CONSECUTIO RERUM

AMICIZIE (ANNO II, N. 3)

Direttore editoriale:
Roberto Finelli

Vicedirettore:
Francesco Toto

Comitato scientifico:
Riccardo Bellofiore (Univ. Bergamo), Jose Manuel Bermudo (Univ. Barcelona), Jacques Bidet (Univ. Paris X), Laurent Bove (Univ. Amiens), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Giorgio Cesarale (Univ. Venezia), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Christian Lazzeri (Univ. Paris X) Mario Manfredi (Univ. Bari), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti-Brescia), Emmanuel Renault (ENS Lyon), Massimiliano Tomba (Univ. Padova), Sebastian Torres (Univ. Cordoba).

Redazione:
Miriam Aiello, Sergio Alloggio, Luke Edward Burke, Luca Cianca, Marta Libertà De Bastiani, Carla Fabiani, Pierluigi Marinucci, Jamila Mascat, Emanuele Martinelli, Luca Micaloni, Oscar Oddi, Giacomo Rughetti, Michela Russo, Laura Turano.

Anno 2, n. 3, ottobre 2017, Roma
a cura di Luca Cianca e Marta Libertà De Bastiani

Progetto grafico a cura di Laura Turano

Rivista semestrale, con peer review

ISSN: 2531-8934
www. consecutio.org

Amicizie
Itinerari storici e attualità politica

a cura di Luca Cianca e Marta Libertà De Bastiani

Editoriale

p. 7 Luca Cianca e Marta Libertà De Bastiani, *L'amicizia come relazione affettiva e politica*

Monografica

p. 15 Roberto Finelli, *L'amicizia hegeliana come «lasciar essere»: dalla negazione astratta dell'alterità al riconoscimento di sé*

p. 39 C.D.C. Reeve, Algamata*, Deontology, and the Erotics of Emptiness in the* Symposium

p. 61 Arnaud Macé, *L'amitié civique, les deux formes du communisme chez Platon*

p. 81 Diego Zucca, *Le tre amicizie di Aristotele*

p. 105 Aldo Brancacci, *Amicizia e filosofia in Epicuro*

p. 125 Bénédicte Sère, *L'amitié dans la pensée du millénaire médiéval. Tableaux d'une exposition*

p. 141 Annalisa Ceron, *L'amicizia nel* Principe

p. 163 Raffaele Carbone, *L'amicizia in Montaigne: autonomia, mescolamento, confraternita*

p. 183 Marta Libertà De Bastiani, *Spinoza: amicizia e concordia. Corrispondenze senecane e specificità politiche*

p. 207 Mariannina Failla, *Leibniz: note sull'amicizia*

p. 227 Géraldine Lepan, *L'amitié selon Rousseau, de l'expérience douloureuse au projet politique*

p. 257 Sabina Tortorella, *Hegel e l'amicizia: presenza-assenza di un concetto*

Una discussione a più voci. Rahel Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo* (Torino 2016). A cura di Marco Solinas

p. 291 Marco Solinas, *Sulla recezione italiana della teoria critica di Rahel Jaeggi*

p. 305 Sergio Caruso, *Rahel Jaeggi: la* Sozialphilosophie *come programma di ricerca*

p. 329 Lucio Cortella, *I problemi della negazione determinata: Rahel Jaeggi fra contestualità e trascendenza*

p. 339 Rino Genovese, *A proposito di Rahel Jaeggi*

p. 343 Leonard Mazzone, *Perché dovremmo vivere altrimenti? Alcune ragioni etico-pragmatiche per desiderare un'altra vita*

p. 353 Eleonora Cugini, *La critica immanente delle forme di vita: una teleologia emancipatoria anti-essenzialista*

Recensioni e segnalazioni

p. 363 Oscar Oddi, *Domenico Losurdo. Il Marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere (Laterza, 2017)*

p. 371 Emanuele Tarasconi, *Critica della mente innocua, gruppo e legame sociale in Bion, di A. Voltolin (Quaderni di Teoria Critica della Società, Vol.3, Mimesis, Milano 2017)*

Editoriale

L'amicizia come relazione affettiva e politica

1. Quello che la storia del pensiero ha riservato all'amicizia è un concetto composito e stratificato, il quale, pur non comparendo nel novero delle sue categorie preminenti, non ha tuttavia cessato, nel corso del tempo, di suscitare l'interesse della riflessione filosofica. "Categoria" dal profilo ancipite, situata al confine di filosofia pratica e filosofia teoretica, tra individuo e società, passioni e ragione, l'amicizia si contraddistingue per una estesa pluralità di significati e occorrenze, tanto da sfuggire, almeno sulle prime, a una definizione univoca, che sappia stabilirne con certezza, una volta e per sempre, connotati e prerogative. L'intento del presente numero di «Consecutio rerum», il terzo di questo nuovo corso, è dunque quello di riportare alla luce alcuni tra i diversi significati che l'amicizia ha assunto nel corso della propria storia semantica. Sottolineando, da un lato, gli elementi di continuità, le analogie e le assonanze, cui essa, pur all'interno di prospettive e tradizioni concettuali in fondo divergenti, ha saputo dar luogo; ma mettendo anche in risalto, dall'altro, nell'arco di una traiettoria di senso dalle componenti e dai motivi comuni, ciò che, in ciascuna delle sue forme particolari, si è dato al contrario come specifico, peculiare e storicamente determinato.

Il tema dell'amicizia, anche quando non viene esplicitamente menzionato (come accade grossomodo all'interno della filosofia di Hegel), o quando i suoi tratti precipui non vengono definiti e le sue occorrenze risultano invero limitate (come per esempio in Spinoza); oppure quando l'argomentazione dialettico-elènctica che lo riguarda sembra votata allo scacco (è il caso delle aporie del *Liside* platonico), rappresenta pur sempre un tema con cui la filosofia s'è obbligata al confronto, ora direttamente, ora indirettamente.

In quanto forma specifica delle relazioni umane, in grado di racchiudere pratiche di pensiero e di azione condivise, l'amicizia costituisce una categoria *idealtipica* attraverso cui poter indagare qualità e limiti della socievolezza umana. Da questo punto di vista, un paradigma interpretativo

ancora oggi invalso vorrebbe tra l'amicizia "antica" e l'amicizia "moderna" una cesura incolmabile. E se la prima, intesa in senso eminentemente politico, viene generalmente dipinta come il vettore autentico della relazione comunitaria, tale però da escludere, pur nelle sue forme molteplici, l'apporto personale e affettivo della soggettività individuale; la seconda, viceversa, sarebbe del tutto ascrivibile all'ambito privato e intimo, personale e irripetibile, dell'esperienza soggettiva, rappresentando con ciò il dipanarsi di un principio superiore, sconosciuto nell'antico: quello della libertà individuale. È dunque tale paradigma interpretativo che il presente numero di «Consecutio rerum» intende discutere.

Ora, è certamente vero che l'amicizia "antica" sia politica in senso eminente, dacché in effetti costituisce uno dei modelli archetipici della relazione comunitaria ed annovera tra le proprie fila tipologie molteplici della relazione umana: oltre a quella comunemente intesa – la relazione amicale che lega due o più amici –, essa comprende infatti, pur nella presenza di ruoli gerarchici, anche i rapporti familiari di padri e figli, di fratelli o sorelle, o ancora i legami già sociali tra "cittadino" e "concittadino".

Così come è altrettanto vero, in fondo, che le amicizie dei moderni, con il progressivo affermarsi della soggettività cartesiana, hanno sempre più circoscritto il proprio perimetro nell'ambito della dimensione privata e personale dei rapporti umani, valorizzandoli più dal lato della loro *privacy* che non da quello della loro dimensione pubblica e compiutamente sociale.

Tuttavia, il cammino tracciato dai diversi saggi di cui il numero si compone, oltre a consentire una ricostruzione storico-concettuale del tema, tale da permettere un'osservazione ravvicinata delle evoluzioni di cui esso, nel tempo, è stato oggetto, ci consente altresì di abbracciare una prospettiva analitica che possa invero sfumare i contorni di una tale scissura. Si pensi, per esempio, alla natura trans-politica del *foedus* medievale, che, anziché ritrarsi dalla mescolanza con fattori relazionali di natura personale, è al contrario intriso, in molte delle sue forme, di elementi affettivi e individuali, privati e passionali.

Allo stesso modo, anche nel contesto moderno, l'amicizia "privata" e "affettiva" svolge un ruolo non secondario nella costituzione delle relazioni sociali, perfino nel loro senso più propriamente politico. In Montaigne (saggio di R. Carbone), per esempio, l'*amitié* si trova strettamente legata alla *confrérie* e allo spirito solidale che la contraddistingue, sicché essa – con la coincidenza di intenti, di volontà e di affetti, cui dà vita – rappresenta addirittura un modello esemplare cui ispirare la sociabilità delle relazioni umane. Ma anche in Rousseau (saggio di G. Lepan), per addurre un altro esempio significativo, l'*amitié* – sotto l'egida delle leggi e della politica – è

ciò che riesce a garantire, in seno al corpo sociale e alla sua organizzazione politica, un effettivo sentimento di *appartenenza* da parte dei cittadini. Così come anche in Machiavelli (saggio di A. Ceron), *le amicizie*, in questo caso efficacemente declinate al plurale, sono da intendere nel loro senso più propriamente politico; in quanto forme, cioè, dell'accordo o del disaccordo tra i popoli: come modi delle loro alleanze o dei loro rapporti ostili.

Alla stregua dei contributi che lo precedono, anche il saggio su Spinoza (M. L. De Bastiani) si prodiga nel mostrare l'analogia concettuale che intercorre tra le forme dell'amicizia inter-soggettiva e la realizzazione della concordia politica. Tema che viene affrontato anche nel saggio dedicato alla filosofia di Leibniz, il quale – come sottolinea M. Failla – pensa ad un'amicizia sì *personale*, ma che al contempo si costituisca in continuità con i rapporti comunitari (continuità non priva di tensioni interne, ma anzi segnata dalla dialettica asimmetrica tra *utile personale* e *bene pubblico*).

Allo stesso modo, l'amicizia "antica" non ci pare espungere la persona dal suo campo di riflessione. Nel Platone delle *Leggi* e della *Repubblica*, per esempio – come scrive A. Macé – la differenza tra un comune *esclusivo* e un comune *inclusivo* mette in luce l'importanza dell'individuo (e del suo sentimento di adesione alle prescrizioni della comunità politica) all'interno di una società che voglia fondarsi sulla virtù, sull'uguaglianza e sull'amicizia, secondo il principio per cui «sono uguali le cose degli amici». Sono molti i contributi, a dire il vero, che riflettono sul motto suddetto. Ché in effetti, comprendere il valore civile o la rilevanza *politica* dell'ami cizia implica domandarsi in che modo si possa o si debba pensare a ciò che nella vita in società costituisce un *bene comune* e dunque riflettere su come concretizzare quell'astratto principio dell'*uguaglianza* che in essa, almeno nominalmente, figura nelle vesti di un principio ispiratore. Tali questioni, all'interno del numero, non si pongono soltanto a proposito della *politèia* antica ma affiorano anche nella riflessione moderna, come ad esempio in quella montaignana, ove l'amicizia, nella misura in cui è delineata come rapporto paritetico e senza *dominio*, si propone come modello di una società alternativa (e in ciò in linea con le riflessioni svolte dall'*amico*La Boétie, autore del *Discorso sulla servitù volontaria*). Tale novero di questioni appartiene poi anche alla filosofia di Spinoza, secondo cui è proprio il carattere *non* comune degli oggetti del desiderio a costituire una delle ragioni fondamentali delle contese sociali, sicché tali oggetti, se il fine è quello della costruzione di una società pacifica e concorde, dovranno essere resi, se non comuni, almeno *condivisibili.* In Leibniz sono invece le tre regole auree del diritto romano (*honeste vivere*, *neminem laedere*, *suum cuique tribuere*) a svolgere il tema dell'*uguaglianza*, che, a

muovere dall'*astrazione* del diritto privato, passando per la *concretezza* del diritto pubblico, nel *diritto di pietà* giunge infine alla propria forma perfetta, configurandosi come *habitus* individuale alla cooperazione, e cioè come intima disposizione alla benevolenza, alla *pietas* e all'amicizia. In Rousseau, infine, si trova dispiegata una tipologia della relazione amicale ch'è compiutamente integrata nel progetto egualitario dell'Illuminismo: nel pensiero del ginevrino, infatti, l'uguaglianza sociale e politica è *conditio sine qua non* dell'instaurarsi di rapporti benevoli o amichevoli.

Va però precisato come l'*égalité* descritta dai diversi modelli d'amicizia indagati nei saggi, in nessun caso, si configura nei termini d'un appiattimento delle differenze individuali. Ciò è efficacemente testimoniato dai saggi di S. Tortorella e R. Finelli, i quali esplorano in modo complementare la teoria hegeliana dell'*Anerkennung*, in una prospettiva per cui identità e differenza, egoità e alterità, riescono a convivere fianco a fianco e senza annullarsi reciprocamente, così come parrebbe invece accadere nel contesto talvolta fusionale delle relazioni d'amore. Un motivo, questo, svolto anche nel saggio su Montaigne, ove il *mélange* di volontà, intenti e sentimenti, che dà vita all'amicizia, non consiste nell'annullamento delle specifiche qualità individuali, ma, al contrario, nel loro nutrimento e nella loro esaltazione.

2. È dunque tale *nesso di uguaglianza, identità e differenza nell'amicizia* a consentirci di mettere a tema un secondo motivo teorico, che problematicamente si staglia nel novero delle interpretazioni recenti: ci riferiamo a quel paradigma interpretativo che vorrebbe l'amicizia antica una *relazione puramente intellettuale* e, al contrario, quella moderna una *relazione intrisa* invece *di affettività*. Sicché nel mondo antico si darebbe, tra le diverse, possibili forme della *philìa*, un'amicizia perfetta o propriamente detta, la quale sarebbe fondata esclusivamente sulla ragione e sulla comunione o la condivisione dei *lògoi*. Laddove il moderno, viceversa, amplierebbe i sensi dell'amicizia soprattutto sul versante delle disposizioni interne dell'animo, includendo nella propria cornice anche gli affetti, gli interessi e le volontà.

Eppure, come mostra significativamente il contributo di A. Brancacci sull'amicizia in Epicuro – ove in effetti la *philìa* si definisce anzitutto come spontanea propensione alla condivisione dei *lògoi* –, la relazione amicale, in quanto portatrice di piaceri naturali e necessari alla vita, non esclude, di per sé, né elementi di reciproca utilità né momenti e circostanze di affettività. Così come anche il saggio di D. Zucca espone chiaramente come la canonica distinzione aristotelica delle tre tipologie dell'amicizia

(fondata sull'utile, sul piacere, sulla virtù) costituisca un tentativo di *salvare i fenomeni*, ovvero uno sforzo per restituire *concretezza* sia, *lato sensu*, alle categorie filosofiche sia, *stricto sensu*, alle relazioni amicali da quelle descritte, di contro invece alle aporie tutte intellettualistiche del *Liside* platonico. Così come è anche il saggio di argomento medievale di B. Sère – nel suo gioco di rimandi ad Aristotele, al pensiero classico in genere ma anche ai Padri della Chiesa, da Agostino a Tommaso – a richiamare l'attenzione sulla difficoltà di espungere il ruolo delle emozioni dai legami amicali, anche da quelli più rigidamente e socialmente codificati. In questo senso, è quindi l'*amore* a costituire uno dei poli da cui, per differenza e opposizione, l'amicizia riesce ad emergere come categoria sua propria: appunto come contribuisce a chiarire il saggio C.D.C. Reeve, che, attraverso un'indagine puntuale dei significati dell'*eros* nel *Simposio* platonico, giunge a risignificare la relazione tra desiderio e conoscenza nei termini di un'assenza e di un vuoto incolmabili.

Insomma, per concludere questa breve rassegna delle questioni affrontate nella parte monografica del numero, segnaliamo come il tema dell'amicizia ci sia apparso una legatura di relazioni e di affetti, la cui pregnanza ed articolazione di sensi ci sembra poter costituire ancora oggi un importante ambito di riflessione, da cui poter attingere modelli e ipotesi di forme di vita assai più feconde rispetto all'orizzonte talvolta claustrofilico e manipolatorio delle relazioni amorose. E in tal senso non va sottaciuto, in questo confronto di affetti, il potenziale significato politico che a nostro avviso può essere attribuito al concetto di amicizia; se è vero che l'amicizia è una categoria *difficile* proprio perché è cifra del passaggio dall'individuo alla socialità e rimette in discussione i limiti tra *pubblico* e *privato*, tra *individuale* e *universale*, tra *identità* e *differenza*, tra *uguaglianza* e *dominio*.

Per cui è proprio questa la ragione se scegliamo, pur in seno a una disposizione storico-filosofica dei contributi, di porre deroga all'ordine cronologico, cominciando con il contributo di R. Finelli su Hegel. Giacché lo sviluppo e la coniugazione dell'amicizia nei termini del *riconoscimento* si configura come un paradigma di relazionalità che consente di far convivere permanenze e alterazioni, ove il "lasciar essere l'altro" può svilupparsi solo a partire dalla comprensione che l'altro è parte integrante di sé e della propria soggettività. Ma dove ciò che è determinante è proprio la definizione e lo statuto di quell'alterità: se solo esterna o solo interna al soggetto in questione, o se invece, insieme, alterità esterna e interna, intersoggettiva e infrasoggettiva, a complicare ma anche ad arricchire, in tale intreccio, il significato dell'essere amico *con chi* e *perché*.

3. L'altra parte di questo numero, dedicata a una tavola rotonda che discute il volume di Rahel Jaeggi, *Capitalismo e forme di vita* (a cura di M. Solinas), affronta il tema dell'amicizia, potremmo dire, in forma rovesciata. Poiché tratta, a partire dal testo della studiosa tedesca, le patologie sociali ed esistenziali che impediscono, nel mondo contemporaneo, il darsi e lo svolgersi di relazioni d'amicizia e, più ampiamente, di relazioni sociali che facilitino legami positivi e costruttivi tra le persone. In questo senso, abbiamo voluto costruire un numero fatto di un verso e di un retroverso, cioè da un lato di una illustrazione positiva di ciò che nella storia della filosofia e della cultura antica e moderna implica il concetto di amicizia, e, viceversa, di quanto nella forma sociale contemporanea, a dominanza borghese-capitalistica, quelle articolazioni antropologiche positive e feconde si rovesciano in forme profondamente deficitarie del vivere sociale e in profili mortificanti del vivere individuale. Siamo partiti dall'opera di Rahel Jaeggi (discussa qui da S. Caruso, L. Cortella, E. Cugini, R. Genovese, L. Mazzone e M. Solinas) perché la prospettiva di ricerca della Jaeggi si colloca coerentemente all'interno della tradizione e dello sviluppo di quella *Teoria Critica* (Scuola di Francoforte), che per noi continua a rimanere un filone indispensabile d'ispirazione e di studio per l'interpretazione del nostro presente. Una coerenza, quella della Jaeggi, che a nostro avviso si colloca nella sua capacità di collocarsi all'interno della problematica più elevata, ed ancora ineludibile, aperta dagli autori classici della Scuola di Francoforte e, nello stesso tempo, di farla maturare secondo le esigenze di una sistematica teorica meno aporetica e più capace di confrontarsi criticamente con altre impostazioni, assai diverse, del sapere contemporaneo. La questione centrale che gli scritti della Jaeggi pongono è infatti quella di riuscire a definire, nell'analisi delle patologie delle forme di vita, una contraddittorietà *immanente* alla realtà sociale ed esistenziale della modernità, che non muova cioè, per quanto sia possibile, dalla presupposizione di un sistema di valori o ipotesi di autenticità antropologiche estrinseche al contesto d'indagine, e come tali esposte all'astrazione del dover essere. Questo tema, di un rifiuto di ogni filosofia della storia – e in primo luogo di ogni materialismo marxista ridotto a filosofia della storia – ha costituito il principio da cui sono stati animati i maggiori interpreti della scuola sociologica e filosofica tedesca. È stata la *Dialettica Negativa* di Adorno, com'è ben noto, a proporre un concetto di critica che nascesse in modo immanente dalle vicende del negativo, ossia dalle medesime configurazioni negative e patologiche della vita moderna, senza far riferimenti a criteri di verità e di valore che si opponessero dall'esterno al mondo del falso e del disvalore. Ma la radicalizzazione, che

a tal fine era stata compiuta, della *dialettica hegeliana come processualità immanente ad un contesto*, ha continuato a scontare, nell'opera adorniana, anche per influenze nietzschiane, *presupposizioni* antropologiche che *ab origine* contraddicevano quel progetto.

Di qui la svolta kantiana di Habermas di riuscire ad estrarre dalla quotidianità, dal nostro vivere e parlare, paradigmi normativi di valore che derivassero solo da un'autoesplicitazione e da un'autocomprensione trascendentale del contesto, senza riferimento alcuno a princìpi surrettiziamente presupposti. Ma anche qui finendo con lo scontare, noi pensiamo, una eccessiva versione formalista e universalista del paradigma trascendentale, con la conseguenza di un modello normativo troppo astratto rispetto alle forme e alle relazioni concrete di vita (quali quelle ad esempio del *reale* agire comunicativo).

In tal senso è stato A. Honneth a provare di proporre un "ritorno" da Kant ad Hegel, lasciando cadere l'impianto logico-metafisico dell'hegelismo. Ma forse senza riuscire anche lui a superare i limiti di una curvatura troppo normativa del suo pensiero antropologico, che rischia di tornare, anche nel suo discorso, ad apparire habermasianamente *disincarnato*.

Invece la ricerca della sua allieva, R. Jaeggi, appare, almeno nelle intenzioni, di voler ritornare ad un'*analisi intrinseca* delle patologie sociali, secondo l'ispirazione dell'hegelismo di Adorno, e superando il dualismo ontologico-sociale che verosimilmente Habermas ha posto tra agire strumentale e agire comunicativo, ossia tra mondo economico e mondo culturale-politico-istituzionale. La sua prospettiva di indagare, oltre il dualismo habermasiano, l'eticità e la normatività intrinseca allo stesso sistema economico, apre, c'è sembrato, un discorso fecondo e unitario all'interno delle scienze sociali e politiche. Per questo accogliamo in questo numero la discussione sul suo testo, annunciando ai nostri lettori che, non casualmente, il prossimo numero 4 di «Consecutio rerum» sarà dedicato ad un ulteriore approfondimento dei temi della Scuola di Francoforte, considerata negli sviluppi e nelle tematiche della sua ultima generazione.

