<sup>54</sup>. E dove, se non in questa invocazione, si esprime la ricerca che spinge ogni vita verso il *bisogno* di essere se stessi?

51 Romano, *Le chant de la vie*, cit., p. 343.

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*

54 M. Luzi, da *Segmenti del grande patema*, in M. Luzi, *Tutte le opere*, Garzanti, Milano 1998, vol. I, p. 441.