Luca Cianca
Marta Libertà De Bastiani

L'amicizia hegeliana come «lasciar essere»: dalla negazione astratta dell'alterità al riconoscimento di sé

Roberto Finelli

Abstract: Negation can be conceived of as the "metacategory" of Hegelian philosophy. An inquiry into its manifold and polysemous functions is essential to try to elucidate and to loose the complexities of Hegel's dialectic. In the first part, this paper aims at showing how, through the three sections oft the *Science of Logic* the meaning and the function of Negation change in connection with the changing role of Otherness. The Author also argues that the Doctrine of the Concept displays structures and categories that are endowed with an ethical and anthropological relevance that can help superseed both "liquid" postmodernims and the pilosophical milieu of "intersubjectivity", towards a new centrality of the "subject matter". In the second section, the paper deals with the movement of Negation between identity and otherness in the dynamic of recognition, and discusses the possibility of integrating the Hegelian conception of *Anerkennung* with a psychoanalytic perspective, in order to propose a more appropriate definition of "friendship" in the light of the current state of human sciences.

Keywords: negation, identity, otherness, reification of language, friendship, *Sein-lassen.*

1. Parte prima

1.1. La logica del concetto e le modalità della negazione in Hegel

Com'è ben noto, la collocazione e il contenuto della «Fenomenologia» varia nella sistematizzazione della filosofia di Hegel. Nella *Enciclopedia* di Heidelberg l'opera jenese del 1807 si riduce al paragrafi 413-439 ed illustra le determinazioni dello spirito soggettivo tra antropologia e psicologia. Ma ciò che non muta è il suo contenuto, ossia l'essere scienza della coscienza nella sua impossibilità di consistere e di coincidere con sé in quanto coscienza individuale. L'essere cioè, ancora secondo l'impostazione del 1807, scienza di una coscienza in cui verità oggettiva e certezza soggettiva ancora non coincidono, ma la cui compenetrazione e identità saranno solo il risultato di un certo percorso che toglierà appunto la distanza e la differenza tra oggetto e soggetto, tra mondo reale e mondo del pensiero. Perché questo è il significato del

Università degli Studi Roma Tre (r.finelli@uniroma3.it)

«sapere assoluto», conclusivo della *Fenomenologia dello spirito*: una coscienza universale che è implicita in ogni coscienza individuale e che, libera dalle prospettive parziali e finite delle diverse modalità della coscienza individuale, non può che *pensare realmente*, ossia avere come contenuti pensieri che non possono non avere validità oggettiva. Perché il sapere assoluto è appunto una «coscienza» che non separa più una soggettività dall'altra, come accade con la coscienza individuale, bensì un sapere che unifica e universalizza e che in tale funzione ripropone l'identità kantiana tra universalità e oggettività.

Qui viene ricordato tale presupposto fenomenologico del pensiero logico hegeliano per tornare a sottolineare quanto la *Wissenschaft der Logik* di Hegel non possa esser letta come una logica filosofica nel significato tradizionale del termine, ovvero come una scienza delle forme del pensare considerate nel loro carattere formale, indipendentemente da ogni loro possibile contenuto. Giacché nel testo hegeliano la forma è invece immediatamente il contenuto, vale a dire che ogni determinazione o categoria del pensare è *ipso facto* determinazione e modalità della realtà. Il *Logos* non è *Verbo* che poi si fa *Carne*, ma è immediatamente Carne, è immediatamente *Realtà*. Proprio nel verso inaugurato dalla logica trascendentale di Kant, di un pensiero non formalmente astratto dai contenuti quanto invece capace di sintetizzare e produrre realtà. Ma, ovviamente, con una destinazione e realizzazione del medesimo scopo concepite e articolate da Hegel in una maniera profondamente diversa dall'autore della *Critica della ragion pura*.

Tale continuità, nella più profonda discontinuità tra *Kritik der reinen Vernunft* e *Wissenschaft der Logik*, in quanto entrambe le opere insistono a loro modo sull'identità di pensiero e realtà, critica e sottrae legittimità, a mio avviso, ad ogni interpretazione della filosofia hegeliana come teologia dissimulata, ossia come impianto teologico dissimulato attraverso una concettualità laica e discorsiva, che tratterebbe di un *Logos*-Dio che uscirebbe alienandosi dalla sua perfezione di puro pensiero per creare natura e storia e tornare, di lì, all'autocoscienza tutta spirituale di sé. Questa è stata l'interpretazione nell'Ottocento, *in primis*, di L. Feuerbach e nel Novecento, tra i molti, di G. della Volpe e L. Colletti e non mi sembra che in entrambi i casi ne abbia tratto giovamento né il rigore della storiografia filosofica né la fecondità della filosofia teoretica[1]. Ma soprattutto, per quello che qui interessa, la riproposizione del carattere non formale e astratto della *Logica* hegeliana consente a mio avviso di svolgere delle considerazioni sui diversi modi in cui un nesso, implicito e possibile, di *ontologia*, *logica* e *antropologia* si riferisca e si connetta intrinsecamente alle diverse tipologie della negazione in Hegel.

1 Sui limiti delle interpretazioni feuerbachiana e dellavolpiana di Hegel mi permetto di rinviare a Finelli-Trincia (1982 e 1983) e Finelli (1987 e 2006).

Appunto questo vuole essere il contenuto della prima parte di questo mio saggio: riuscire cioè, anche se in modo assai schematico e sintetico, ad evidenziare *la triplicità delle tipologie che quanto a nesso di ontologia/logica/antropologia* corrisponde alla scansione della *Scienza della logica* hegeliana in *Libro I. Dottrina dell'Essere*, *Libro II. Dottrina dell'Essenza*, *Libro III. Dottrina del Concetto*. Ed esplicitare insieme la connessione che si dà tra le tre configurazioni del nesso ontologico/logico/antropologico e le rispettive funzioni della negazione che attraversano i tre libri e che, con una minima integrazione del lessico hegeliano, potremmo definire come: 1) negazione determinata (*bestimmte Negation*); 2) negazione infinita (*unendliche Negation*); 3) negazione assoluta in quanto negazione circolare (*absolute Negation*).

Ma dire *Negazione* in Hegel significa dire definizione e collocazione del ruolo dell'*Alterità* e dunque, come vedremo, le tre tipologie sistemiche del nesso di ontologia/logica/antropologia in tanto si connettono alle tre diverse funzioni della negazione in quanto, *eo ipso*, si articolano secondo tre diverse collocazioni e funzioni dell'Alterità.

1.2. Dottrina dell'Essere *(Sein)*

1.2.1. Ontologia I

Il libro dell'Essere descrive la *superficie* della realtà, il suo ambito più esteriore. Potremmo dire, ciò che si coglie a prima vista. Esso è l'ambito dell'*esteriorità*. Nel duplice senso, di costituire, da un lato, il livello più estrinseco di un reale, formato evidentemente anche di un ambito più profondo, e dall'altro nel senso in cui ogni aspetto, ogni momento di tale strato superficiale appare come conchiuso in sé e come separato e indipendente da tutti gli altri. È l'ambito in cui l'Essere prevale costantemente sul Nulla, l'affermazione e la coincidenza positiva con sé sulla negazione, ossia sulla relazione e sulla connessione con l'altro. In esso è tale la dominanza e la permanenza nell'Identità, che ogni suo luogo e momento, concentrato del tutto su di sé, esclude dal suo orizzonte completamente ogni presa in considerazione dell'Alterità: non ancora di un suo specifico e proprio Altro, come accadrà nella *Dottrina dell'Essenza*, ma dell'Altro in quanto tale, cioè di ogni altro possibile Altro. Da tale egemonia dell'Identità e della sostanzialità del permanere ne deriva che nell'intero ambito dell'Essere la continuità della sua superficie non può essere formata altro che da radicali fratture e discontinuità. Ogni suo luogo e configurazione non trapassa nell'Altro, ma cade e precipita nell'Altro. Il suo uscire-fuori è uno *über-gehen*, un abbandonare se stesso, un essere invaso e

dominato, a sua volta, proprio da quell'Altro che, in prima istanza, escludeva radicalmente da sé. Salvo a porre in essere e a riaffermare, dopo tale alterazione, il ritorno all'identità con sé. Ma a un'identità ormai arricchita dall'inclusione nel suo orizzonte della presenza e del motivo dell'altro, eppure già di nuovo pronta, con un nuovo nome e una nuova configurazione, ad attraversare e a patire nuove avventure dell'egemonia dell'Essere sul Divenire e del rovesciamento di quell'egemonia in una successiva e inevitabile alterazione.

1.2.2. Logica/Gnoseologia I

Al piano ontologico dell'Essere corrisponde sul piano logico-conoscitivo il pensare come «intelletto», il «cui principio è l'identità, il puro rapportarsi a sé» (Hegel 2004, § 80, 247, n.). Corrisponde cioè un modo di pensare che rispecchia, come pensiero della superficie, l'essere della superficie, in cui ogni cosa è finita e separata dalle altre. Questo tenersi fermo univocamente alla ferma determinatezza degli oggetti, senza porre parimenti in evidenza la relazione e la negazione della loro fissa identità, è proprio ciò che Hegel chiama intelletto, *Verstand*. «Il pensiero come intelletto si ferma alla determinatezza fissa e alla diversità da altre determinatezze. Una tale astrazione limitata vale per l'intelletto come sussistente ed essente per sé» (Hegel 2004, § 80, 246). La caratteristica di fondo della forma astratta o intellettuale del pensare è quella di muovere da un contenuto immediato, da un contenuto cioè che gli viene dato come pronto ed esistente dal di fuori.

A muovere dall'intuizione e poi, a seguire, dalla rappresentazione il pensiero interiorizza il contenuto esterno, la elabora rendendolo soggettivo e proprio, ma senza mai superare la dipendenza dall'esteriore e dalla sua datità di Essere. Per questa dipendenza dall'altro da sé, da un contenuto che rimane esteriore, anche l'attività dell'Intelletto propriamente detto – oltre intuizione e rappresentazione – consiste in una universalizzazione solo formale, in quanto, a muovere da molteplici contenuti dati, produce generalizzazioni e unificazioni che si collocano astrattamente fuori e più in alto di quei contenuti particolari, come vuole tutta la tradizione platonico-aristotelica della produzione dell'universale attraverso astrazione dai particolari:

> L'attività dell'intelletto consiste in generale nel conferire al suo contenuto la forma dell'universalità e, precisamente, l'universale posto dall'intelletto è un universale astratto che, come tale, viene tenuto saldamente contrapposto al particolare, ma, in tal modo, viene al tempo stesso anche determinato a sua volta come particolare. (Hegel 2004, § 80, 246)

1.2.3. Antropologia I

Se l'orizzonte dell'Essere è quello di un conchiudersi nell'identità, non tenendo conto dell'altro fuori di sé, l'antropologia che ne deriva e che la sottende è quella inaugurata dallo Hegel di Francoforte con il concetto di destino nei manoscritti de *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*. La soggettività umana, individuale e collettiva, che sceglie un'identità sostanzialistica ed esclusiva dell'altro, è esemplificata dalla storia di Abramo e del suo popolo. Una soggettività astratta, come quella di Abramo, sceglie, come scrive Hegel, di non amare, di esser nomade e di non radicarsi in nessun luogo, di non mescolarsi con altre genti:

> Il primo atto con cui Abramo diviene capostipite di una nazione è una separazione che rompe i legami della convivenza e dell'amore, la totalità delle relazioni in cui egli ha vissuto finora con gli uomini e la natura […]. Abramo fu guidato tra le genti straniere, in cui si imbatté nel seguito della sua vita, dallo stesso spirito che lo aveva portato lontano dai suoi consanguinei: lo spirito di mantenersi in rigorosa opposizione verso tutto. (Hegel 1977, 355-356)

Ma appunto destinato ad essere a sua volta invaso e dominato proprio da quell'altro che si voleva dominare: è il destino di Abramo e del popolo ebraico, per l'interezza della sua storia di emarginazione e di repressione. Una antropologia fondata sull'identità e sull'astrazione dall'altro è condannata al rovesciamento, allo scacco esistenziale, a farsi subalterna e dipendente da quell'alterità che per principio ha disprezzato e tenuto lontano da sé.

Né è un caso, a me sembra, che questa antropologia del rovesciamento, questo capovolgersi di una polarità astratta e identitaria caratterizzi assai più propriamente la *Fenomenologia dello Spirito* che non la *Scienza della logica*, da cui è possibile estrarla solo per via metaforica. Giacché la *Fenomenologia dello Spirito* vede operare assai più, nel trapassare delle sue configurazioni, la negazione determinata, la prima negazione, che non la seconda, la negazione della negazione. Il percorso fenomenologico è infatti un esperire della coscienza che avviene essenzialmente attraverso scacchi e rovesciamenti. È una lotta della coscienza contro le proprie limitazioni interiori così come contro le limitazioni esterne, di natura storico-culturale, che le impediscono di sapersi come coscienza, non individuale, quanto invece capace di contenere e pensare l'universale. Ed è dunque il percorso fenomenologico assai meno segnato dalla capacità sintetica e inclusiva della negazione della negazione. Mentre nella *Scienza della logica*, superata ormai con il raggiungimento del sapere assoluto ogni distanza tra coscienza

soggettiva e realtà oggettiva, il principio dell'Essere, come cominciamento obbligato e necessario, mette da subito in campo l'assolutezza immediata del Nulla che è archetipo generativo di quella negazione assoluta, o negazione della negazione, la quale costantemente si prova a togliere nella *Dottrina dell'Essere* il prevalere della negazione prima o negazione determinata, ossia della negazione come determinazione (*Bestimmtheit*) che fa valere la positività di essere dell'Identità.

1.2.4. Negazione e Alterità I

Omnis determinatio est negatio, scrive, com'è noto Hegel, citando Spinoza. In tutto l'ambito dell'Essere, in quanto ambito dell'esteriorità, la negazione, in quanto esclusione, collocazione al di fuori dell'altro, è la condizione per l'identità di ogni essere determinato. Il termine della determinazione, il confine, tiene fuori, nega l'Altro da Sé e procura in questo modo al Sé la positività, la consistenza, del suo esistere. È il negativo dominato ancora dal positivo, il Nulla dominato ancora dall'Essere. Per cui l'istanza del consistere e del permanere domina ancora su quella del negare e del trapassare. La piega e la curva a mezzo del suo identificarsi con Sé. «La determinatezza è la negazione posta come affermativa; è la proposizione di Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*» (Hegel 1968, 108). Ma il limite, in quanto non essere dell'Altro, è comunque attestazione e affermazione del non-essere. E il non-essere è potenza escludente in quanto tale, che è volta non solo verso l'esterno di sé ma anche verso l'interno. Così il non-essere pervade l'essere determinato, e lo toglie in quanto essere determinato e finito. La negazione della negazione, o negazione seconda, è la negazione che da escludente si fa includente e, trascinando l'Altro, dal fuori al dentro, altera l'identico e lo conduce all'autosuperamento.

In tale argomentare hegeliano sulla *bestimmte Negation* appare, a me sembra, evidente l'ipostatizzazione che Hegel compie del limite come non-essere. Il non-essere, astratto da ogni riferimento a ciò che nega, diviene potenza di negazione in quanto tale, che volge la sua virtù di annichilimento dell'Essere in ogni dove. Tale assolutizzazione astratta della negazione, tale ipostasi del negare, trae il suo fondamento dall'ipostasi del Nulla che Hegel ha posto a principio della *Scienza della logica* e senza la quale l'intero processo dialettico di produzione delle categorie logiche non si metterebbe in luogo. Il Nulla deve, sia pure per un momento, avere realtà e consistere di fronte all'Essere, prima di scomparire in esso, affinché sia possibile il divenire come sintesi del nascere, scomparire del

Nulla nell'Essere, e del perire, scomparire dell'Essere nel Nulla. Ma l'aporia originaria e di fondo dell'intero impianto hegeliano consiste, a mio avviso, proprio nel fatto che l'argomentazione di questa immediatezza assolutamente irrelata, di questa consistenza e coincidenza immediata del Nulla con sé, è contraddittoriamente spiegata da Hegel ricorrendo alla mediazione e all'utilizzazione della categoria del «qualcosa», che in tale luogo aurorale della *Scienza della logica* non avrebbe ancora alcun diritto e legittimità di comparire (Ilchmann 1992, 11-25).

Del resto la forza gigantesca che Hegel assegna alla negazione, quale funzione paradossale, di unificazione e di sintesi – quale funzione che va al di là del suo significare logico-verbale e assume potenza ontologica – ha, a mio avviso, una origine extralogica e nasce dalle esigenze etico-politiche, oltre che teoretiche, della *Vereinigungsphilosophie* (filosofia dell'unificazione), che il giovane Hegel ha elaborato insieme al suo sodale Hölderlin nel periodo di Francoforte[2].

Le scissioni e le patologie della modernità, le promesse non mantenute della Rivoluzione francese, hanno costituito l'origine pratica, e non speculativa, del filosofare hegeliano, com'è testimoniato ancora nella pagina del 1801 che apre la *Differenzschrift*. Ma mentre Hölderlin s'è limitato, per così dire, a mettere in scena, in forma letteraria, il dramma dell'impossibilità di trovare nel proprio tempo le condizioni e le soggettività per sanare quelle scissioni, Hegel ha invece perseguito un altro percorso che proprio nell'intensificazione della valenza, oltre che logico-verbale, ontologica della negazione ha voluto trovare il suo principio risolutore. Infatti il compito fondamentale che Hegel assegna alla filosofia non è tanto la nostalgia e la celebrazione di un fondamento unitario, da cui deriverebbe la scissione per poi ricomporsi ad unità, quanto invece la riflessione sulla potenza di unificazione che gli opposti, di per sé, sono in grado e capaci di mettere in campo[3]. Pensare il darsi dell'Uno a muovere dall'intrinseco movimento del Due, pensare la struttura e la dinamica intrinseca all'opporsi, nella varietà delle sue possibili configurazioni, è il compito specifico e peculiare che Hegel assegna alla filosofia dialettica. Di questa funzione unificatrice attraverso l'opposizione, la negazione, vera e propria metacategoria della filosofia hegeliana, è il vettore fondamentale. Cosicché, se di aporie dell'idealismo hegeliano si ha da trattare, non è tanto questione di cominciamento quanto invece della natura della negazione e delle difficoltà implicite nella sua sedimentazione polisemica e sovradeterminata.

2 Anche qui mi permetto di rinviare a Finelli (2009 [1996]).
3 Cfr. in tal senso Henrich (1975, 9-40), saggio sempre valido.

1.3. Dottrina dell'Essenza (*Wesen*)

1.3.1. Ontologia II

Il libro dell'*Essenza* descrive una realtà la cui superficie, nell'impossibilità di coincidere con se stessa, rimanda a un piano più profondo, definibile come *Wesen* (Essenza). Se la caratteristica dominante del piano dell'Essere è l'esteriorità, cioè, per così dire, la sua dimensione orizzontale, la caratteristica dominante quello dell'Essenza è l'internamento (*Erinnerung*), la profondità, ossia la dimensione verticale. Tutte le configurazioni che s'incontrano infatti nel mondo dell'Essenza non pretendono più di esistere di per sé, come accadeva con le configurazioni dell'Essere, ma sono solo parvenze che nel loro apparire rimandano al sostrato e all'attività originaria che li produce. Sono non più esistenze ma solo parvenze che vengono appunto prodotte, poste, da ciò che è essenziale.

Dire che la superficie della realtà è uno *Schein* (parvenza) e non una *Erscheinung* (fenomeno) significa dire che l'apparire è un apparire oggettivo, generato e prodotto dalla realtà essenziale, e non un fenomeno kantianamente inteso, in cui prevale la funzione strutturante e significante della soggettività. Ma proprio per questa distinzione fondamentale tra il fenomeno kantiano e la parvenza hegeliana, va aggiunto che la parvenza del mondo dell'essenza in tanto ha una sua apparente e momentanea consistenza, una sua oggettività, per Hegel, in quanto non è una mera emanazione dell'essenza ma è l'apparire capovolto della medesima. La parvenza è l'essenza che si riflette in se stessa ed appare all'esterno di sé come qualcosa di opposto e di rovesciato rispetto al proprio interno.

Le «essenzialità», ossia le determinazioni della riflessione, come identità e differenza, positivo e negativo, forma e materia, il fondamento, la cosa e le sue proprietà, l'esterno e l'interno, definiscono quindi un realtà costruita di rapporti in cui ciascun polo rimanda necessariamente all'altro. Ciascun polo può essere e darsi senza contemporaneamente chiamare in gioco l'opposto di sé, senza apparire e riflettersi nell'altro da sé. Ma in un altro che ormai non è più l'altro in quanto tale, l'altro in generale della sfera dell'Essere, quanto invece il suo più proprio, il suo più specifico altro. E in cui il primo si riflette rovesciandosi e così nascondendosi a sé medesimo.

1.3.2. Logica/Epistemologia II

Sul piano logico-conoscitivo l'essenza rimanda a un pensiero che pretende di cogliere, oltre la rappresentazione e il rappresentabile, una pura relazione di opposizione. Una relazione cioè in cui i termini della relazione non abbia-

no alcuna altra consistenza e caratteristica di esistenza fuori della relazione medesima. Per il dominio della negazione sull'Essere che connota strutturalmente la sfera dell'Essenza, nella relazione d'essenza i poli della relazione, infatti, non possono avere alcuna consistenza d'essere. Possono bensì essere connotati di una consistenza solo logica, tutta conchiusa ed esaurita nella negazione del polo opposto. Devono essere solo polarità tutte istituite sulla sola negazione. Polarità in sé solo negative, la cui identità si definisce solo attraverso la negazione/esclusione dell'altro.

Solo qui l'opposizione è assoluta, perché ciascun polo è completamente attraversato e risolto nel negare l'altro di sé e solo qui l'altro si mostra come il suo proprio altro, senza residuo di alterità fuori della relazione, perché appunto la sua alterità s'iscrive tutta nell'opposizione al polo che la nega. Ma tale pura relazione di opposizione – che designa forse il luogo più elevato ed estremo della dialettica in Hegel – vive, a mio avviso, di una concepibilità solo logico-teoretica, affidata alla reciprocità ed alla assolutizzazione della funzione logica del negare. E come tale si mostra infeconda di applicazione e di valenza conoscitiva appena la si voglia applicare, nella assolutezza della sua relazionalità oppositiva, alla concretezza di relazioni reali. Ma l'aporia del suo formalismo e della sua concepibilità solo logica, a motivo dell'assolutizzazione del negare, rimanda all'aporia originaria che, a mio avviso, sta a principio della *Scienza della logica*: l'assolutizzazione e l'ipostasi del «Nulla».

Il Nulla, com'è noto, è indispensabile sia sul piano ontologico che su quello logico perché si metta in moto l'intero processo categoriale, il quale senza l'opposizione, la scissura iniziale di Essere e Nulla, non avrebbe motivo di iniziare. Ma perché ciò accada è necessario che il Nulla consista. Abbia, sia pure per un attimo, autonomia d'esistenza di contro all'Essere. Cosa che, invece, Hegel non sembra riuscire a fare, argomentando sul Nulla attraverso il riferimento, come si diceva, a un *etwas* che, come determinazione logica, ha la funzione e il diritto di entrare in gioco solo successivamente. Ma se non riesce l'operazione di attribuire potenza ontologica al Nulla, anche i suoi derivati più consequenziali, come appunto la negazione infinita dell'Essenza, precipitano nell'aporia, riuscendo a illuminare solo metaforicamente, e non più secondo il rigore dell'argomentazione teoretica, la scena di un'Essenza la cui funzione è solo quella dell'apparire e del riflettersi nella parvenza evanescente del suo più specifico e proprio Altro.

1.3.3. Antropologia II

Se l'apparire nel proprio altro è la caratteristica generale dell'essenza, l'antropologia che ne deriva è quella di un'identità che si costruisce attraverso

la relazione, potremmo dire usando qui categorie psicoanalitiche, a una propria produzione fantasmatica, attraverso cioè la relazione di riconoscimento/disconoscimento tra la propria interiorità e il proprio immaginario. Qui l'identità del sé si costruisce, non su proprie e autonome qualità e positività, quanto invece e unicamente attraverso l'opposizione/negazione dell'altro. Ma con una diversità sostanziale rispetto alla negazione dell'altro già caratterizzante e costitutiva del piano dell'Essere. Giacché ora l'Altro non è più esterno ed indeterminato, bensì del tutto interiore. E, per tale interiorità, è un Altro, o meglio l'Altro, assolutamente proprio del Sé.

Ma essendo l'Altro del tutto interno al Sé, e non godendo di alcuna consistenza autonoma, non può essere che effetto di un gioco di riflessività e di proiezione interiore. L'Altro come l'assolutamente ostile ed opposto – e la cui polarità da negare ed annichilire è intrinseca alla definizione del Sé – non è altro che la proiezione su uno schermo della natura intrinsecamente negativa e distruttiva del Sé (la negazione infinita di Hegel, come negazione che nega infinitamente se stessa e infinitamente si respinge da sé). Infatti l'Altro come riflesso interiore e proprio nasce solo quando l'Essenza dimentica e rimuove la propria natura, ritrovandosela di fronte a sé nello specchio come fissata nella *silhouette* di un'alterità (visto che l'Essenza ricade a pensare secondo le modalità dell'Essere).

In tal modo il proprio Altro non è altro che il proprio Sé, oggetto di rimozione e proiezione. In un transito tra realtà ed immagine che toglie consistenza ed autonomia ad entrambi e dove la soggettività è dissolta in una intersoggettività interiore e maniacale. Perché ogni volta che la si vuole raggiungere, per superarla e toglierla, essa svanisce nell'inconsistenza di una mera parvenza.

1.3.4. Negazione e Alterità II

La negazione dell'essenza non deve portare l'altro, originariamente escluso da sé, nel proprio interno, come accadeva alla negazione nella sfera dell'essere con un'alterità collocata nell'esteriorità. Qui l'altro è già interiore, intrinseco all'essenza, perché all'essenza è consustanziale apparire nel suo altro, nell'inessenziale.

La negazione che opera nell'essenza è infatti non più negazione determinata ma negazione infinita. È negazione che non deve negare alcun altro esterno ma solo sé medesima. «Il determinare e venir determinato non è un passare, né una mutazione esteriore, né un *presentarsi* delle determinazioni in lei, ma è il suo proprio riferirsi a sé, il quale è la negatività di lei stessa, del suo essere

in sé» (Hegel 1968, 428). L'essere è scomparso, perché tutte le sue configurazioni e determinazioni, tutte le sue *identificazioni*, si sono dimostrate come incapaci di sussistere e permanere. Nel venir meno di ogni sua identità possibile, sia di definizione qualitativa che quantitativa, l'Essere si è dimostrato inconsistente. E tale da rinviare, per l'essersi iscritto in una processualità che toglie ogni sua figura identificabile e differenziabile, ad una istanza indifferente alla differenze, cioè ad un operatore unitario e permanente, che è appunto indifferente a tutte le sue determinazioni particolari. Tale unità è la negazione che, avendo tolto ogni essere ed ogni alterità, è appunto non determinata o finita, ma infinita: infinitamente volta non verso l'altro ma verso se stessa. In un'attività inesauribile del negare che è superamento e critica di ogni dimensione, presente ancora nel suo agire, del vecchio essere, della dimensione cioè dell'identità. La negazione infinita, in quanto assolutamente curvata e riflessa dentro di sé, è continuo distacco e scarto da sé medesima, in una profondità che si fa abissale, infinita. Pronta a negare qualsiasi identità e permanenza, qualsiasi medesimezza, della sua struttura del suo operare, perché tale permanenza significherebbe un ritorno al piano superato dell'Essere.

Ora è appunto proprio la rimozione di sé come negatività pura e infinita, è proprio il suo esser catturato dall'apparenza del suo permanere – cioè dell'essere eguale a sé stesso proprio in quanto ripetizione infinita del differenziarsi e diseguagliarsi da sé – che produce le parvenze del suo apparire in superficie. Le apparenze sono i luoghi di una effimera permanenza in cui la negazione infinita torna a pensarsi come negazione determinata. Ma dove dunque l'altro è solo la proiezione, nella figura di una determinazione di permanenza e identità, del negare, in quanto attività a sé sempre eguale nel porre infinitamente la diseguaglianza. E, come tale, è apparenza inconsistente, da ricondursi costantemente all'essenza che torna a ridurla all'inessenziale.

1.4. Dottrina del Concetto (*Begriff*)

1.4.1. Ontologia III

La realtà del concetto non è più né quella della superficie senza profondità né quella della profondità che annulla ogni superficie. Essa è l'insieme della superficie e della profondità, della molteplicità e dell'unità. È la realtà di una totalità, una ed unica, interamente libera e tutta presente a sé attraverso il dispiegarsi di tutti i suoi momenti: ciascuno dei quali ha il diritto di affermarsi ed esprimersi, senza arrecare impedimento o nocumento alcuno

alla medesima libertà degli altri. Perché appunto quella totalità può vivere, come intero, solo della realizzazione di tutti i suoi momenti. Senza che alcuno di essi abbia a subire diminuzione o subordinazione alcuna di vita e dove quindi ciascuno, nella sua particolarità, sia contemporaneamente e immediatamente espressivo dell'interesse universale dell'Intero.

1.4.2. Logica/Epistemologia III

Il piano conoscitivo della *Dottrina del Concetto* è quello che nella visione hegeliana attinge il massimo di verità e di scienza e che si realizza nel circolo del presupposto-posto. Com'è ben noto, per Hegel dire conoscenza in quanto scienza significa porre in atto un sistema circolare:

> Bisogna riconoscere che questa è una considerazione essenziale […] – la considerazione cioè che l'andare innanzi è un *tornare addietro* al *fondamento*, all'*originario* ed al *vero*, dal quale quello con cui si era incominciato, dipende, ed è infatti prodotto […]. L'essenziale per la scienza non è tanto che il cominciamento sia un puro immediato, quanto che l'intiera scienza è in se stessa una circolazione, in cui il Primo diventa anche l'Ultimo, e l'Ultimo anche il Primo. (Hegel 1968, 56-57)

Dire «scienza», *Wissenschaft*, per Hegel significa eliminare ogni traccia di *Meinung*, di «opinione soggettiva», dal cammino del «conoscere», dall'*erkennen*. Per tale esigenza il cominciamento del conoscere non può essere altro che fenomenologico: ma fenomenologico, appunto, in senso universale. Ossia muovere da quello che è il dato più universale e a portata di mano del nostro esperire, più immediato e semplice, ma tale che appunto, nella sua immediata ed universale esperibilità, sia indiscutibile e privo di *Meinung*, ovvero di assunzioni e prospettive soggettive. Ed abbandonarsi, calarsi, nello sviluppo oggettivo delle ulteriori configurazioni e determinazioni che scaturiscono dialetticamente dalla condizione strutturale di quell'immediato iniziale di non poter coincidere e permanere con sé ma di essere obbligato a rovesciarsi nell'altro da sé. Fino a raggiungere, attraverso tutta la serie necessaria e inevadibile di quei passaggi – attraverso tutta la serie delle mediazioni – una configurazione finale che ritorni alla certezza immediata e indiscutibile dell'inizio, ma questa volta salda e vera in sé medesima, perché non sottoponibile più ad alterazione alcuna. Nel linguaggio della *Scienza della logica* l'«Idea assoluta», la meta conclusiva dell'intero percorso, si piega e ritorna sull'Essere, perché dell'Essere torna a possedere, ma con una *certezza fenomenologica* che s'è trasformata in una *verità ontologica e logica*, il valore dell'Identità, cioè della permanenza con sé medesimo che resiste ad ogni alterazione/negazione.

Tutto ciò significa per Hegel che si dà scienza solo quando il presupposto iniziale (*das Vorausgesetzte*), da cui è partito l'intero processo conoscitivo, si mostra essere prodotto e posto (*gesetzt*) dal processo sistemico dell'intera realtà. O meglio quando si mostra essere la realtà più solida e inconcussa dell'esperienza, dato che alla fine del percorso di tutte le figure insufficienti del conoscere, si dimostra come capace di una permanenza e una corporeità con sé, che non la obbliga a trascendersi in altro. E il circolo del presupposto-posto si conferma appunto come l'unico e vero metodo della scienza di contro a qualsiasi procedere meramente analitico o ipotetico-deduttivo.

1.4.3. Antropologia III

L'antropologia del concetto è quella di un soggetto che è in primo luogo «libertà», perché si è liberato da ogni estrinsecità, da ogni alterità che possa condizionarlo in qualche modo dall'esterno (come accadeva ancora anche con l'*Essenza* e la sua alterità introvertita e riflessa). Si è liberato dall'alterità perché dall'esterno l'ha accolta e riconosciuta solo nel suo interno, come molteplice articolazione e differenziazione di sé. «L'universale […], anche quando si pone in una determinazione, vi rimane quello che è. È l'anima del concreto, nel quale risiede, non impedito ed eguale a se stesso nella molteplicità e diversità di quello» (Hegel 1968, 682). Il concetto è l'Io in quanto s'è sciolto, assolutizzato dall'alterità esterna, e, come tale, è autocoscienza: coscienza di sé e dell'alterità interiore dei momenti particolari e differenziati che lo costituiscono.

> L'universale è quindi la potenza libera. E' se stesso e invade il suo altro; non però come un che di *violento*, ma come tale che in quello è quieto e *presso se stesso*. Come fu chiamato la libera potenza, così potrebbe chiamarsi il *libero amore* e l'*illimitata beatitudine*, essendo un rapporto di sé al *differente* solo come *a se stesso*; nel differente esso è tornato *a se stesso*. (Hegel 1968, 683)

Il concetto rimanda a un soggetto che riconosce ed esprime la sua potenza ad essere in ognuna delle sue istanze interiori, senza che una abbia ad estremizzarsi e a dominare sulle altre. Perché in ognuna trova ed esprime se stesso. Rimanda cioè ad un'antropologia in cui la cura e l'amore per il proprio sé, per lo sviluppo e l'esprimersi senza dominio e squilibri della propria molteplicità interiore, affranca dalla passione e dalla dipendenza dall'altro. E *libera in tal modo anche ogni altro*, perché sottraendolo ad essere specchio e contenitore del primo, lo restituisce, a sua volta, alla libertà e alla realizzazione del più proprio progetto di vita.

Il concetto, come radicale interiorizzazione dell'altro, è dispiegamento e moltiplicazione di un'antropologia della libertà. Della propria, perché concentrazione e individuazione nel proprio progetto di vita, di quella dell'altro, perché restituita anch'essa a sé medesima e alla propria individuazione. Come già Hegel, prima della *Scienza della logica*, scriveva nella *Fenomenologia dello spirito*:

> Questo togliere in doppio senso questo esser-altro in doppio senso, è altrettanto un ritorno in doppio senso *in se stessa*; ché, *in primo luogo*, essa, mediante il togliere, riottiene se stessa, perché diviene ancora eguale a se stessa mediante il togliere del suo esser-altro; ma *in secondo luogo*, restituisce di nuovo a lei stessa anche l'altro autocoscienza, perché era a se stessa nell'altro; nell'altro toglie questo suo *essere*, e quindi rende di nuovo libero l'altro. (Hegel 1976, 154)

1.4.4. Negazione e Alterità III

La negazione che caratterizza l'ambito conclusivo del concetto è la *negazione assoluta*, ulteriore e distinta dalla *negazione determinata* dell'Essere e dalla *negazione infinita* dell'Essenza. È negazione assoluta, appunto perché finalmente *ab-soluta*, sciolta da ogni riferimento a un'alterità esterna o riflessa. Come tale, è tutta volta all'interno, ma non più per respingersi ininterrottamente da sé, come accadeva con l'*Essenza*, ma per negare l'estremizzazione e la rigidità intellettualistica di ogni suo contenuto. La negazione assoluta assolutizza il Sé, facendo in modo che ogni determinazione e istanza del Sé sia accolta e valorizzata nella giusta misura, sia cioè espressione e sviluppo della potenza ad essere del Sé. In modo tale che ogni momento, ogni particolare esprima l'universale e, viceversa, che l'universale del Sé si ritrovi in ogni sua istanza particolare. E in modo tale, perciò, che ciascun momento, essendo *positivo*, si lega con gli altri, *tutti parimenti positivi*, non attraverso negazione escludente, quanto invece attraverso negazione integrante. Cioè attraverso una negazione che impedisce le estremizzazioni e le unilateralità interiori e che, in tal modo, dà al Concetto/Soggetto la realizzazione della piena coincidenza e padronanza di sé. La negazione assoluta del Concetto, in quanto superamento di ogni contraddizione e opposizione, torna ad essere la negazione del *Sofista* platonico, quale sinonimo di differenza o distinzione, per la quale entrambi i poli della relazione sono positivi e coesistenti e nessuno dei due è negazione della realtà dell'altro.

Per tutto ciò, se la «negazione determinata» è caratterizzata dallo *übergehen im Anderen* (transitare fuori di sé nell'altro), e quella «infinita» dal *reflektieren* o *scheinen im Anderen* (apparire in altro), la «negazione assoluta» della sfera

del Concetto, è caratterizzata dall'*entwickeln* o *fortgehen*. Dallo «svilupparsi», cioè, e dall'esser presente del concetto/soggetto in ogni sua manifestazione. Dall'approfondirsi in se stesso proprio attraverso il suo manifestarsi e il suo esteriorizzarsi immediato, come sviluppo continuo di sé, senza interruzioni e scissioni, nell'alterità dei suoi momenti determinati. Dove ogni momento è l'intero, o meglio, dove ogni *particolare* è la *singolarizzazione* dell'*universale*.

2. Parte seconda

2.1. La libertà del «lasciar essere»

Secondo quanto abbiamo svolto nella prima parte del nostro discorso, che la *Logica* nell'idealismo di Hegel sia immediatamente un'*Etica*, che il piano del conoscere sia immediatamente il piano dell'agire, conferma quanto la critica di Feuerbach ad Hegel come pensatore cristiano e neoplatonico non sia per nulla pertinente alla vera natura della filosofia del maestro berlinese e, nel seguito dell'interpretazione di Feuerbach, quanto la critica del Marx della *Kritik* del 1843 e il marxismo di buona parte della scuola dellavolpiano-collettiana in Italia, abbia proposto una raffigurazione assai misera ed incongrua della filosofia hegeliana. Ma ad illustrare ulteriormente il rapporto tra negazione ed alterità in Hegel converrà richiamarci ad una pagina poco frequentata della *Fenomenologia dello Spirito*, perché in modo assai schematico ma quanto mai icastico ed espressivo ci riassume parte del percorso che abbiamo compiuto in sede di *Wissenschaft der Logik* e ci apre, contemporaneamente, ad una possibile coniugazione di ciò che significhi amicizia nella prospettiva di un'etica dell'emancipazione mediata da un'antropologia psicoanalitica.

La pagina in questione che ha come tema la dialettica del riconoscimento non è da cercare nei passi sulla dialettica di signore e servo, troppo celebrati e troppo sovradeterminati dall'operazione teoretica di radicalizzazione del conflitto che A. Kojève ha voluto compiere su di essi. Bensì è da ritrovare nel breve testo che in quello stesso capitolo precede la dialettica di signore e servo propriamente detta e in cui Hegel articola e definisce quel «puro concetto del riconoscere (*reiner Begriff des Anerkennens*)» che rappresenta la teorizzazione più elevata, a mio avviso, che egli riesce ad assegnare, in tutta la sua opera, al riconoscimento come principio della filosofia pratica: tanto da valere come criterio normativo e valutativo di tutte le forme manchevoli e deficitarie di riconoscimento che caratterizzano le numerosissime costellazioni storiche e culturali protagoniste del

seguito della *Fenomenologia dello Spirito*, a muovere dalla stessa dialettica di signore e servo.

In quella breve pagina Hegel descrive il formarsi dell'autocoscienza all'interno dell'orizzonte del riconoscimento in tre fasi.

Nella prima fase un'autocoscienza attraverso l'incontro con un'altra autocoscienza fa esperienza del *fuori di sé* (*ausser sich*):

> Per l'autocoscienza c'è un'altra autocoscienza; essa è andata fuori di sé. Ciò ha un doppio significato: *in primo luogo* l'autocoscienza ha perduto se stessa perché ritrova se stessa come una *altra* entità (*ein* anderes *Wesen*); *in secondo luogo* essa così ha tolto l'altro, perché non vede anche l'altro come entità (*Wesen*), ma vede *se stessa nell'altro* (sich selbst im Anderen). (Hegel 1976, 153)

Una soggettività, dapprima conchiusa in sé e perciò povera ed astratta di relazioni, quando nel suo orizzonte si accende l'altro, questi non è mai percepito come tale, cioè come esistenza autonoma e non riducibile alla prima. Perché la soggettività iniziale, sedotta, condotta fuori di sé, nell'altro vede e personifica solo il luogo della propria alienazione e fascinazione, oppure nell'altro rispecchia e vede solo se stessa. Cadendo o nella sopravalutazione dell'altro o nella sua sottovalutazione. In entrambi i casi collocando nell'altro solo le proprie movenze e praticando dunque i due lati di una medesima proiezione che in entrambi i casi fa dell'altro appunto solo il ricettacolo del proprio sé.

Pure, malgrado la sua inesistenza come vita autonoma, l'altro, l'alterità, sono divenute ormai componenti di senso indispensabili per l'identità della prima soggettività. Per cui, quest'ultima, costruita ormai sulla relazione e sull'implementazione di senso che l'altro dà alla propria vita, non può non essere tentata di ritornare alla sua condizione originaria, prima della relazione, di pretesa autosufficienza monadica e monastica. La tentazione di ritornare alla condizione di astrazione onnipotente è costante, è consustanziale a una dinamica di relazione. Così, secondo l'argomentazione hegeliana, nella fase che segue alla prima, l'autocoscienza in questione prova e tenta di negare ed eliminare la stessa presenza dell'altro, distanziandosi ed irrigidendosi di contro ad esso. Ma, tentando di riaffermarsi come entità indipendente e non bisognevole di relazione, in effetti non ritrova più se stessa, perché l'altro è ormai consustanziale al suo sé, l'altro è ormai se stessa:

> Essa deve togliere questo *suo esser-altro* (sein Anderssein). E' il togliere del primo doppio significato ed è perciò esso stesso un duplice togliere. Essa deve procedere infatti a togliere l'altra esistenza indipendente, per divenire certa *di se stessa* come l'essenza; ma con ciò procede in secondo luogo a togliere *sé medesima*, perché questo altro è lei stessa». (Hegel 1976, 154)

Dunque, attraverso la supposta negazione e il supposto toglimento dell'altro, l'autocoscienza non riesce a tornare autenticamente in se stessa, perché con la rimozione della relazione rimuove ormai anche se stessa.

È solo nel terzo movimento, descritto da Hegel, che l'autocoscienza ritorna veramente in se stessa, appropriandosi effettivamente di sé. Ma questo può accadere solo quando il togliere la dipendenza dall'altro, il liberarsi dall'altro, è *nello stesso tempo* la liberazione dell'altro, il *lasciar essere libero* l'altro. Solo quando cioè la libertà propria è, *ipso tempore*, la libertà dell'altro:

> Questo togliere duplice del suo duplice esser-altro è parimenti un ritorno in doppio senso *in se stessa*; perché, *in primo luogo*, essa, mediante il togliere, si riappropria di sé, in quanto diviene di nuovo eguale a se medesima mediante il toglimento del *suo* esser-altro; ma, *in secondo luogo*, restituisce di nuovo a lei stessa l'altra autocoscienza, perché essa era se stessa nell'altro; essa toglie questo *suo* essere nell'alterità, e lascia dunque di nuovo libero l'altro (*entläßt also das Andere wieder frei*). (Hegel 1976, 154)

Solo a questo punto prende corpo di realtà il *puro concetto del riconoscere*, perché l'altro non è più solo un oggetto del desiderio ma un soggetto autonomo, la cui indipendenza dà valore e pregnanza ad ogni modalità ulteriore della relazione.

Ma a ben vedere di questo susseguirsi di movimenti che conducono al puro riconoscere nella pagina hegeliana non c'è reale spiegazione, o meglio c'è solo una stentata spiegazione affidata al gioco, più verbale che non sostanziale, dell'*aufheben*, per cui il movimento dogmatico e reattivo di togliere e negare l'altro esterno, la seconda autocoscienza, diventa il movimento di togliere e negare l'altro interno (della prima autocoscienza). In una *assolutizzazione* e *ipostatizzazione* del negare – che da negazione dell'esteriore si fa, *senza mediazione*, negazione dell'interiore – in cui torna a rivelarsi il luogo più aporetico, a mio avviso della filosofia hegeliana, e dove, conseguentemente, si consuma il vero impasse della dialettica.

Abbiamo bisogno dunque di una prospettiva ulteriore, che per noi è quella propriamente psicoanalitica, per integrare ed esplicitare il profondo valore del testo hegeliano, traducendolo in un vero manifesto per un nuovo concetto di relazione e di amicizia tra gli esseri umani (quale appunto voleva essere l'intento del vero concetto del riconoscere).

La psicoanalisi rilegge quella pagina hegeliana dicendo infatti che solo quando una soggettività, una singolarità, riconosce l'altro nell'autonomia del suo progetto di vita, quando rispetta l'altro nel valore del suo esser-per-sé, può finalmente giungere a riconoscere se stessa. Solo quando

l'autocoscienza in questione cessa di considerare l'altro come l'estraneità di un campo da cui difendersi o, rispettivamente, da invadere e manipolare, riducendolo ad ogni modo a sé, può avere accesso ed impossessarsi finalmente del suo più proprio ed irriducibile sé, in quanto appunto non gravato da un legame simbiotico con l'altro da sé.

È cioè soltanto la rottura dell'approccio e dell'atteggiamento fusionale, in cui l'altro è semplicemente una continuazione, una estensione, una proiezione, senza distanza e autonomia alcuna, del mio sé a consentire, il *vero riconoscere*: un riconoscere che consiste nel doppio senso (*Doppelsinn*) di lasciare liberi se stessi solo e perché, contemporaneamente, si lascia libero l'altro di essere e vivere secondo la sua più propria misura. In altri termini si può dire che una individualità nasce solo quando abbandona una condizione trascendentale preedipica, in cui l'altro è solo una proiezione/integrazione del proprio sé ed esiste e compare solo per il soddisfacimento della propria bisognosità. E dove appunto l'altro è per definizione oggetto, campo di uso e di manipolazione, a che l'esposizione interna alla propria imperiosa interiorità sia risolta.

Vale che a dire che il soggetto, dopo la nascita fisica, *nasce realmente a sé medesimo* solo quando attraversa e vive invece la costellazione edipica che, per mezzo dell'intervento del terzo, rompe la relazione fusionale a due e, nel contesto di una relazione triadica, obbliga l'individuo a maturare progressivamente una *cura e una responsabilità personale della propria bisognosità*. Ma tutto ciò significa, evidentemente, complicare e trasformare profondamente il discorso hegeliano sull'alterità. Giacché ciò che va messo a tema è una dimensione interna dell'alterità (il corpo emozionale di ciascuno) che è d'altra natura, eterogenea, rispetto all'alterità collocata su una dimensione esterna. E che proprio qui, in tale dislocazione e raddoppiamento del concetto di alterità, *sottratto alla ipostatizzazione e reificazione linguistica che ne compie Hegel*, si gioca il progresso di un'antropologia del futuro.

Il riconoscimento va inteso in tal senso come compimento di un processo alla fine del quale dovrebbe nascere la capacità di un soggetto di *riconoscere la propria bisognosità* e di farsene curatore responsabile, senza delegarne il soddisfacimento ad altri. Un riconoscimento cioè che dovrebbe portare alla fin fine al *disconoscimento di madri e padri*, giacché ciascuno dovrebbe essere padre a se stesso, accogliendo come fondo ontologico della propria legge di vita, prima che obblighi e norme esterne, la norma interiore del proprio sentire che lo allontana da estremizzazioni e passioni unilaterali e lo consegna all'armonia e alla forza del proprio *conatus*. A proposito del quale bisognerebbe aprire, ovviamente, il discorso sul *conatus* spinoziano e sulla possibilità di interpretarlo come un principio di conservazione del corpo d'ognuno

basato su una proporzione equilibrata, e per ciascun individuo diversa, tra le molteplici componenti della sua costituzione. Ma non è questo il luogo.

In conclusione ci sembra di poter dire che una visione dell'amicizia, basata sul puro concetto del riconoscere di Hegel, riletto psicoanaliticamente, possa fortemente contribuire a delineare, non solo relazioni personali, ma anche un'etica socio-politica del futuro. Nella misura in cui mette in gioco una definizione di libertà che supera quella classicamente liberale, che afferma che *la mia libertà termina dove comincia quella dell'altro*, e introduce a un'ipotesi assai più complessa di legalità che tenta di dire che *la mia libertà comincia solo dove comincia quella dell'altro.*

Ma, si badi bene, secondo un principio da svolgere certamente non nel verso di una pur possibile interpretazione cristiana, vale a dire dell'amore come rinunzia a sé e come dedizione all'altro, né nel verso della morale comunista e della sua esaltazione univoca e fallimentare del valore dell'eguaglianza contro quello dell'individuazione e della differenza. Bensì come tipologia di un agire da porre a base, potremmo aggiungere noi, di una nuova morale del futuro, di un'etica *postliberale* e *postcomunista*[4], per la quale l'attrazione e la relazione verso l'altro deve essere accompagnata costantemente da un distanziamento, per la quale cioè vicinanza e distanza siano compresenti, in un riconoscimento reciproco dove i due poli, il Sé e l'Altro da sé, siano capaci entrambi di lasciar essere l'Altro sì *accanto* a sé ma nel compimento del più proprio e irriducibile progetto di vita e dove quindi, per dirla con le parole penetranti di quel grande clinico e teorico della psicoanalisi che è stato Wilfred Bion, *ciascuno può stare e rimanere con l'altro solo se non ha paura di rimanere solo con se stesso*. Vale a dire, in conclusione, che non ci può essere riconoscimento dell'altro sull'asse orizzontale della relazione sociale se non c'è, come presupposto, riconoscimento da parte d'ognuno della propria alterità interiore e verticale, ossia se non si dà la libertà di dialogare, al grado minimo possibile di autocensura e rimozione, con il proprio corpo emozionale.

Ma quale, c'è da domandarsi, il possibile farsi reale di tale tipologia e concettualizzazione pura del riconoscere? Da dove cominciare per dare carne e concretezza a tale scenografia estrema ed utopica di esseri umani che si riconoscono reciprocamente come liberi rispetto all'altro e rispetto e se stessi e che si sanno consapevolmente come tali?

Per iniziare a rispondere si deve tornare, in questo mio dialogare tra idealismo tedesco e psicoanalisi, a Fichte, a colui che cioè nell'ambito della filosofia tedesca moderna per primo ha introdotto, in modo esplicito e

4 Mi permetto di rinviare a Finelli (2005, 219-345 e 2013, 39-50).

concettualmente argomentato, la tematica e la pratica del riconoscimento. Com'è noto in Fichte il riconoscimento è connesso all'«esortazione» (*Aufforderung*). Vale a dire che, affinché l'essere razionale possa divenir consapevole della sua libertà c'è bisogno che un altro lo riconosca come tale esortandolo a non considerarsi come determinato dal mondo esterno ed oggettivo e ad essere invece principio di una libera causalità. Io posso riconoscere me stesso solo se precedentemente sono riconosciuto come tale da un altro, che mi scuota e mi risvegli da una mia condizione di esistenza naturalistica, e chiusa nella mia dipendenza dal mondo oggettivo, per esortarmi all'autodeterminazione razionale. E appunto, nel verso di questo ritorno alla prima formulazione moderna del tema del riconoscimento come principio di una filosofia pratica, meriterebbe domandarsi come poter tradurre e attualizzare ciò che è implicito nella riflessione di Fichte e cioè che *condizione trascendentale del riconoscere* l'altro, come del riconoscere me stesso, sia l'*essere riconosciuto*.

Io credo, per tutto quello detto fin qui, che si possa provare a rispondere a tale domanda a mezzo di una *materializzazione,* o meglio a mezzo di una *incarnazione* dell'intero paradigma del riconoscimento, che vengano posti in essere attraverso la messa in scena della corporeità in tutta la sua polisemia fisico-psichica, organico-pulsionale, e che valgano a sottrarre anche il riconoscimento attraverso conflitto a tutte le ipoteche di riconoscimento solo giuridico-formale, come ancora troppe volte risuona il discorso di A. Honneth. Con l'opera di questo autore infatti nel passaggio da un riconoscimento attraverso dialogo a un riconoscimento attraverso conflitto, la riflessione ha provato a includere nella tematica orizzontale del riconoscimento discorsivo la verticalità dei sentimenti di stima e disistima, di accoglimento o di rifiuto del proprio sé. Ma senza giungere ad allargare le modalità e le istituzioni del riconoscimento democratico fino all'inclusione del biologico e del pulsionale, come all'inizio aveva fatto sperare la tematizzazione honnethiana: la quale, anche nel riferimento all'interazionismo simbolico di G. H. Mead, più che non alla metapsicologia freudiana, sembra privilegiare anch'essa, alla fin fine, un modello di socializzazione giocato più sul riconoscimento orizzontale dell'altro che non sul riconoscersi idiosincratico del sé.

Mentre, a mio avviso, per radicalizzare verso un'etica materialistica il paradigma del riconoscimento e farne il principio di senso di una nuova filosofia politica e sociale, è necessario integrare, come dicevo, la filosofia con la psicoanalisi, e specificamente la psicoanalisi d'ispirazione kleiniana-bioniana, perché solo di lì possiamo attingere, a mio avviso, una antropologia dell'*inter*soggettività, inconcepibile senza l'intreccio, fin

dall'inizio, con un'antropologia della *infra*soggettività. Perché solo con la psicoanalisi – con la psicoanalisi d'orientamento freudiano-bioniano, lontana dai funambolismi del lacanismo – possiamo intendere come l'essere contenuti da un altro contenitore, l'essere cioè la mia mente d'emozione e di coscienza pensata da un'altra mente, sia la condizione trascendentale a che si costituisca una soggettività capace di riconoscere e d'agire la propria vita pulsionale, il proprio progetto di vita, e capace perciò di lasciar essere l'altro, senza necessità di manipolarlo e farne uso. Altrimenti, senza quell'iniziale e fondativo riconoscimento, si dà luogo a un apparato per pensare distorto e patologico, che usa e manipola i pensieri solo in senso difensivo o proiettivo, destinandosi a una pratica conoscitiva che frequenta solo superfici ed esteriorità ed è priva di ogni attitudine all'interiorità.

Il paradigma del riconoscimento, per potersi mantenere all'altezza di un'etica della trasformazione, deve *incarnarsi* e *materializzarsi* attraverso un congiungimento dell'asse *inter*soggettivo dell'essere umano con l'approfondimento e la circolarità del discorso sull'asse *infra*soggettivo. Ed è proprio su questo snodo – di come connettere istituti e pratiche sociali con il riconoscimento delle autenticità di ognuno – che a mio avviso la filosofia sociale e politica del futuro avrà il compito di riflettere.

Anche qui, credo, utilizzando e mediando indicazioni preziose della tradizione dell'idealismo tedesco con acquisizioni teoriche e antropologiche della tradizione psicoanalitica. Giacché è di nuovo Hegel che ci ha insegnato quanto e come uno dei problemi fondamentali della modernità consista nell'impossibilità che il singolo individuo della società civile, conchiuso nella dimensione privata del proprio interesse economico, possa sapere ed essere competente dell'universale e dell'interesse generale. Perché il privato dell'economico è per principio ontologico estraneo al pubblico della dimensione statuale. Tant'è che Hegel rifiuta l'istituzione della rappresentanza per elezione e ripropone, aporeticamente, nella sua delineazione dello Stato moderno, la mediazione, arcaica e impossibile, della vecchia struttura sociale premoderna degli *Stände* e delle *Korporationen*.

Ma appunto, muovendo da questa necessità di mediazione tra individuale e universale, si può pensare ad un *contesto di gruppo*, di amicalità allargata che lavora in qualsiasi campo per un prodotto comune e che possa valere, *senza mediazioni mercantili di denaro al proprio interno*, come orizzonte fondamentale e di base di un processo di individuazione che si svolga attraverso la relazione e l'alterità. Come luogo, cioè, di una socializzazione volta a procurare un'identità collettiva che, nel suo fine comune, si distingua e si autonomizzi rispetto ad altre identità – che cioè abbia la forza e la dignità di un riconoscersi e di un differenziarsi rispetto alle altre collettività

– ma che, nello stesso tempo, sia realizzata attraverso un riconoscimento interno dei tempi e delle specificità di vita do ognuno. E questo perché lo spirito di gruppo, fecondato dalle pratiche di reciproco riconoscimento, assume come propria norma costituzionale la proporzione interiore tra le proprie differenze, anziché il comando della legge universale dello Stato o della *lex mercatoria*, nella loro distanza sempre e necessariamente astratte e impersonali.

Lo spirito di gruppo, che non è limitato al rapporto a due della passione amorosa ma che può valere a contenere e a mitigare nella cornice dell'amicizia e di un fine comune le valenze distruttive, sempre presenti ed operose dell'invidia e della competizione (come insegna la lezione freudiana a partire dalla pulsione di morte), può così, forse, costituire una qualche fragile, ma pure significativa, indicazione per fuoriuscire dalle estenuazioni, ormai logore e non più praticabili, della tradizione del liberalismo da un lato e del comunismo dall'altro, e proporre una tipologia del riconoscimento il cui contenuto essenziale sia, nell'*adesione distante* all'alterità, l'educazione al riconoscimento e all'impossessamento di sé. Uscire cioè da forme ormai estenuate di socializzazione in cui una soggettività astratta non riesce a vedere né l'altro né sé medesima e volgersi verso rinnovate forme di *philia*, in cui la valenza simbiotica e proiettiva dell'amore si converta nell'amicizia verso l'altro in quanto amicizia vero se stessi.

Bibliografia

Finelli, R. (1987), *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*, Roma: Bulzoni.

Finelli, R. (2009) [1996], *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel (1770-1801)*, Lecce: Pensa [Roma: Editori Riuniti].

Finelli, R. (2005), *Una libertà postliberale e post-comunista*, in Id., *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Lecce: Pensa, 319-345.

Finelli, R. (2006), *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino: Bollati Boringhieri.

Finelli, R. (2013), *Al di là del terrore. Per una nuova antropologia*, in «Rivista di Psicologia Analitica», 36, 88:
39-50.

Finelli, R., Trincia, F.S. (1982), *Il pensiero di L. Feuerbach*, in Id., *Critica del soggetto e aporie della alienazione*, Milano: Franco Angeli.

Hegel, G.W.F. (1968), *Scienza della logica*, Moni, A. (traduzione di), Cesa, C. (revisione della traduzione di), 3 voll., Bari: Laterza.
Hegel, G.W.F. (1976), *Fenomenologia dello spirito*, De Negri, E. (traduzione e a cura di), Firenze: La Nuova Italia.
Hegel, G.W.F. (1977), *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in Id., *Scritti teologici giovanili*, Mirri, E., Vaccaro, N. (traduzione e a cura di), 2 voll., Napoli: Guida.
Hegel, G.W.F. (2004), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Verra, V. (traduzione e a cura di), 3 voll., Torino: UTET.
Henrich, D. (1975), *Hegel und Hölderlin*, in Id., *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Ilchmann, A. (1992), *Kritik der Übergänge zu den ersten Kategorien in Hegels Wissenschaft der Logik*, in «Hegel-Studien», 27, 1: 11-25.
Marx, K. (1983), *Critica del diritto statuale hegeliano*, Finelli, R. e Trincia, F.S. (traduzione e commentario di), Roma: Edizioni dell'Ateneo.

Agalmata, Deontology, and the Erotics of Emptiness in the *Symposium*

C. D. C. Reeve

Abstract: An integrated interpretation of (1) the Alcibiades episode in Plato's *Symposium* that bases its skepticism about his reliability as a narrator on the evidence provided by the text itself, especially its use of the terms *agalmata*, *exaiphnês*, and *epi dexia*; (2) Socrates' claim that he an expert on *ta erôtika*; and (3) Diotima's account of the *ergon* of love as *tokos en kalô[i]*, that uncovers some concealed deontological elements in Platonic ethics.

Keywords: Alcibiades, Socrates, eros, agalmata, elenchus, deontology.

Agathon's drinking-party has reached its philosophical apogee in Diotima's vivid description of the ultimate object of all love, the Platonic form of beauty – the beautiful itself. All of a sudden, there's a commotion. Loud knocking. A man, «very drunk and shouting loudly, asking Where is Agathon? And saying, Take me to Agathon» (*Symposium*, 212d5)[1]. Alcibiades, the best-looking man in Athens, has arrived, «crowned with a bushy wreath of ivy and violets and a multitude of fillets on his head» (212e1-2), – looking pretty much, we might imagine, as he does in Pietro Testa, *The Drunken Alcibiades Interrupting the Symposium*. And what happens? The beautiful itself gets eclipsed by the beautiful body; the philosophical apogee overshadowed by the theatrical one.

The description that Alcibiades soon gives of Socrates is as riveting as his dramatic entrance. It casts the other speeches into the shade. It is so vivid, so entertaining, so alive, in fact, that we almost forget that it had any predecessors. Yet it is a deeply problematic description – as, indeed, are its effects on us. Three key passages in it are linked by their mention of ἀγάλματα (*agalmata*) – «statues», «images», «effigies», and «figures» are standard translations. In the first passage, the *agalmata* are inside the statues of Silenus to which Socrates is compared: «I say that Socrates is exactly like those silenes sitting in the statuary shops, the kind the craftsmen

1 Translations of the *Symposium*, sometimes silently modified in minor ways, are from Allen, R.E. (1991).

manufacture holding flutes or pipes, but when opened in the middle, they prove to hold within them *agalmata* of the gods» (215a7-b3).

It is this that makes the standard translations seem correct. In the second passage, however, the *agalmata* that are actually inside Socrates are characterized in a way that makes them seem incorrect:

> As to his appearance – isn't it Silenus-like. Of course it is. His outside covering is like a carved-statue of Silenus, but when he is opened, gentlemen and drinking companions, can you guess how he teems with temperance (γέμει […] σωφροσύνης) within? […] But he is sly and dishonest and spends his whole life playing with people. Yet, I don't know whether anyone else has seen the *agalmata* within when he is in earnest (σπουδάσαντος) and opened up (ἀνοιχθέντος), but I saw them once, and I thought that they were so divine and golden (χρυσᾶ), so marvelously beautiful (πάγκαλα καὶ θαυμαστά), that whatever Socrates might bid must, in short, be done. (216e4-217a2)

Literal statues of gods are inside the silenes that the craftsmen manufacture, but what is inside Socrates aren't literal statues. What we expect are analogues of the statues, so to speak, but what we get – incongruously – are the statues themselves again.

Confirming the suspicion aroused by the phrase «teems with temperance», Alcibiades tells us in the third passage that the *agalmata* in question are *agalmata* of virtue, and that they are located not just inside Socrates but inside his arguments too:

> But the sort of man this is and his strangeness, both himself and his arguments, one couldn't come close to finding if one looked, neither among people present nor past, except perhaps if one were to compare him to those I mention – not any man, but silenes and satyrs, him and his arguments. Actually, I left this out at first, that even his arguments are like silenes that have been opened. For if one is willing to listen to Socrates' arguments, they'd appear quite ridiculous at first; they're wrapped around on the outside with words and phrases like the hide of an outrageous satyr. He talks about pack asses and smiths and cobblers and tanners […] but if the arguments are opened and one sees them from the inside, he will find first that they are the only arguments with any sense in them, and next that they're the most god-like and contain the most *agalmata* of virtue, and that they are relevant to most or rather to all things worth considering for one who intends to be noble and good. (221e1–222a6)

Now the standard translations seem even more mistaken, since we have no idea at all of how an argument could contain statues or the rest – though a case could, I suppose, be made for the ever-ambiguous «image».

I am not claiming, obviously, that ἀγάλματα doesn't mean «statues», «images», «effigies», or «figures», that the translators have got it wrong. They haven't – ἀγάλματα does mean all these things. It is Alcibiades' use of the term that is causing the problems – problems that cannot be resolved simply by finding a better translation.

In the seduction scene, *agalmata* are again present, this time concealed in the response Socrates makes to Alcibiades' sexual overtures:

> My dear Alcibiades, you are really not to be taken lightly, if indeed (εἴπερ) what you say about me happens to be true, and there is in me (ἐν ἐμοὶ) some power through which you might become better; you would then see inconceivable beauty (ἀμήχανόν […] κάλλος) in me (ἐν ἐμοὶ) even surpassing your own immense comeliness of form. But if, seeing it, you are trying to strike a bargain with me to exchange beauty for beauty, then you intend to take no slight advantage of me: on the contrary, you are trying to get possession of what is truly beautiful instead of what merely seems so, and really, you intend to trade bronze for gold (χρύσεα). (218d7-219a1)

The repeated ἐν ἐμοὶ, the equivalence of ἀμήχανόν κάλλος and πάγκαλα καὶ θαυμαστά, the repetition of χρύσεος, all serve to make plain that what Alcibiades thinks he will receive in return for his brazen body are precisely the golden *agalmata*. Socrates shows no inclination, however, to endorse the claim that these exist: a cautious «if indeed what you say about me happens to be true» is as far as he will go.

Had Alcibiades been successful in seducing Socrates, let us ask, how would the *agalmata* have become his? How would the trade have been effected? In the seduction scene, he seems to be imagining that in giving himself sexually to Socrates he will thereby receive them in exchange. In other words, the statues are apparently being treated as analogues of the embryo-like spermatozoa Diotima countenances when she speaks of the lover as pregnant and seeking a beautiful boy in which to beget an offspring (209a5-c2). Alcibiades' use of the verb γέμειν – which is a synonym of κύειν («being pregnant») – fits nicely with this picture. It also explains why he thinks of the *agalmata* as located inside Socrates.

When Socrates finally arrives at the party, after his sojourn in a neighboring porch, Agathon greets him by saying: «Come here, Socrates, and lie down beside me (παρ' ἐμὲ κατάκεισο), so that by touching you (ἁπτόμενός σου) I'll get the benefit of the wisdom that came to you on the porch» (175c7-d1). The simile with which Socrates responds amplifies the sexual connotations of κατακεῖσθαι and ἅπτειν[2]:

2 See Plato (*Laws*, 840a4) and Aristotle (*Politics*, 1335b40).

> It would indeed be well, Agathon, if wisdom were the sort of thing that might flow from the fuller of us into the emptier if only we touch (ἁπτώμεθα) each other, as water flows (ῥέον) through a woolen thread from a fuller into an emptier cup. If wisdom is that way too, I value the place beside you very much indeed; for I think I will be filled (πληρωθήσεσθαι) from you with wisdom of great beauty. (175d4-e2)

It isn't difficult to imagine Alcibiades thinking in a similar fashion that the *agalmata* need only enter him in order – by developing into their mature forms – to make him «as good as possible» (218d2). What actually happens is the reverse of what he projects. Socrates responds to his fancy speech about love by submitting him to an elenchus, with the result that the latter's aporia (ἀπορία) blocks the flow of his own apparent wisdom – wisdom to which a crowd of thirty thousand Athenians had awarded first prize the day before (175e4-7)[3]. In the *Cratylus*, ἀπορία is what impedes flowing and moving (*Cratylus*, 415c5-e1).

Alcibiades also seems to conceive the exchange with Socrates in a different way: he will give his body to Socrates now and will later acquire virtue through philosophical discussion. Here he is imagining the *agalmata* as primarily located inside Socrates' arguments. And that would explain, although in a different way from before, why he thinks they are inside Socrates[4]. What generally happens to those who see him in action, Socrates tells us, is that they «think that I'm wise about the subjects on which I examine others» (*Apology*, 23a3-5). Alcibiades is no different. Socrates is «sly and dishonest (εἰρωνευόμενος)», he says, and «spends his whole life playing with people» (*Symposium*, 216e4-5). But these descriptions would only be true if *agalmata* of virtue really were hidden within him. Put the other way around: Alcibiades believes that Socrates is an ἐρῶν – a dishonest ironist – because, like everyone else, he imagines the *agalmata* must exist in him to account for his competence in elenctic argument: «by gratifying Socrates», he says, «I could learn everything he knew» (217a4-5). Again, however, Socrates demurs:

> In fact, gentlemen, it's pretty certainly the god who is really wise, and by his oracle he meant that human wisdom is worth little or nothing. And it seems that when he refers to the Socrates here before you, and uses my name, he makes me an example, as if he were to say: "That one among you is wisest, mortals, who, like Socrates, has recognized that he's truly worthless where wisdom's concerned". (*Apology*, 23a5-b4)

3 «The traditional number of male citizens of Athens even in the early fourth century» (Dover 1980). The theater of Dionysus accommodated no more than seventeen thousand.

4 Compare Plato (*Crito*, 46b4-6): «I'm not the sort of person who's just now for the first time persuaded by nothing within me except the argument that on rational reflection seems best to me; I've *always* been like that».

Alcibiades' sense that he has seen into Socrates' arguments, and so into Socrates himself, is as much a fantasy, therefore, as his idea of becoming virtuous through sexual intercourse. His sense of privilege – «I don't know whether anyone else has seen the statues within when he is in earnest and opened up, but I saw them once» – is no more than a common failing: «if anyone says that he learned something from me, or heard something in private that all the others didn't also hear, you may be sure that he isn't telling the truth» (33b6-8).

I said that Socrates would be a dissembler if he had *agalmata* of virtue within. This is so because Alcibiades thinks of these as providing knowledge. In Plato's view, however, only contact with forms can do that. And *agalmata* are not forms, but puppet-like entities that cast «the shadows of justice», and the like, onto the walls of the cave (*Republic*, 517d8-9). Nonetheless, the language Plato uses seems intended to make clear that *agalmata* are the closest things Alcibiades can countenance to the τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν («something marvelous, beautiful in nature») (*Symposium*, 210e4-5) that is αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν […] μονοειδὲς («the divine beauty itself, one in form») (211e3-4). Like the «lovers of listening and seeing» in the *Republic*, Alcibiades is «passionately devoted to beautiful sounds, colors, shapes, and everything fashioned out of such things», but «his thought is unable to see the nature of the beautiful itself or be passionately devoted to it» (*Republic*, 476b4-8).

The same sort of indecisiveness about *agalmata* (or their equivalents) is present in Diotima's account of love as τόκος ἐν καλῷ – «begetting in beauty» (*Symposium*, 206b78):

> Some men are pregnant in respect to their bodies, and turn more to women and are lovers in that way […] Others are pregnant in respect to their soul – for there are those, she said, who are still more fertile in their souls than in their bodies with what it pertains to soul to conceive and bear. What then so pertains? Wisdom and the rest of virtue – of which, indeed, all the poets are procreators, and as many craftsmen as are said to be inventors. But the greatest and most beautiful kind of wisdom by far is that concerned with the correct ordering of cities and households, for which the name is temperance and justice. (208e1-209a8)

Here the *agalmata* seem to be embryo-like entities that must be present in any *erastês* (older lover) able to «practice boy-love correctly (τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν)» (211b5-6). In the remainder of the account, however, their nature apparently changes:

> Whenever, then, one of them is pregnant of soul from youth, being divine (ἐκ νέου), and reaches the age when he then desires to bear and procreate, he too, then, I think, goes about seeking the beauty in which he might beget; for he will never beget

in the ugly. Now, because he is fertile, he welcomes beautiful rather than ugly bodies, and should he meet with a beautiful and naturally gifted soul, he welcomes the conjunction of the two even more, and to this person he is straightway resourceful in making arguments about virtue (εὐπορεῖ λόγων περὶ ἀρετῆς) and trying to educate him. (209a8-c1)

Now what the *erastês* is pregnant with, and so gives birth to, are not virtues themselves, but arguments about them. Since they are «the sorts of arguments (λόγους) that will make young men better (οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους)» (210c1-3), however, it seems that they too must contain the *agalmata*, whose supposed presence in Socrates ensures that, as he says, «there is in me some power through which you [Alcibiades] might become better (τις ἔστ' ἐν ἐμοὶ δύναμις δι' ἧς ἂν σὺ γένοιο ἀμείνων)» (218e1-2).

I have been doing piecework, obviously, rubbing together some texts in hopes of making a genie appear. In the critique of writing that ends the *Phaedrus*, Socrates conjures her up explicitly. A written argument, he says, like the «offspring of painting», stands there «as if alive (ὡς ζῶντα)», yet it cannot answer questions or attune itself to the needs of different audiences, and «when it is ill-treated and unjustly abused, it always needs its father to help it; for it is incapable of defending or helping itself» (*Phaedrus*, 275d4-e5). Its «legitimate brother», however, which is «the living and animate argument (λόγον […] ζῶντα καὶ ἔμψυχον) of the man who knows, of which a written argument would rightly be called a kind of phantom (εἴδωλον)», is «much better and more capable» in all these departments (*Phaedrus*, 276a1-9). Hence, just as «a sensible farmer who had some seeds (σπερμάτων) he cared about and wanted to bear fruit would show them in earnest (σπουδῇ) during the summer in some garden of Adonis, and delight in watching it become beautiful within eight days», so too «the man who has [seeds] of knowledge (ἐπιστήμας) about what is just, and what is beautiful, and what is good» has no less sensible an attitude «toward his seeds (σπέρματα)» (*Phaedrus*, 276b1-c5). When others «resort to other sorts of amusements, watering themselves with symposia», he will amuse himself by writing «stories about justice and the other virtues», so as to «layup a store of reminders both for himself, when "he reaches a forgetful old age", and for anyone who is following the same track, and he will be pleased as he watches their tender growth» (*Phaedrus*, 276d1-e3). But when «he is in earnest (σπουδὴ) about them», he instead,

Makes use of the craft of dialectic, and taking a fitting soul plants and sows in it arguments accompanied by knowledge, which are able to help themselves and

the man who planted them, and are not without fruit but contain a seed (σπέρμα), from which others grow in other soils, capable of rendering it forever immortal, and making the one who has it as happy as it is possible for a man to be. (*Phaedrus*, 276e5-277a4)

Living arguments (*logoi*) are now explicitly likened to seeds (*spermata*) – something on which the Stoics, with their *spermatikoi logoi* (seminal principles) will capitalize[5].

Though Alcibiades is not mentioned by name in this bit of the *Phaedrus*, he is, I think, lurking in the shadows of Adonis' garden. For as part of the *Adônia* (the feast celebrating the love-affair of Aphrodite and Adonis, and mourning the early death of the latter), women in fifth-century Athens, «sowed seed at midsummer in broken pots and placed these on the rooftops, so that germination was rapidly followed by withering»[6]. These were the gardens in question. Two things connect them to Alcibiades – omitting the fact that he was something of an Adonis himself. The first is the verb σπουδάζειν, which is used to describe Socrates' demeanor toward Alcibiades, the demeanor with which the sensible farmer sows the garden of Adonis, and the one with which the philosopher who possesses seeds of virtue seeks out a suitable soul in which to implant them. The second is the odd choice of the garden of Adonis as a suitable place for sowing virtuous seeds, since seeds rapidly wither there; the odd choice of midsummer as a time to sow seeds of any sort; and the odd choice of the word *agalmata* to describe what Alcibiades thinks he sees in Socrates. These choices become readily intelligible, however, once Alcibiades enters the picture. For the seeds Socrates sowed in him didn't fare very well: «as soon as I leave [Socrates]», Alcibiades confesses, «I cave in to the honors of the crowd. So I desert him and flee» (*Symposium*, 216b4-6). Moreover, Alcibiades was accused of involvement in the mutilation of the Herms – statues of the god Hermes – and in the profanation of the Eleusinian Mysteries, both of which occurred in midsummer, right around the *Adônia*[7]. The use of the technical term βέβηλος («uninitiated») at *Symposium* (218b6), strongly suggests that Plato had these scandals in mind. (Though it is no part of my

5 See *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Harmin 1964, 1. 497, 2.780, 1027, 1074, 3.141).

6 *Oxford Classical Dictionary* (3ed rev. ed., 12).

7 See Thucydides (VI.27). Nussbaum, M. (1986, 188) writes: «A man who will deface holy statues compares the soul of Socrates to a set of god-statues and speaks of the injustice of rubbing out, or defacing, Socratic virtues (*Symposium* 213E, 215B, 216D, 217E, 222A)». I see the statues referred to in some of these texts but not, as I hoped, the rubbing out or defacing of them.

argument, I cannot resist noticing the reference to symposia as amusements that Plato – who else? – would rather write books than attend!)

If, as we should, we seek the origins of *logoi* as *spermata* and *agalmata*, the obvious place to look is the complex ideology of Athenian *paiderastia*, which Diotima explicitly adapts to her philosophical purposes. It is an ideology that seeks to negotiate between ideals of masculinity and the somewhat conflicting reality of male desire. The salient issue is: what is it to be a man? Not, as Michel Foucault thought, in the sense of who is playing the active phallic role, but of who has manly control of his appetites and desires and who, like a woman or a slave, does not (Davidson 1998, 139-182 and 250-277). What an *erômenos* («beloved boy») who desired to be sexually penetrated by his *erastês* was in danger of being thought was not a passive penetrated one, but a *katapugôn*, a *kinaidos*, a «slut» or «sex addict» – someone too enslaved to his appetites, too much of an un-fillable or insatiably leaky vessel, to be trusted with citizenly power[8]. Hence his desire had to be refigured as something more appropriate, namely, a desire to be a slave to his *erastês* for the sake not of sexual pleasure, but of virtue (*Symposium*, 184c2-7). At the same time, the sexual desire of the *erastês* had itself to be refigured as educative rather than merely sexual in intent. Boy-love became implicitly divided, as a result, into what Pausanias calls (good) Uranian love, whose object is the soul and whose aim is to instill virtue in the *erômenos*, and (bad) Pandemotic love, whose object is the body and whose aim is sexual pleasure for the *erastês* (180c1-d7). Sexual intercourse and the inculcation of virtue thus become so metonymically related, their conceptual fields so fused, that *spermatikoi logoi* began to seem like a natural kind.

When we open up Alcibiades' portrait of Socrates, I have been arguing, we find not golden *agalmata* of virtue, but something more like fantasies – personal, no doubt, but primarily socio-ideological. When we open up Socrates' own self-portrait, we find something equally interesting, something we might with justification call the negative of Alcibiades' portrait. «I […] claim to know (ἐπίστασθαι) nothing», Socrates insouciantly says about himself, «except τὰ ἐρωτικά» (177d8-9). Literally speaking, τὰ ἐρωτικά are «the things of love». But like other similar neuter plurals, they are also τὴν ἐρωτικήν […] τέχνην – «the craft of love» – that the god *Erôs* gives to

8 *Problemata* IV.23, attributed to Aristotle, but probably dating from the third century BC, is revelatory in this regard. In men who have «a superfluity of semen», and so overindulge in sexual intercourse, or whose sperm ducts are blocked, semen collects in the rectum, instead of being discharged in the natural way. Unable to find release in normal sexual intercourse, they desire «friction in the place where the semen collects». But since this doesn't result in seminal discharge «they are insatiable or unfillable just like women».

Socrates in the *Phaedrus* (257a3-9). And that raises a problem; in fact, two problems. The first is to explain how it can be true, as Socrates puts it, that «I myself honor and surpassingly devote myself to the craft of love and exhort (παρακελεύομαι) others to do the same» (*Symposium*, 212b5-7). I mean, where do we see Socrates doing that? The other is to reconcile his knowing that craft with his general epistemic modesty, with his characterization of himself as wise «in neither a great nor a small way» (*Apology*, 21b4-5): how can the man who knows only lots of insignificant things possibly know something as apparently important and difficult as the art or craft of love?

To these questions the *Lysis* offers appealing clues. Hippothales, like a true Socratic, loves beautiful boys and philosophical arguments (*Lysis*, 203b6-204a3). But what he does to win Lysis' love is sing eulogies to him. And that, Socrates argues, no master of the craft of love would ever do:

> If you make a conquest of a boy like this, then everything you've said and sung turns out to eulogize yourself as victor in having won such a boyfriend. But if he gets away, then the greater your praise of his beauty and goodness, the more you will seem to have lost and the more you will be ridiculed. That is why someone who is wise in the craft of love doesn't praise his beloved until he has him: he fears how the future may turn out. And besides, these beautiful boys get swelled heads if anyone praises them and start to think they're really somebody. (*Lysis*, 205e2-206a4)

Convinced, Hippothales turns to Socrates for advice: «What different advice can you give me about what someone should say or do to get his prospective boyfriend to love him»? (*Lysis*, 206c1-3). Unlike in the *Symposium*, where he is laconic, Socrates goes into detail: «if you're willing to have him talk with me, I might be able to give you a demonstration of how to carry on a discussion with him» (*Lysis*, 206c4-6). What follows is an elenctic examination of Lysis.

«This is how you should talk to your boyfriends, Hippothales», Socrates says when the examination is finished, «making them humble (ταπεινοῦτα) and drawing in their sails (συστέλλοντα), instead of swelling them up and spoiling them, as you do» (*Lysis*, 210e2-5). What he goes on to say about philosophy, however, shows elenctic discussion to be much more than merely chastening:

> Those who are already wise no longer love wisdom (φιλοσοφεῖν), whether they are gods or men. Neither do those who are so ignorant (ἄγνοιαν) that they are bad, for no bad and stupid person loves wisdom. There remains only those who have this bad thing, ignorance, but have not yet been made ignorant and stupid by it. They are conscious of not knowing what they don't know (μὴ εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν). (*Lysis*, 218a2-b1)[9]

9 Compare *Symposium* (204a1-b5).

By showing Lysis that he isn't already wise, therefore, by getting him to recognize that he doesn't know, Socrates is setting him on the right road to love – the one that leads to the love of wisdom, and so to the beautiful itself[10]. Just how that solves Hippothales' problem of getting Lysis to love him is another matter – one to which we'll return.

As a philosopher himself, Socrates does not know the answers to his own questions about virtue. Unlike those he questions, however, he knows that he doesn't know, that he lacks wisdom. And what gives him that knowledge is the one craft he does possess – the craft of asking questions. It is what makes him a lover of wisdom, therefore, and so is itself the craft of (producing) love. And questioning, of course, is what we do see Socrates devote himself to and exhort others to practice (*Apology*, 29d2–30a2, 38a1–6). Socrates' claim to know the craft of love reveals a deep truth about him, therefore – so deep, in fact, that it appears to have been encoded in language itself by the possibly divine νομοθέτες («rule-setter») who made it: «The name 'hero' (ἥρως) is only a slightly altered form of the word 'love' (ἔρωτος) – the very thing from which the heroes sprang. And either this is the reason they were called 'heroes' or else because they were sophists, clever speech-makers and dialecticians, skilled at questioning (ἐρωτᾶν)» (*Cratylus*, 398c5-e5). Add ἐρῶν to the etymological mix, and you have Socrates – questioner, lover, philosopher hero, ironist – as truly a gift of the gods!

«A thing that desires, desires what it lacks», the *Lysis* (221d7-e2) tells us. The *Symposium* delivers the same message yet more stridently: «what is not at hand, what is not present, what one does not have, what one is not oneself, and what one lacks – desire and Love are of such things as these» (*Symposium*, 200e2-5). In the *Republic*, this picture of desire gets, so to say, metaphysicalized. Hunger, thirst, and the like, are «some sorts of emptiness (κενώσεις τινές) related to the state of the body», while «foolishness and lack of knowledge» are «some sorts of emptiness related to the state of the soul». Nourishment fills the former; «true belief, knowledge, understanding, and, in sum, all of virtue», the latter. But these fillings are not on a par: nourishment fills temporarily – it is soon digested or excreted; virtue fills permanently, because, as something that always is what it is, it partakes more of «pure being» than nourishment, and so «is more (μᾶλλον ὄντος)» than it (*Republic*, 585a8-b8).

The importance of this difference emerges once pleasure is identified with being filled: «if being filled with what is appropriate to our nature is

10 Compare Plato (*Sophist*, 231b3-8): «the refutation of the empty belief in one's own wisdom is nothing other than our noble sophistry».

pleasant, what is more filled with things that are more is more really and truly caused to enjoy a more true pleasure, whereas what partakes of things that are less is less truly and surely filled and partakes of a less trustworthy and less true pleasure» (*Republic*, 585d11-e4). Since only philosophers use «things that are to fill the part of themselves that is a thing that is, and a leak-proof vessel (στέγον)» (*Republic*, 586b3-4)[11], only they enjoy the real and true pleasures characteristic of true happiness. Hence they live 729 times more pleasantly than the tyrant, and some other number of times more pleasantly than every other type of person, and are the happiest people on earth (*Republic*, 587d12-e4, 580a9-c5).

The things that fully are (what they are) are the Platonic forms (*Republic*, 475c6-480a13). And it is only when the true lover of boys reaches them – or, more particularly, the beautiful itself – that his education in the craft of love reaches its proper goal, enabling him to give birth at last in true beauty:

> He who has been educated in the craft of love up to this point, beholding beautiful things in the correct order and way, will then suddenly, in an instant, proceeding at that point to the goal of the craft of love, see something marvelous, beautiful in nature: it is that, Socrates, for the sake of which in fact all his previous labors existed […]. Do you think it a worthless life […] for a man to look there and contemplate that with that by which one must contemplate it, and have intercourse with it? Or are you not convinced […] that there alone it will befall him, in seeing the beautiful with that by which it is visible, to beget not phantoms (εἴδωλα) of virtue, since he does not touch (ἐφαπτομένῳ) a phantom, but true virtue, because he touches what is true (τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ)[12]. But in begetting true virtue and nurturing it, it is given to him to become dear to the god, and if any among men is immortal, he is too. (*Symposium*, 210e2-212a7)

For each one of these forms, the theory of desire postulates an emptiness in the soul which can be completely filled only with it. The elenchus is important to love because it reveals the presence of these emptinesses – emptinesses which, because they were concealed or occluded by the false conceit of knowledge, were erotically inert. In the way that Johannes Climacus describes in *Concluding Unscientific Postscript*, the revelation of a hunger thereby becomes a sort of feeding:

11 At Plato (*Gorgias*, 493c2a), στέγον is contrasted with «the leaking jar» in which the bodily appetites reside.

12 To be understood as, «what is truly what it is», in the way that the form of F alone is truly F. Compare *Republic* (585c7-12): «And does the being of what is always the same partake any more of being than of knowledge? – Not at all. – What about of truth? – Not of it either. – And if less of truth, less of being, too? – Necessarily».

> This seems very strange and ironical, and yet I believe that I have succeeded in expressing precisely what I mean. When a man has his mouth so full of food that he is prevented from eating, and is likely to starve in consequence, does giving him food consist in stuffing still more of it in his mouth or does it consist in taking some of it away, so that he can begin to eat? (Kierkegaard 1941, 245, n.)

It is a sort of feeding, however, that creates a living hunger for a food that it cannot itself supply. Thus, even though Lysis is already something of a philosopher when he meets Socrates and receives a rare accolade from him – «I was pleased with his love of wisdom (φιλοσοφίᾳ)» (*Lysis*, 213d6) – he is left in aporia. Later, in keeping with the logic of this erotics of emptiness, Alcibiades will speak of Socrates' refusal to have sex with him as με ὕβρισεν – his «sexual outrage of me» (*Symposium*, 222a8).

If refusal of sex is a kind of sex, a kind of penetrative filling, *agalmata* – by the same inverted logic – are less like statues (fillings) and more like what Proust calls «an inverted image or projection, a negative» of desire (Proust 2003, 472). Alcibiades is made hungry for virtue, mistakes what causes his hunger for what would assuage it, and thus projects what are actually emptinesses in Socrates back into him as fillings –knowledge. This explains why Alcibiades' seeing the «marvelously beautiful» *agalmata* in Socrates leads him to conclude that «whatever Socrates might bid must, in short, be done» (*Symposium*, 217a1-2). The impulse to obedience is caused by his own elenctically-aroused desire.

The phrase εὐπορεῖ λόγων περὶ ἀρετῆς («resourceful in making arguments about virtue»), applied by Diotima to the pregnant and properly philosophical *erastês* (*Symposium*, 209b8), finds a parallel in Alcibiades' last words about Socrates, which are also, in fact, his very last words: «It's the same old story […]. When Socrates is around, it's impossible for anyone else to get a share of the beauties. Now, too, see how resourcefully he's found a convincing argument (καὶ νῦν ὡς εὐπόρως καὶ πιθανὸν λόγον ηὗρεν) to make this fellow [Agathon] lie down beside him» (223a6–9).

They are words long prepared for in the *Symposium*. «Was I not prophetic», Socrates says when it is his turn to make a speech in praise of love, «when I said just now that Agathon would speak wonderfully and I would be at a loss (ἀπορήσοιμι)». «As to you being at a loss (ἀπορήσειν)», Eryximachus replies, «I doubt it». «And how am I not to be at a loss (ἀπορεῖν)», Socrates responds, using the verb for the third time, «after so beautiful and so varied (παντοδαπὸν) a speech» (198a5-b3)[13]. It is in Diotima's story of Poros and Penia, however, that we find what belies them:

13 Παντοδαπὸν is seldom a term of praise in Plato.

> Because Eros is the son of Poros and Penia, this is his fortune: first, he is ever poor, and far from being delicate and beautiful, as most people suppose, he on the contrary is rough and hard and unshod, ever lying on the ground without bedding, sleeping in doorsteps and beside roads under the open sky. Because he has his mother's nature he dwells ever with lack. But on the other hand, by favor of his father, he ever plots for good and beautiful things, because he is courageous, eager and intense, and a clever hunter ever weaving some new device, desiring wisdom and capable of it, a philosopher through the whole of life, clever at enchantment, a sorcerer, and a sophist. And he is by nature neither mortal nor immortal, but sometimes on the same day he lives and flourishes, whenever he is resourceful (εὐπορήσῃ), but then he dies and comes back to life again by reason of the nature of his father, though what is provided ever flows away (ποριζόμενον), so that Eros is never rich nor at a loss (ἀπορεῖ) and is, on the contrary, in between wisdom and ignorance. For things stand thus: no god loves wisdom or desires to become wise – for he is so; nor, if anyone else is wise, does he love wisdom. On the other hand, neither do the ignorant love wisdom nor desire to become wise; for ignorance is difficult just in this, that though not beautiful and good, nor wise, it yet seems to itself to be sufficient. He who does not think himself in need does not desire what he does not think he lacks. (203c5-204a7)

Just as Socrates turns Athenian *paiderastia* upside down by playing the part of the pursued *erômenos* rather than that of the pursuing *erastês* (222b3-4), he turns *aporia* into *euporia*, emptiness into something more like a resource. What as a philosopher he desires, however, isn't to lie down with Agathon («Mr. Goodman»), as Alcibiades claims, but to have intercourse with the form that shares his – much punned upon in the *Symposium* – name. Alcibiades' suggestion otherwise is a genuine profanation of mysteries – not the Eleusinian this time, but the philosophical ones Diotima has modeled on them.

An important passage in the *Republic* shows this way of interpreting Alcibiades to be Plato's own. In it, Socrates is explaining why philosophers have an undeservedly bad reputation, and what is the real effect on their souls of contemplating forms:

> The harshness of the masses towards philosophy is caused by those outsiders who do not belong and who have burst in like a band of revelers (τοὺς ἔξωθεν οὐ προσῆκον ἐπεισκεκωμακότας), abusing one another (λοιδορουμένους), indulging their love of quarreling, and always arguing about human beings – something that is least appropriate in philosophy […]. For surely, someone whose mind is truly directed towards the things that are has not the leisure to look down at human affairs, and be filled with malice and hatred as a result of entering into their disputes. Instead, as he looks at and contemplates things that are orderly and always the same, that neither do injustice to one another nor suffer it, being all in a rational order (τεταγμένα), he imitates them and tries to become as like them as he can. Or do you think there is any way to prevent someone from associating with something he admires without

imitating it? […] Then the philosopher, by associating with what is orderly (κόσμιός) and divine becomes as divine and orderly as a human being can. Though, mind you, there is always plenty of slander (διαβολὴ) around. (*Republic*, 500b1-d2)

Alcibiades, we notice, accuses Socrates of «abusing (λοιδορεῖταί)» him (*Symposium*, 213d3), and then proceeds to gives a speech that, because it is entirely about human beings, is as anti-philosophical – as anti-the-philosopher-Socrates – as possible. It isn't the continuation of the symposium, therefore, but, as in Testa's inspired title, an «interrupting». No wonder, then, that it is represented by Socrates as slanderous in intent: «as though you hadn't said it all to sow slander (διαβάλλειν)[14] between me and Agathon» (222c7-d1). Finally, there is the «crowd of revelers (κωμαστὰς […] παμ-πόλλους)», that shows up at the end of the *Symposium* (223b1–2), and finding Agathon's doors as «open (ἀνεῳγμέναις)» (223b3) as Alcibiades found Socrates, bursts in and puts an end to all «order (κόσμῳ)» (223b4-5).

The order the revelers destroy is that established by Eryximachus in his role as συμποσίαρχυς or master of ceremonies – «I think each of us should make as beautiful a speech as he can in praise of love, from left to right (ἐπὶ δεξιὰ)» (177d1–2). When Alcibiades arrives late at the party, Eryximachus imposes it on him too:

Before you came, it seemed best that each of us, from left to right (ἐπὶ δεξιὰ) should give the most beautiful speech about Eros he could and offer an encomium. The rest of us have all spoken; but since you haven't and you've finished your drink, you ought to speak too. Once you've done so, you can prescribe for Socrates as you wish, and he for the man on his right (ἐπὶ δεξιὰ), and so on for the rest. (214b9-c5)

But, as we have seen, Alcibiades does not really follow the rule, since he speaks about Socrates – a human being – not about love (214d2-10). Later, however, when Aristodemus wakes up, he finds order restored: «only Agathon and Aristophanes and Socrates were still awake, drinking from a large bowl, and passing it from left to right (ἐπὶ δεξιὰ)» (223c4-5). I take this to imply that Alcibiades and the crowd of revelers have gone – but perhaps, like some others, they have simply gone to sleep.

This order, this movement of love (or of the speeches or *logoi* about it) around Agathon's table, is symposiastic, but it is also allegorical. It is related, first and most obviously, to the order discerned in love by dialectic in the *Phaedrus*, where the «parts of madness on the right-hand side (δεξιὰ)»

14 The verb is repeated at *Symposium* (222d6 [Allen 1991]): «My dear Agathon, […] don't let anyone sow slanders (διαβαλεῖ) between you and me».

of the definitional division are identified with «divine», philosophical love that is «the cause of our greatest goods», which is contrasted with the bad, sexual love, identified with the bad madness on the left (*Symposium*, 266a2-b1). It is also related to «the movement of the Same», which the Demiurge in the *Timaeus* «made revolve toward the right (ἐπὶ δεξιὰ) by way of the side» (*Timaeus*, 36c5-6). For like dialectic, and the divisions and collections of which Socrates proclaims himself an *erastês* (*Phaedrus*, 266b3-4), this movement, too, is associated with philosophy: «whenever an argument concerns an object of reason, and the circle of the Same runs well (εὔτροχος) and reveals it, the necessary result is understanding and knowledge» (*Timaeus*, 37c1-3).

What these allegorical aspects of ἐπὶ δεξιὰ mean within the *Symposium* emerges when we turn to Diotima's philosophical demythologizing of the story of Poros and Penia. If those already filled with wisdom, and so touching all the forms, neither love nor desire anything, what happens to the philosopher who reaches the goal of education in the craft of love? Is his love wrecked by its very success? In her view, the answer is no. The philosopher's desire, like that of all lovers, isn't to possess the beautiful or the good for a moment, but to have it be his «forever» (*Symposium*, 206a3-13). Concealed in every desire or love, therefore, is «the love of immortality» (207a3-4). But the closest a mortal creature can come to gratifying that love is a far cry from the permanent satisfaction achieved by the gods:

> Mortal nature seeks so far as it can to exist forever and be immortal. It can do so only in this way, by giving birth, ever leaving behind a different new thing in place of the old, since even in the time in which each single living creature is said to live and be the same – for example, as a man is said to live and be the same from youth to old age – though he never has the same things in himself, he nevertheless is called the same, but he is ever becoming new while otherwise perishing, in respect to hair and flesh and bone and blood and the entire body. And not only in respect to the body but also in respect to the soul, its character and habits, opinions, desires, pleasures, pains, fears are each never present in each man as the same, but some are coming to be, others perishing. Much more extraordinary still, not only are some items of knowledge coming to be and others perishing in us, and we are never the same even in respect to items of knowledge, but also each single one among the items of knowledge is affected in the same way. For what is called practicing exists because knowledge leaves us; forgetting is departure of knowledge, but practice, by introducing a new memory in place of what departs, preserves the knowledge so that it seems to be the same. For it is in this way that all that is mortal is preserved: not by being ever completely the same, like the divine, but by leaving behind, as it departs and becomes older, a different new thing of the same sort that it was. By this device […] what is mortal has a share of immortality both body and everything else; but what is immortal by another device. (207d1-208b4)

Thus, when the philosopher reaches the beautiful itself, his task, just because he is mortal, is by no means complete. To stay in touch with the beautiful, each item of knowledge that is his knowing or contemplation of it must give birth to another like it – just as, if he himself is to stay alive, each of his person-stages or time-slices (as philosophers call them these days) must give birth to another.

One effect of this way of thinking, as Derek Parfit has famously argued in our own time, is to blur or soften – perhaps even elide – the distinction between self and others, and with it the distinction between self-interest and altruism (Parfit 1984, 199-347). There is little doubt, I think, that Plato is aware of this effect and seeks to exploit it. What a philosopher begets in the true beauty of the beautiful itself, is the good thing that is his own «true virtue». And it is with the nurturing of it that he is first concerned. Since he is a changing metabolizing creature, however, what he has to do to remain virtuous – to keep that good thing – is to give birth to a later stage of himself that is also virtuous. This later self, as a case of himself possessing good things, is also something he loves – for the very same reason that he loves his present self as such a case. «Do not be surprised», Diotima cautions, «if everything by nature values its own offshoot; it is for the sake of immortality that this earnestness (σπουδὴ) and love attend upon all» (*Symposium* 208b4-6). Pregnant with virtue, then, and ever ready to give birth to it in true beauty, the philosopher meets a boy that he, using the beautiful itself as his standard of beauty (211d3-5), finds beautiful, and «seeks to educate». That is, he seeks to make him, too, a virtuous lover of wisdom – something «of the same sort» as himself. If he succeeds, the boy will be his «offshoot», and will be loved as his own future selves are loved, and for exactly the same reason – the boy stands to him (to his present self) precisely as they do. Egoism has melted into altruism; self-interest into something more impersonal. If we look at this from the point of view of the boy, we can see why Socrates' elenctic demonstrations do show Hermogenes how to get Lysis to love him. An elenchus of another is always at the same time, Socrates claims, a self-examination (*Apology*, 38a4-5; *Charmides*, 166c7-d2 and *Gorgias*, 506a3-5). Thus if Hermogenes, like Lysis, is a nascent philosopher, their elenctic conversations will make each the other's second self, every bit as much beloved as the first.

«I think», says Diotima, «that ἁπτόμενος γὰρ […] τοῦ καλοῦ καὶ ὁμιλῶν αὐτῷ («in touching *to kalon* and holding familiar intercourse it») he bears and begets what he has long since been pregnant with» (*Symposium*, 209c2-4). Is it the boy or the beautiful she's talking about? A happy ambiguity (τοῦ καλοῦ and αὐτῷ could be either masculine or neuter) al-

lows her to superimpose one on another, as it were, what I have presented as two separate events, namely, the philosopher's giving birth in the true beauty of the beautiful itself to *what we would all intuitively consider to be his own later self*, and his giving birth in a beautiful boy to *what Diotima's own theory of the self invites us to see as such*.

Diotima's picture of desire and of philosophical love, in particular, has proved seminal for subsequent thought. But it is one of its less obvious descendants that reveals what was already subtly concealed within it. In his strange and not always fathomable book, *The Sex Appeal of the Inorganic*, Mario Perniola writes:

> What is striking about Kant's morality is the impersonal, neutral, categorical character of the moral imperative, and the absolute lack of respect for pleasure and pain, desire and fear, and the most complete indifference to success or accidents. This mode of being does not belong to man as animal or man as God, but to man as thing in itself, who, however, has a motive: he is moved by an autonomous feeling completely independent of the subjective affections and which, in fact, is essentially opposed to self-love and presumption. What does the thing in itself feel? Respect [Achtung], the only rational sentiment which is at the same time submission to an order and emancipation from desire. It implies humiliation of the subject and elevation of the will that feels it. (Perniola 2004, 38)

Many elements in this insightful characterization could apply to Plato: "humiliation of the subject", for example, might be related to the effect of the elenchus; "elevation of the will", to the emerging rule in the soul of its rational element; "impersonality", to the rational element itself as analogue of Kantian will. But it is the idea of "submission to an order and emancipation from desire" that I find most revelatory.

Perhaps more noticeable in the *Symposium* than the fourfold repetition of ἐπὶ δεξιὰ is the fourfold repetition of ἐξαίφνης («all of a sudden»): all of a sudden, the true lover catches sight of the beautiful itself (*Symposium* 210e4-5); all of a sudden, Alcibiades arrives at Agathon's house (212c6); all of a sudden, Socrates turns up in Alcibiades' life (213c1); all of a sudden, the crowd of revelers burst in (223b2-6). What suddenly turns up in each case is a candidate object of love: the beautiful itself for the philosopher's love; Alcibiades for Socrates'; Socrates for Alcibiades'. And the crowd of revelers – the κωμαστὰς […] παμπόλλους? They are the object that successfully competes with Socrates for Alcibiades' love, since it is to «the honors of the crowd (τῶν πολλῶν)» that Alcibiades caves in when not by Socrates' side (216b4-6).

For what suddenly turns up – what lands the *coup de foudre* – to be truly beautiful, however, to be what is really loved, it has to come at the right place in an order that is, first and foremost, an education-induced order in the lover's own soul. This is something on which Diotima is insistent:

> It is necessary for him who proceeds correctly (ὀρθῶς) in this matter to begin while still young by going to beautiful bodies; and first, if his guide guides correctly (ὀρθῶς) […] He who has been educated in the craft of love up to this point, beholding beautiful things in the correct order and way (φεξῆς τε καὶ ὀρθῶς), will then all of a sudden, in an instant, proceeding at that point to the goal of the craft of love, see something marvelous, beautiful in nature. (210a4-e5)

But the importance of proper order doesn't end there. To stay in touch with the beautiful itself, the psychological order thus acquired must be sustained. Like Socrates' own fabled orderliness it must be of a sort that neither wine, nor sexual desire, nor extremes of hot or cold, nor lack of sleep, nor normal human weakness can disrupt. Expressed figuratively as a movement, it must be that of the circle of the Same.

With one clear exception, Eryximachus' left-to-right order is followed until all those initially present have spoken (214c2). The clear exception is Aristophanes[15]. He should have spoken after Pausanias, but he got the hiccups, and so yielded his turn to Eryximachus, who praises orderly, harmonious, pious, temperate love, while condemning «the Pandemotic Eros of the many-tuned Muse Polyhymnia». Comedy, which Aristophanes represents, is thus presented as a backward turn, a step in as anti-philosophical a direction as the «satyr play – or rather Silenus play» of Alcibiades (222d3-4). As in real life, so in the *Symposium*, Aristophanes is no friend of Socrates. The proper order, I conjecture, is: myth (Phaedrus); myth corrected (Pausanias), as it is corrected in *Euthyphro* and *Republic* II and III; craft (Eryximachus); tragedy (Agathon), which imitates the products of craft (*Republic*, 598d7-599e4); Socratic elenctic philosophy, which corrects tragedy; Platonic philosophy (Diotima), which is «the truest tragedy» (*Laws*, 817b1-5). But nothing depends on my being right about that. What is alone relevant is that the one effective hiccup-remedy Eryximachus prescribes seems at odds, as Aristophanes is quick to point out, with what he has said about love: «Yes, the hiccups did indeed stop, though not before I applied the sneeze, so I wonder if the more orderly element of the body

15 The unclear one is Aristodemus, the narrator, who, because he is lying next to Eryximachus (175a3-5), should presumably have spoken after him had Aristophanes not take his turn.

(τὸ κόσμιον τοῦ σώματος) doesn't desire the sorts of noises and tickles a sneeze is» (*Symposium*, 189a2-6).

The mark of Pandemotic, or left-handed, love, is that it does not conceive the sneeze simply as a cure for already disorderly hiccups, but as love's proper goal: orgasm in the beautiful is precisely what it desires. The movement corresponding to its satisfaction is not a circle, therefore, but *epor*: excitation, which «involves the induction of sexual tension or arousal through psychological or physical stimulation»; plateau, which «represents a heightened level of sexual tension»; orgasm proper, «where the sexual tension is relieved in explosive waves of intense pleasure»; and resolution, «where the vasocongestion that occurred in the excitement and plateau phases subsides», and there is a return to the pre-excitement state (Lloyd 2005, 23-24). If we take this sort of love as our model of erotic desire, therefore, right-handed, philosophical love will not look like desire at all. The same is true, if we take ordinary appetites, filled up and then emptied, as our model.

Plato's idea that there are desires that can be permanently filled, is just that: an idea, a philosophical invention. It is not something of which we have or – embodied and on earth – *could* have an experience of. (Unless, the infant's experience of its mother is an exception.) In fact, we don't even have experience of a desire that, like left-handed love, has an *epor* structure of satisfaction, but where, by dint of proper training or education, we can stay at the *o* stage indefinitely. The idea, canonically enshrined in Diotima's *scala amoris*, of getting to the epiphanic top and staying there is a fantasy. (The satisfactions of even Tantric sex are fleeting).

Kant was well aware that «love as an inclination» – as a feeling or desire – «cannot be commanded». To make sense of the Christian commandments to love God and our neighbor, to make sense of promising to love at the altar, therefore, he introduced a new sort of love that isn't a desire: «Beneficence from duty – even though no inclination impels us to it, and, indeed, natural and unconquerable aversion opposes it – is practical and not pathological love, which lies in the will and not in the propensity of feeling, in principles of action and not in melting sympathy; and it alone can be commanded» (Kant 1996, 55).

Practical love, I suggest, is what right-handed love is in embryo. What disguises that fact is our – and Plato's – failure to see that right-handed love is so unlike an ordinary desire as to be «at the same time submission to an order and emancipation from desire». What looks like eudaimonism

(or happiness-focused ethics) in Plato, therefore, is really much closer to deontology[16].

I said at the beginning that Alcibiades' portrait of Socrates is the theatrical apogee of the *Symposium*. (I suppose second place goes to Aristophanes' speech.) That we find it so is a measure of how interesting we find Socrates – indeed, «human affairs». It is an interest that aligns us with the anonymous friends of Apollodorus whose desire to hear about what happened at Agathon's house results, as we are invited to suppose, in our interest being gloriously satisfied. At the same time, though, the Symposium diagnoses that very interest as un-philosophical, as an interest in the wrong things. We will not find the forms in Socrates, only the emptinesses, the *agalmata*, that are the desires for them. Yet it is these, paradoxically, and not the forms themselves, that are, to use Giovanni Verga's description of his ideal novel, «throbbing with life» (Verga 2003, 82).

Bibliography

Allen, R.E. (1991), *The Dialogues of Plato II: The Symposium*, New Haven: Yale University Press.

Davidson, J. (1998), *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Dover, K.J. (1980), *Plato: Symposium*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hornblower, S. and Spawforth, A. (2005), *Oxford Classical Dictionary* (3rd rev. ed.), Oxford: Oxford University Press.

Kant, I. (1996), *Practical Philosophy*, Gregor, M.J. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Kierkegaard, S. (1941), *Concluding Unscientific Postscript*, Lowrie, W. and Swenson, D.F. (eds.), Princeton: Princeton University Press.

Lloyd, E. (2005), *The Case of the Female Orgasm: Bias in the Science of Evolution*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nussbaum, M. (1986), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.

Perniola, M. (2004), *The Sex Appeal of the Inorganic*, New York: Bloomsbury Publishing.

16 My *Plato's Metaphysics of Morals* (2003, 39-58), takes a different route to a similar conclusion.

Proust, M. (2003), *In Search of Lost Time 2: In the Shadow of Young Girls in Flower*, Prendergast, C. (ed.), London: Penguin.
Reeve, C.D.C. (2003), *Plato's Metaphysics of Morals*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 24: 39–58.
Verga, G. (2003), *Life in the Country*, Nichols, J.G. (ed.), London: Hesperus.
von Arnim, H.F.A. (1964), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stutgardiae: In aedibus B.G. Tuebneri.

L'amitié civique : les deux formes du communisme chez Platon

Arnaud Macé

Abstract: Plato describes the constitution of the *Republic* as faithful to the saying according to which « among friends, everything is common » and he also calls friends the citizens of the *Laws.* The present pa-per suggests that the nature of the community implied in the idea of political friendship in Plato is mani-fold and that it should be understood in the light of the two forms of the common known in Archaic and Classical greek thought: the exclusive common, i.e. a common ressource to be set apart from individual possessions, and the inclusive common, i.e. a community based on the equality of individual possessions. The constitutions of the *Republic* and of the *Laws* can thus be seen as two types of communism, adapted to two different kinds of situation and citizen, depending on whether individual property and families are allowed or not. The first kind, the communism of the *Republic,* inspired by Aristophanes, makes all individual prop-erty collective: goods are used in common because they are not individually assigned; in the second kind of communism, the one exposed in the *Laws*, all individual families have equal shares of a good, which is there-fore perceived as common. This is how Plato conceives the two best form of government, but he does not determine whether there could be a third form of government where there would be enough community to establish political friendship.

Keywords: citizenship, friendship, common, Plato, political philosophy.

Platon a nourri dans ses dialogues une riche réflexion sur la φιλία, cette relation d'amitié, d'affection, d'amour qui rapproche les parents des enfants, les amis des amis, les citoyens des citoyens, et qui unit aussi à leur objet de prédilection ceux qui aiment des choses pour ainsi dire plus abstraites, comme le savoir ou les victoires[1]. Il a interrogé la nature de cette relation, le fait qu'elle semble être orientée selon un sens qui la porte de celui ou celle qui aime vers l'objet de son affection et que cela soulève la question de savoir si la réciprocité lui est essentielle (n'y a-t-il de φιλία que là où elle est réciproque ?)[2]. Sur le terrain social, il reconnaît la φιλία comme

Université de Bourgogne Franche-Comté (amace@univ-fcomte.fr)

1 Pour une présentation générale du traitement platonicien de l'amitié, voir le chapitre consacré à Platon dans Fraisse (1974), et El Murr (2014, *passim*).

2 La bibliographie relative à la question de l'amitié, au sein des études platoni-

le sédiment de la cohésion des collectifs, sans lequel ceux-ci sont voués à dysfonctionner. Elle suppose une communauté affective, c'est-à-dire le partage des sentiments de plaisir et de peine, éprouvés à propos des mêmes événements[3]. Or, Platon a précisément examiné les conditions concrètes d'une telle communauté affective et a identifié les objets qui devaient être mis en commun pour la produire au sein d'un groupe humain. Il cite, dans la *République* et dans les *Lois*, ce qu'il appelle un proverbe, selon lequel tout devrait être commun entre amis[4], au moment de justifier la mise en commun des femmes, des enfants et des biens entre les gardiens – un communisme radical censé établir la communauté des affections. Les commentateurs, à la suite d'Aristote, ont bien souvent souligner la difficulté qu'il y avait à construire la cité à partir de cette forme radicale de communisme, non seulement en raison de la difficulté à la réaliser, mais aussi parce qu'il fallait bien penser qu'il y ait une amitié qui puisse unir aussi des collectifs humains fondés sur une moindre mise en commun et laissant place à l'appropriation privée, à commencer par le reste des citoyens de la *République*, qui devront aussi être des « amis » des gardiens, sans pour autant participer à la communauté des biens, des femmes et des enfants[5].

Nous voudrions montrer que la formule invoquée sur la communauté de l'amitié ne résume précisément qu'une des formes de l'amitié politique proposée dans les dialogues de Platon, tout en donnant la clef des modes d'articulation des différentes formes d'amitié qui s'y déploient, à savoir que l'amitié politique est une forme de communauté, et qu'elle se dira par conséquent en autant de sens que se dit le commun. Lorsque dans les *Lois*, Platon décrit une cité « première », dans laquelle on reconnaît le modèle de la *République*, comme caractérisée par un tel adage, il ne l'oppose pas à la « seconde » cité, celle des *Lois*, comme à une cité dans laquelle ne régneraient ni l'amitié ni la communauté qu'elle suppose. Cela nous invite à

---

ciennes, a privilégié ces questions et le *Lysis* où elles se trouvent plus précisément posées (voir la bibliographie rassemblée par L.-A. Dorion pour sa traduction du Lysis, Dorion 2004, 222-226). Sur la question plus particulière de savoir si une φιλία peut ne pas être réciproque, on considérera l'exemple de l'affection filiale, dans laquelle l'amour des parents pourrait se maintenir même sans retour, et même malgré la haine éprouvée par l'une des parties, voir *Lysis* 212 b-e et nos analyses (Macé 2006, 41).

3 Sur ce point voir Macé (2008) et El Murr (2017) : nous indiquerons des références plus précises dans ces deux études un peu plus loin.

4 Un volume récent a été consacré à cet ancien proverbe, voir Jinek & Konrádová (2016).

5 Cette question des deux amitiés supposées par la *République* est au cœur des études de D. El Murr (2012 et 2017, en particulier 91-96), et elle travaille aussi, comme deux formes possibles d'unité, celle de A. Havlíček (2016), voir p. 71 la présentation des deux formes de l'unité dans la *République*.

comprendre que la cité des *Lois*, loin d'être l'antidote au communisme de la *République*[6], est elle aussi une cité fondée sur un idéal exigeant d'amitié, avec son communisme à elle, dont il reste à déchiffrer la formule. Pour ce faire, nous nous en remettrons à la dualité des formes du commun que nous avons cru pouvoir faire apparaître dans les sources anciennes : celle du commun exclusif, posé à part des parts individuelles, et du commun inclusif, celui qui n'est que la somme des parts individuelles (Macé 2014). Reconnaître l'existence de ces deux modalités du commun permet de mieux comprendre que les deux grandes cités décrites par Platon, celle de la *République* et celle des *Lois*, correspondent précisément à deux formes d'amitié, elles-mêmes comprises comme en vertu de deux formes de communauté – dans les deux cas, tout est en effet commun entre les citoyens amis, mais selon deux modalités différentes. Les *Lois* présentent la poursuite du communisme par d'autres voies, celles qu'offraient à Platon la dualité ancienne des formes du commun – au communisme exclusif de la *République*, celui qui substitue à la propriété privée la seule propriété commune, répond le communisme inclusif des *Lois*, qui instaure l'égalité fondamentale des parts individuelles comme une forme de communauté.

1. L'amitié civique « pythagoricienne » : l'exclusivité du commun exclusif

Platon, en au moins trois endroits, tient à préciser que la constitution de la *République* est conforme un certain adage selon lequel « tout serait commun entre amis »[7]. Cette référence apparaît d'abord en *République* IV 424a, d'une manière un peu incidente, au moment où Socrate et Adimante s'entendent sur l'idée qu'il faut avant tout donner un bon point de départ à une constitution politique, afin qu'elle « aille de l'avant en croissant comme un cercle (ἔρχεται ὥσπερ κύκλος αὐξανομένη) » (*République* IV 424 a 5) : si l'éducation des enfants est droite, ils auront de bonnes natures et

6 La première tentative moderne de désamorcer le communisme de la *République*, en faisant de celui-ci un idéal irréalisable, destiné à favoriser le progrès moral de l'individu mais non à être effectivement réalisé dans les collectivités humaines, est à notre connaissance celle de Victor Cousin, voir l' « argument philosophique » dont celui-ci a précédé sa traduction des *Lois* (Cousin 2017, p. 253-298). L'erreur de Cousin est à notre sens de faire de la cité de la *République* un modèle dont celle des *Lois* est la seule réalisation possible, au lieu de concevoir les deux cités comme deux images possible de la Forme du bien dans des matériaux différents. Pour bien poser le rapport entre les deux cités, on s'en remettra par exemple à F. Lisi (2013, *passim*).

7 Voir les parcours des occurrences de la formule dans la littérature grecque et dans les dialogues en particulier par Aleš Havlíček (2016, p. 60-63).

trouveront d'eux-mêmes les bonnes règles à suivre, ils éduqueront à leur tour des enfants mieux élevés encore, et ainsi de suite, selon une dynamique vertueuse. Cette idée incite Socrate à distinguer entre la prescription principale (que l'éducation soit droite), et les prescriptions secondaires que des gardiens bien éduqués trouveront évidentes, voir banales, alors qu'elles sont plus difficiles à justifier auprès de ceux qui n'ont pas le naturel accompli par une bonne éducation. Il n'est donc pas nécessaire de surcharger le projet général de telles prescriptions, qui couleront de source une fois qu'il sera mis en branle. Le soupçon pourrait naître ici que Socrate cherche tout de même à se soustraire un peu facilement à la nécessité de justifier des propositions embarrassantes à défendre, comme celles qu'il vient d'évoquer, par exemple celle de déclasser les enfants médiocres nés chez les gardiens et de faire devenir gardiens les enfants doués nés dans les classes inférieures (IV 423cd), ou celle encore de n'autoriser ni propriété individuelle, ni possession d'or ou d'argent aux gardiens (III, 416e-417b), ou encore celles qu'il déclare omettre pour l'instant et qui concernent « la possession des femmes, les mariages et la procréation des enfants » (*République* IV 423e6-7). Socrate confirme son intention de s'en tenir sur ces matières à des principes en explicitant le type de morale générale à laquelle devrait se résumer l'attitude que des citoyens bien formés adopteront relativement à toutes ces questions particulières : nos citoyens bien élevés se persuaderont en effet « qu'il faut, conformément au proverbe, faire en sorte que toutes ces choses soient autant qu'il est possible rendues communes, lorsqu'elles concernent des amis (ὅτι δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παροιμίαν πάντα ὅτι μάλιστα κοινὰ τὰ φίλων ποιεῖσθαι) » (*République* IV 423 e7 – 424 a2)[8]. La formule n'a pas échappé à Adimante qui nourrit en effet le soupçon précédemment évoqué : « Tu as cru nous échapper en affirmant négligemment au sujet des femmes et des enfants qu'il était bien clair pour tout le monde qu'entre amis tout est commun (καὶ λήσειν οἰηθῆναι εἰπὼν αὐτὸ φαύλως, ὡς ἄρα περὶ γυναικῶν τε καὶ παίδων παντὶ δῆλον ὅτι κοινὰ τὰ φίλων ἔσται) » (*République* V 449 c3-5)[9]. Un tel principe général ne suffit pas : il faut encore, ajoute Adimante, rendre raison « du mode particulier qui serait celui de cette communauté (τίς ὁ τρόπος τῆς κοινωνίας) » (*République* V 449 c7-8)[10]. Voilà une formule très importante, qui nous rappelle que pour les Anciens, le commun se dit en effet de plusieurs façons[11]. Il

8 Nous traduisons. Sauf mention explicite (comme ici), toutes les traductions de Platon viennent du volume édité par L. Brisson (2008).

9 Traduction G. Leroux.

10 Nous traduisons.

11 La formule est de Porphyre, *Commentaire au traité des Catégories*, in Porphyre, Dexippus neoplatonicus, et Ammonius Alexandrinus Hermias, *Commentaria in Aristo-*

y a en effet plusieurs manières d'entendre cet adage, qui a de nombreux échos dans la littérature ancienne. Adimante, personnage nommé d'après le frère de Platon, a certainement reçu une éducation accomplie et connaît par conséquent les poèmes homériques sur le bout des doigts ; il peut par exemple avoir en tête le passage de l'*Odyssée* (IV 169-182), où Ménélas parle de la façon dont il aurait aimé vivre son amitié avec Ulysse : il aurait voulu lui offrir une cité du voisinage soumise à la loi de Sparte, la vider, lui construire une demeure pour y installer Ulysse avec ses biens, son fils et son peuple tout entier, de telle sorte que les deux amis auraient pu, dès lors, se fréquenter en se recevant l'un l'autre, sans que rien ne les sépare jamais dans l'affection et dans les joies (οὐδέ κεν ἥμεας ἄλλο / διέκρινεν φιλέοντέ τε τερπομένω τε) (*Odyssée* VI 178-179). Plutarque a commenté ces vers, en affirmant qu'ils signalent une conception de l'amitié qui n'est pas celle de la πολυφιλία, de l'amitié multiple et donc superficielle, mais d'une amitié « maintenue serrée » (καταπυκνοῦσα), dont on peut dire qu'elle « rassemble, unit et maintient uni (συνάγει καὶ συνίστησι καὶ συνέχει) » : citant à ce propos un vers d'Empédocle[12], Plutarque insiste en affirmant que « l'amitié en effet cherche à produire une telle unité et une telle coagulation (τοιαύτην γὰρ ἡ φιλία βούλεται ποιεῖν ἑνότητα καὶ σύμπηξιν) (Plutarque, *De amicorum multitudine*, 95 A 8 – B2)[13] ». L'unité et la coagulation découlent du partage et le favorisent en retour : Ménélas partage ses biens, parce qu'ils veut partager les joies que l'amitié procurera aux amis, au fil de leurs fréquentations, chez l'un et chez autre. Pourquoi l'amitié se nourrira-t-elle d'un tel partage ? On peut très simplement se souvenir que l'*Iliade* s'ouvre sur une vive querelle entre Achille et Agamemnon sur le partage du butin et les part de choix que les chefs s'attribuent. Offrir ses biens à son ami est une manière de placer cette relation au-delà des querelles que pourraient susciter la jalousie. On comprend la perplexité d'Adimante : est-ce selon une telle modalité que Socrate entend partager les biens entre gardiens, et plus particulièrement ceux qu'il vient de mentionner – les richesses, les maisons, les femmes et les enfants ? Il est fort douteux que Ménélas aie par exemple envisagé de partager Hélène et Pénélope avec Ulysse.

Un passage des *Lois* confirme la constance avec laquelle Platon tenait pourtant à qualifier le type de communauté des biens, des femmes et des

telem graeca, éd. par A. Busse, Berlin, G. Reimer, 1887, t. IV, 1, p. 62, l. 17-18. Sur la diversité des sens du commun à l'époque archaïque et classique, voir Macé (2014).

12 Il s'agit de celui que nous appelons le fr. 33 : ὡς δ' ὅτ' ὀπὸς γάλα λευκὸν ἐγόμφωσεν καὶ ἔδησε...(« Lorsque le suc cheville le lait blanc et le lie »).

13 Nous traduisons.

enfants envisagée dans la *République* en référence à cet adage. Il s'agit du fameux passage du début du livre V où l'Athénien décrit la meilleure de toutes les cités que l'on puisse avoir l'ambition de réaliser, un passage où les lecteurs de Platon ont l'habitude de reconnaître la cité de la *République*. Considérons-le précisément :

> Eh bien, tiennent la première place, la cité, la constitution et les lois les meilleures, où se réalise le plus possible pour toute la cité le vieux dicton qui veut que « vraiment tout est commun entre amis ». Dans cette situation, qu'elle existe maintenant quelque part ou qu'elle doive exister un jour, les femmes sont communes, les enfants sont communs, les richesses sont communes ; par tous les moyens, tout ce que l'on prétend avoir en propre a été partout retranché de la vie de tous les jours. On est parvenu, dans la mesure du possible, à faire ainsi que les yeux, les oreilles et les mains paraissent voir, entendre et agir en commun, à faire que tous à l'unisson émettent éloges aussi bien que blâmes, se réjouissent et s'affligent des mêmes choses ; et jamais personne qui donnerait aux lois qui assurent à la cité la plus grande unité possible n'assignera à la supériorité de la vertu une autre limite qui soit plus juste ou meilleure. Voilà donc quelle est cette sorte de cité. Que des dieux ou des enfants des dieux l'habitent à plusieurs, toujours est-il qu'ils passent leur vie dans la joie de s'y être établis. Dès lors, il ne faut pas regarder ailleurs pour trouver un modèle de constitution, mais il faut nous attacher à celle-là et chercher dans la mesure de nos possibilités celle qui lui ressemble le plus. (Platon, *Lois* V 739 b8-e2)[14]

Insistons sur les termes employés par l'Étranger : la meilleure cité (πόλις), dotée de la meilleure constitution (πολιτεία) et des meilleures lois (νόμοι) est celle dans laquelle se réalise, autant que possible, à travers « toute » la cité (κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα), l'adage de l'amitié « selon lequel les choses sont véritablement communes entre amis (ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων) ». Que signifie cette exigence de totalité ? Il s'agit d'embrasser les deux faces du monde social qu'est la cité, face publique (*koina, dêmosia*) et face privée (*idia*), et, plus précisément, de ne pas laisser cette dernière, avec l'ensemble des réalités sociales quelle comprend (possessions individuelles, familles et patrimoine familial, etc.), hors du principe du communauté ainsi érigé en norme constitutionnelle[15] : femmes, enfants et richesses deviennent communs. L'Athénien reconnaît le caractère volontariste d›une telle entreprise, consistant à tenter « par tous les moyens (πάσῃ μηχανῇ) » de faire en sorte que « ce que l'on appelle le propre (τὸ λεγόμενον ἴδιον) » soit « partout extirpé de la vie toute entière (πανταχόθεν ἐκ τοῦ βίου ἅπαν ἐξῄρηται)» – c'est de toute la vie, de tous ses aspects – propriétés, habi-

14 Traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau.

15 Sur le partage du public et du privé en Grèce ancienne et chez Platon en particulier voir Macé (2012, en particulier 14-16).

tudes, temps et lieux sociaux – que l'on doit retirer cette dimension individuelle qu'on appelle le « propre ». On reconnaît en effet le type de communauté demandé entre les gardiens de la République, celle qui a semblé si difficile à accepter, dès l'antiquité, comme en témoigne la critique nourrie qu'en fait Aristote dans au livre II de sa Politique. On retrouve le résultat escompté par une telle mise en commun, tel qu'il a été précisément décrit dans la République : le fait que désormais action et affections elles aussi soient communes, c›est-à-dire identiques[16]. Mais comment répondre à la question d'Adimante : selon quelles modalités précises, pratiques, toutes ces choses sont-elles mis en commun par les amis ?

Prenons pour nous inspirer l'usage de l'adage que Diogène Laërce attribue aux Pythagoriciens. Diogène affirme ainsi que selon Timée, Pythagore fut le premier à dire que « les choses sont communes entre amis » et que « l'amitié c'est l'égalité » (κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φιλίαν ἰσότητα) (Diogène Laërce, VIII 10, 5-7)[17]. Or Diogène donne à cette formule une illustration tout à fait précise : selon lui, les élèves de Pythagore, en venant progresser dans la sagesse auprès de ce dernier, « plaçaient leurs richesses en un seul lot (καὶ αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ κατετίθεντο τὰς οὐσίας εἰς ἓν) » (*ibidem*, l. 7). Une telle procédure renvoie assez nettement à l'une des formes de création du commun que les Anciens grecs connaissaient : l'institution d'une réserve collective par un groupe donné, par exemple un groupe de guerriers, qui peut servir à des distributions futures[18]. Mais cette version pythagoricienne semble altérer ce modèle sur un point particulier : les communs exclusifs se caractérisent par le fait qu'ils existent à côté des parts individuelles de chacun, comme une propriété « tierce » par rapport à celle des individus – c'est la raison pour laquelle ils sont vulnérables au risque de la prévarication ou de la « tragédie des communs », au sens du mécanisme qui porte les individus à augmenter la part de dépense ou de consommation portant sur la part commune plutôt que sur leur part propre[19]. Or le choix des disciples de Pythagore décrits par Diogène Laërce pourrait être une façon de pallier à de tels dysfonctionnements en adoptant une solution radicale : placer toutes leurs richesses en un pot commun sans conserver de part individuelle. C'est bien là le langage employé dans le passage des *Lois* : supprimer toute part propre. Pour ce qui est des habitations ou

16 Sur l'unité du sentiment comme but de la mise en commun des familles dans la *République*, voir Macé (2008, 26-32) et El Murr (2017, 81-91).

17 Voir la variante en VIII 33, 4 : « l'amitié est la juste concorde et l'égalité (φιλίαν τ'εἶναι ἐναρμόνιον ἰσότητα) ».

18 Pour une description de tels communs, que nous nommons exclusifs, parce qu'ils existent à côté des parts individuelles possédées par chacun, voir Macé (2014, 662-677).

19 Voir nos analyses sur ce point, Macé (2014, plus particulièrement 672-677).

des possessions que l'on pourrait garder dans son grenier, la *République* avait déjà précisé cela dans le cas des gardiens : « premièrement il ne peut y avoir, en aucune façon, aucune propriété individuelle (πρῶτον μὲν οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν), et, ensuite, aucune maison ni aucun grenier n'appartiendra à quiconque de telle sorte que chacun de ceux qui le souhaitent ne puisse y pénétrer (ἔπειτα οἴκησιν καὶ ταμιεῖον μηδενὶ εἶναι μηδὲν τοιοῦτον, εἰς ὃ οὐ πᾶς ὁ βουλόμενος εἴσεισι) (*République* III 416.d.4-7)[20]. La formule est ambiguë : n'y a-t-il plus du tout de propriété individuelle ou, s'il en reste, doit-on la laisser en libre accès tous[21] ? S'il reste des maisons ou des granges individuelles, il faudra imaginer alors que chacun puisse y entrer comme il souhaite et se servir selon ses besoins – besoins de toutes façons couverts par la rémunération versée par les autres citoyens, ni excessive, ni insuffisante, pour permettre de satisfaire les besoins sans créer d'excédent, en l'absence de toute possession propre d'or et d'argent et dans le contexte d'une prise de repas en commun (III 416e). Il semble ici tout de même que Socrate trouve dans l'absence d'usage privatif la preuve de l'absence d'appropriation individuelle. Les prescriptions du livre V semblent confirmer ce point, puisqu'il s'agit d'affirmer « que toutes les femmes soient communes à tous les hommes (τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων πάντων πάσας εἶναι κοινάς) et qu'aucune ne cohabite de manière privée avec aucun (ἰδίᾳ δὲ μηδενὶ μηδεμίαν συνοικεῖν) » (*République* V 457 c10-d.1) : l'absence de vie partagée témoigne de l'absence « d'appropriation ». Il n'y a donc pas d'époux ou d'épouses individuelles : ils deviennent tous un seul lot, et l'on pourra ainsi permettre aux guerriers les plus valeureux « une liberté plus généreuse de partager leur couche avec les femmes, de façon telle qu'en même temps, en vertu de ce prétexte, le plus grand nombre possible d'enfants soient conçus par la semence de tels hommes (καὶ ἀφθονεστέρα ἡ ἐξουσία τῆς τῶν γυναικῶν συγκοιμήσεως, ἵνα καὶ ἅμα μετὰ προφάσεως ὡς πλεῖστοι τῶν παίδων ἐκ τῶν τοιούτων σπείρωνται) » (*République* V 460 b2-5)[22]. L'organisation de mariages, fût-ce à des fins eugéniques (qui amènent donc à privilégier des unions particulières ciblées, des meilleurs naturels avec les meilleurs naturels, voir 459d-e), ne doit par conséquent pas laisser croire à une individualisation de ces relations, avec une épouse et un époux rentrant ensemble pour vivre sous un foyer commun. La vie collective assure ici le

20 Nous traduisons.

21 La deuxième option préfigurerait la solution aristotélicienne. Voir sur ce point l'utile distinction proposée par Giorgini (2016). Sur la question de savoir si vraiment Socrate interdit toute possession individuelle aux gardiens, et si Aristote ne se trompe pas sur ce point dans sa lecture de la *République*, voir Schütrumpf (2016, 133-135).

22 Traduction G. Leroux.

moyen de ne laisser aucun homme ou aucune femme devenir la part d'une autre ou d'une autre. De même les enfants, seront communs de la même manière, comme collectif ne souffrant pas d'individualisation. Ils sont élevés par la cité, en quelque sorte propriété de l'État, et ils cessent de pouvoir être identifiés par leurs parents : on les élève dans une partie de la cité et les nourrices officiant au service de la cité prennent soin que les mères n'aient pas le temps d'identifier les enfants (460c-d). Le régime identifié pour les maisons est donc étendu aux femmes et aux enfants : personne ne possède rien qui ne puisse être aussi bien à tout autre à tout moment. Les seuls règles qui régulent l'accès aux femmes et à la production d'enfants sont d'ordre eugéniques (n'importe qui n'enfante pas avec n'importe qui) mais n'assurent jamais la pérennité d'une individualisation des relations.

La mise en commun que l'on suppose propre aux amis se fait donc par création d'un lot collectif des choses mises en commun, dont le collectif jouit moyennant certaines règles, mais sans permettre l'existence de parts individuelles subsistantes à côté de la réserve commune. Nous sommes, en ce qui concerne les biens, femmes et enfants, face à un régime de communauté exclusive en modalité exclusive : le type de bien commun choisit est de nature exclusive (constitué comme un lot identifiable et séparé) et il est le seul autorisé (à l'exclusion de tout autre).

Cette figure de la mise en commun a un antécédent, bien plus certain que les pratiques de pythagoriciens qui sont moins bien attestées, à savoir celle qui a été explorée par la Praxagora d'Aristophane dans l'*Assemblée des femmes*, une pièce probablement écrite à la fin des années 390, quoiqu'il en soit avant la rédaction de la *République*. Praxagora propose d'établir la mise en commun des terres, des biens, des richesses et des époux, afin de faire disparaître inégalités, querelles et tribunaux, et créer les conditions d'un nouveau bonheur commun (Aristophane, *Assemblée des femmes*, v. 570-675)[23]. Comme Socrate, Praxagora en vient à devoir spécifier, pour faire face aux objections de son interlocuteur incrédule, comment se fera le choix des partenaires sexuels dans un tel contexte. Praxagora, pour répondre plus spécifiquement à l'objection selon laquelle tout le monde voudra coucher avec les mêmes, suggère que l'on ne puisse coucher avec les hommes et les femmes les plus séduisants qu'après avoir couché avec de plus laids et de plus vieux, cette disposition mettant un terme à la misère sexuelle éventuelle de ces derniers. Socrate reprend ainsi de manière générale pour ses gardiens le modèle aristophanien, en modifiant simplement les modalités d'accès à l'autre sexe en vue de favoriser le croisement

23 Voir les objectifs fixés par le chœur en 570-580. De manière générale voir Havlíček (2016, 62) et Bastin-Hammou (2012, 377-379).

des meilleurs naturels. Nous laisserons de côté l'effet de comédie que la reprise de la pièce aristophanienne devait créer chez le lecteur de Platon qui avait certainement eu le loisir de voir la pièce, pour simplement retenir l'ambition déployée par Socrate de produire par le commun exclusif la communauté des affections, dont nous savons par ailleurs qu'elle relève d'une autre forme du commun, ressemblant davantage à celle que nous allons maintenant explorer[24].

2. L'amitié civique dans la division des biens : la communauté inclusive des parts égales

Après avoir décrit la constitution première, en *Lois* V 739a-e, l'Athénien annonce, en 740a, que c'est précisément à ce communisme qu'il faut renoncer pour réaliser la « seconde cité », celle qui serait la seule envisageable pour le projet de colonie en Magnésie dont il est question dans ce dialogue.

> Eh bien, que nos colons se partagent d'abord la terre et les domaines (Νειμάσθων μὲν δὴ πρῶτον γῆν τε καὶ οἰκίας), et que le sol ne soit pas cultivé en commun (καὶ μὴ κοινῇ γεωργούντων), puisqu'une telle façon de faire dépasse trop, nous l'avons dit, des citoyens nés, élevés et éduqués comme le sont les nôtres (ἐπειδὴ τὸ τοιοῦτον μεῖζον ἢ κατὰ τὴν νῦν γένεσιν καὶ τροφὴν καὶ παίδευσιν εἴρηται). (Platon, *Lois* 739 e8 – 740 a2)[25]

Conformément à ce qui a été dit dans la *République*, il faut une éducation accomplie et une très haute vertu pour envisager comme allant de soi le type de mise en commun qui y est décrit pour les gardiens. Elle n'est pas adéquate pour des citoyens déjà formés dans d'autres cités, selon d'autres valeurs éducatives. Quelle sera donc la différence ? Il faut bien comprendre que le verbe νέμω entre ici en opposition avec l'adjectif κοινός (utilisé ici de manière adverbiale devant le verbe γεωργέω) : se partager la terre s'oppose au fait de la cultiver en commun, parce que pour la partager il faut commencer par la diviser en parts individuelles. Est-ce à dire que dans cette nouvelle cité il ne saurait y avoir de communauté, et donc, pas d'amitié non plus ? Nous allons voir que si la cité des *Lois* parvient à cette seconde position dans le classement proposé par l'Athénien, c'est bien qu'elle n'est pas non plus une cité où il n'existerait que des choses privées. Il nous faut comprendre comment du commun peut être produit à la faveur d'une di-

24 Sur le caractère inclusif de la communauté des sentiments, voir Macé (2014, 677-686).

25 Traduction L. Brisson – J.-F. Pradeau.

stribution de parts individuelles. Si les citoyens de Magnésie n'ont pas une vertu assez élevée pour cultiver ensemble une terre commune, il faudra au moins que la distribution des terres suive une certaines règle...

> Qu'ils s'inspirent du moins dans leur partage de la façon de voir que voici : il faut, doivent-ils estimer, que celui qui a tiré un lot déterminé (τὸν λαχόντα) le regarde comme la propriété commune de la cité dans son ensemble (τὴν λῆξιν ταύτην νομίζειν μὲν κοινὴν αὐτὴν τῆς πόλεως συμπάσης), et que, puisque la terre est leur patrie, chacun en prenne soin plus que des enfants le feraient d'une mère, d'autant plus que, étant une déesse, elle est la maîtresse des gens qui sont des mortels, et que chacun doit avoir les mêmes façons de voir concernant aussi bien les dieux que les démons du pays. (*Ibidem*, 740 a2 – 740 b1)[26]

De quelle propriété commune s'agit-il ici, alors qu'il s'agit de déterminer des lots individuels ? Une hypothèse est celle de la communauté créée par la distribution à part égale d'une même chose, que nous avons appelé « commun inclusif »[27]. Explorons-là. L'institution de ces « lots » joue un grand rôle dans l'établissement de l'égalité entre les citoyens, elle-même destinée à préserver leur concorde, c'est-à-dire leur amitié. Cette dimension est très clairement affirmée dans la manière dont ce thème est introduit. Le livre V des *Lois* commence par un préambule (726a1-734e2) ayant pour objet d'établir la finalité de toute législation, à savoir le fait de favoriser une forme de vie permettant à chacun d'honorer son âme en cultivant les vertus, et d'établir le fait que la vie vertueuse est la plus plaisante de toutes. Après quoi, nous dit-on, il faudrait entamer « l'air », c'est-à-dire tisser la cité elle-même, en croisant le fil et la trame, c'est-à-dire en attribuant les magistratures et en décrivant les lois que ceux-ci mettront en œuvre (734e3-735a6). Cette tâche est cependant interrompue par des considérations sur la nécessaire purification du « troupeau » avec lequel on entend faire une cité (735a7-736c4)[28]. On ne saurait, selon l'Athénien, constituer une cité atteinte de cette maladie naturelle que crée en elle l'inégalité des richesses et voit paraître en elle « tous ceux qui, en raison de leur indigence, se révèlent être prêts à suivre leurs meneurs pour marcher en armes contre les biens de ceux qui en possèdent (ὅσοι διὰ τὴν τῆς τροφῆς ἀπορίαν τοῖς ἡγεμόσιν ἐπὶ τὰ τῶν ἐχόντων μὴ ἔχοντες ἑτοίμους αὑτοὺς ἐνδείκνυνται παρεσκευακότες ἕπεσθαι) » (*Lois*, V 735 e6 – 736a1). De ce point de vue, l'Athénien se félicite que le projet de colonie en Magnésie, puisqu'il établit une cité nouvelle, puisse échapper « aux disputes redoutable et périlleuses

26 Traduction L. Brisson – J.-F. Pradeau légèrement modifiée pour expliciter la dimension de tirage au sort impliquée dans l›expression τὸν λαχόντα.

27 Voir Macé (2014, 677-683).

28 Sur cet enchaînement, voir nos analyses, Macé (2017, 107-108).

que suscitent la propriété foncière, la remise des dettes et le partage des terres (ὡς γῆς καὶ χρεῶν ἀποκοπῆς καὶ νομῆς πέρι δεινὴν καὶ ἐπικίνδυνον ἔριν) » (*ibidem*, 736.c.7-8), là où une cité ancienne ne peut qu'espérer trouver en elle de riches rénovateurs, pourvus de nombreux débiteurs et près à partager – comme un Ménélas prêt à donner une part des cités qu'il contrôle à un ami. Il n'y a pas de sauvergarde possible d'une cité si on laisse s'y développer les inimitiés (ἔχθρας, 737 b6 et b7) qui naissent de ces disputes. Et quand on la chance de partir d'une fondation nouvelle, il faut surtout éviter d'en produire « à l'occasion du partage des terres et des lieux de résidence » (διὰ τὴν διανομὴν τῆς γῆς τε καὶ οἰκήσεων) (*ibidem*, 737.b.7-8)[29].

Le propos aborde alors la question fr savoir « quel serait donc le mode de partage correct (Τίς οὖν δὴ τρόπος ἂν εἴη τῆς ὀρθῆς διανομῆς;) » (*ibidem*, 737.c.1), avec une précision qui aurait plu à Adimante. Ce qui est décrit alors (737c1-738e8), c'est la fameuse distribution des 5040 lots de terre à chacune des familles arrivant. On a décrit les vertus de ce chiffre, le nombre de ses diviseurs, qui permettent une mobilisation facile de la population, selon les besoins institutionnels ou militaires[30]. Mais il faut répondre à la question de savoir pourquoi une telle distribution est susceptible de maintenir l'amitié au sein de la cité. Or c'est précisément ce que s'emploie à faire l'Athénien. Une fois décrite la division du territoire en 5040 et l'assignation d'un dieu à chacune, il marque un temps d'arrêt, pour affirmer que le régime que l'on est en train de décrire « pourrait bien occuper le deuxième rang par rapport à ce qui est le mieux » (*ibidem*, 739.a.4-5). Et c'est alors qu'il procède à la description de la première cité, avec sa conformité à l'adage selon lequel tout est commun entre amis, avant de revenir à la deuxième, selon les termes que nous avons cités. Or le développement qui suit marque très nettement que le principal souci de l'Athénien est d'assurer la pérennité de cette distribution : on passe en effet en revue toutes les mesures nécessaires « pour que cet état de choses subsiste à jamais dans la même condition (ὅπως δ᾽ ἂν ταῦτα εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον οὕτως ἔχοντα ὑπάρχῃ) » (*ibidem*, 740.b.1-2)[31]. Il faut que le nombre de 5040 ne diminue ni ne baisse, ce pour quoi une série impressionnante de mesures sont envisagées, de différents ordres. Il y a pour commencer ce que l'on pourrait appeler la politique, inédite en Grèce ancienne[32], de

29 Sur ce développement voir nos analyses, Macé (2017, 117-119).

30 Voir Pradeau (2000, 34) et Macé (2018).

31 Voir le chapitre que Marcel Piérart consacre à la « Permanence du nombre des foyers », Piérart (2008, 56-59).

32 J.-F. Pradeau rappelle ce point en soulignant que cette façon de s'opposer à la

l'héritier mâle unique (740b6-c5), avec la conséquence que les filles sont mariées aux héritiers d'autres familles et les garçons surnuméraires donnés aux familles sans héritier. Si ces premières mesures s'avéraient insuffisantes, on envisage d'agir sur la démographie, par la politique de natalité ou inversement par la restriction des naissances (740d5-e1). Si les déséquilibres démographiques s'avèrent extrêmes, on envisagera d'influer sur les flux migratoires, entrants ou sortants (740e5-741a5). Dans ce dernier cas, on pourra du reste faire usage de « l'antique expédient » déjà évoqué en cas de risque de sédition, à savoir celui de « l'émigration pour fonder des colonies ». Or notons la formule employée pour décrire celle-ci : « des amis quittant des amis, en aussi grand nombre qu'il paraîtra nécessaire (φίλη γιγνομένη παρὰ φίλων, ὧν ἂν ἐπιτήδειον εἶναι δοκῇ) » (*ibidem*, 740 e7-8). On ne recourt pas à l'envoi d'une partie de la population vers une nouvelle colonie pour éloigner ceux qui s'apprêtent à prendre les armes contre leurs concitoyens, mais pour préserver un nombre exact de foyers dans un contexte de natalité trop élevée, résultant d'un excès d'amour mutuel entre maris et femmes, comme le décrit élégamment l'Athénien. Si ce sont des amis que l'on sépare alors des amis, c'est aussi parce que le nombre que leur départ préserve, est celui qui garantit l'amitié.

C'est en effet une chose qui va s'expliciter au fil des pages : conserver le fameux nombre n'a pas de plus haut but que de préserver l'amitié entre citoyens, amitié dont la condition est l'égalité. Le développement se termine en effet en évoquant les principes que devront en ces matières garder en vue les gouvernants : « ne cessez pas de suivre la nature en honorant la conformité, l'égalité, l'identité, l'accord aussi bien dans le nombre qu'en toute autre propriété apte à produire des effets qui sont beaux et bons (τὴν ὁμοιότητα καὶ ἰσότητα καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ ὁμολογούμενον τιμῶντες κατὰ φύσιν μὴ ἀνίετε κατά τε ἀριθμὸν καὶ πᾶσαν δύναμιν τὴν τῶν καλῶν κἀγαθῶν πραγμάτων) » (*ibidem*, 741 a7-b1), et ajoute-t-on, « commencez par garder, tout au long de la vie, le nombre choisi (τὸν ἀριθμὸν μὲν πρῶτον διὰ βίου παντὸς φυλάξατε τὸν εἰρημένον) » (*ibidem*, 741 b1-3)[33]. Préserver ce nombre, c'est tout simplement préserver la coïncidence entre le nombre de cellules familiales et le nombre des lots originels, égaux en fertilité (V 745 a-d) : l'égalité de la dotation initiale est conservée par le maintien du nombre initial des récipiendaires. C'est bien ce souci qui se prolonge dans les mesures immédiatement invoquées d'interdiction des cessions, qui amoindriraient les possessions des uns au

pratique grecque de partage de l'héritage entre héritiers mâles marque l'importance du principe d'indivisibilité du lot, voir Pradeau (2000, 35-36, n. 42).

33 Nous traduisons.

bénéfice de celles des autres, allant ainsi à l'encontre « du sort qui a fait le partage et qui est un dieu (ὁ νείμας κλῆρος ὢν θεὸς) » (*ibidem*, 741 b5). Le rappel du rôle du sort est aussi celui de l'égalité dont il est le divin pourvoyeur : on rappelle à cette occasion que l'on ne peut ne peut participer à la distribution que si l'on a admis au préalable que « que la terre est consacrée à tous les dieux (ὡς πρῶτον μὲν τῆς γῆς ἱερᾶς οὔσης τῶν πάντων θεῶν) » (741 c1-2), puisque que chaque portion a été assignée à un dieu. On rappelle cette dimension sacrée pour interdire la cession et menacer de peines proportionnelles ceux qui s'aventureraient sur ce terrain. C'est à ce point que l'on commence à comprendre les formules qui seront bientôt employées et qui stipulent que la cité reste propriétaire, y compris à titre « privé » de ces lopins. Il s'agit simplement du fait que les individus ne sont pas en droit de les acheter ou les vendre car ces lots ne leur « appartiennent » pas, au sens le plus littéral du terme, celui qui rend maître de vendre comme on l'entend. La publication des informations relatives à ces lots (741c6-d4)[34] en est aussi le signe. On conclut que tout cela rend impossible « l'enrichissement important », et on conclut par l'interdiction de posséder or ou argent (741e-742a). On réaffirme enfin que tout cela vise à rendre les citoyens heureux et « à les rendre le plus possibles amis (ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις φίλοι) » (743.c.5-6). Les règles qui s'imposent à qui reçoit le lot sont rappelées en 744b avec l'insistance supplémentaire qu'il serait beau que chacun fût arrivé avec « une égalité de biens ». Comme ce n'est pas le cas et qu'il a fallu instituer quatre classes de citoyens en fonction de cette richesse préalable[35], on établit aussi des règles qui permettront de limiter cet écart à quatre fois la valeur du lot initial (744d-745a). Ainsi le lot initial reste la mesure de l'enrichissement de chacun, tout comme il reste, de manière plus générale, la mesure de la place intangible de chacun dans la cité[36]. Chaque foyer, grâce au contrôle de la population, garde la même part fondamentale de la cité : or, comme le rappelle Poséidon en évoquant le partage de l'univers entre Zeus, Hadès et lui-même, être égal en part (*isomoros*), c'est être égal en dignité (*isotimos*) (*Iliade*, XV, 186 et 209). Les citoyens, à travers l'égale part reçue, contemplent leur égalité fondamentale et la communauté d'égaux qu'elle fonde. C'est là le fondement d'une forme du commun qui naît de l'égalité des parts au sein d'un collectif, communauté dont une illustration, dans les *Lois*, est le mur qui

34 Voir Bertrand (1999, 137-138).

35 Sur l'institution de ces classes, voir Saunders (1961) et Pradeau (2000, 30, notamment le tableau).

36 Voyez la façon dont J.-F. Pradeau rapproche ces passages sur les lots de la métrétique du *Philèbe*, Pradeau (2000, 32-33).

protège la ville et qui n'est jamais que la somme des maisons individuelles que chacun défend[37]. Il s'agit d'une communauté dont la modalité ressemble à celle, inclusive elle aussi, des affections partagées.

Mais il y a plus : la conjonction de l'égalité des parts avec leur caractère incessible transforme la nature de cette communauté, pour lui donner un tour politique plus affirmé. Au livre IX, lorsqu'au sein du code civil et pénal que constitue ce livre, l'Athénien doit aborder la question de ce que l'on fera d'un lot laissé vacant par quelqu'un disparaît sans héritier (éventuellement après un condamnation à mort), le principe suivant est énoncé :

> Aucune de ces cinq mille quarante maisons n'est la propriété privée de celui qui l'habite non plus que celle de l'ensemble de sa famille, dans la mesure où elle est, à titre public aussi bien que privé, la propriété de la cité (ὡς τῆς πόλεως δημόσιός τε καὶ ἴδιος). Dès lors, la cité doit faire de son mieux pour garder ses propriétés aussi sacrées et heureuses que possible (τοὺς αὑτῆς οἴκους ὡς ὁσιωτάτους τε καὶ εὐτυχεστάτους κεκτῆσθαι κατὰ δύναμιν). (*Lois*, IV, 877d6-e2)

On a justement suggéré que les habitants ne sont au fond que les gérants des domaines qu'ils ont reçu[38]. Ce que l'usage du couple δημόσιός τε καὶ ἴδιος implique, c'est d'une part qu'à la différence du monde social des gardiens de la *République*, les deux sphères privées et publiques existent ici pour les citoyens de Magnésie : il y a bien une sphère publique proprement dite – l'ensemble des conseils et magistratures décrites dans les *Lois* – , et une sphère privée à laquelle chacun retourne après avoir accompli son service à la cité et pris son repas en commun avec ses pairs. L'époux et l'épouse retournent à leur domaine, où ils retrouvent leurs enfants, leurs esclaves et le patrimoine dont ils prennent soin, génération après génération. Néanmoins, c'est la cité qui est le véritable propriétaire de ce dont ils jouissent en privé, comme le rappellent tout simplement les règles qui leur interdisent de céder ou diviser cette part de territoire reçue par les premiers colons dont ils descendent. La cité est donc à la fois le propriétaire public, l'opérateur de la division initiale du territoire de la cité et de la distribution égale, par le sort ; elle est aussi le propriétaire privé, garant du maintien du nombre d'occupants, de la valeur des biens possédés par ceux-ci et des transmissions de patrimoine, seule habilitée en dernière instance à céder ces lots qu'elle a consacrés aux dieux. En conservant la part individuelle qu'elle a distribué également à chacun – égalité dont le sort est garant[39]

37 Voir *Lois* VI, 779a8-b7 et Macé (2014, 686).

38 Voir Pradeau (2000, 31, n. 26).

39 Sur la valeur du tirage au sort comme fondement de l'égalité citoyenne dans les *Lois*, voir Macé (2018).

– elle réhausse en retour la participation privée au territoire national en une forme de service public. Occupant chacun des lots reçus, les citoyens des *Lois* prennent soin d'une partie du territoire national, ils sont chacun une pierre de l'édifice commun, et la jouissance encadrée qu'ils ont de leur espace individuel les élève en conservateurs du bien public. Ce qui est important ici, c'est la conscience que ce que chacun fait de ce qu'il a reçu en propre est aussi sa manière de contribuer à la communauté. L'horizon commun est donc double ici : il est celui de la communauté inclusive crée par le fait d'avoir part égal à la distribution d'une même chose ; il est celui de la communauté publique, communauté exclusive qui se dessine à côté des parts individuelles et s'annonce ici de manière originale sous la somme des parts individuelles attribuées à chacun – c'est de la cité comme entité supérieure au sort de chacun que chacun se révèle aussi le serviteur à travers le soin porté à son lot. L'originalité du communisme des *Lois* est donc de parvenir à recréer l'horizon d'égalité et de communauté civique sur le fondement d'une division originelle des parts, par la stricte égalité imposée à celle-ci et par l'intégration du lot de chacun au patrimoine public. On comprend à quel point cette cité est encore à part de toutes les autres, se classant deuxième derrière la plus exigeante des cités, celle qui avait aboli la propriété individuelle. Cette fois-ci, sphère privée et sphère publique co-existent, mais elles appartiennent en dernière instance toutes deux à la cité. On imagine que la troisième cité évoquée, celle qui suivrait les deux premières, serait celle où il y aurait véritablement un espace pour la propriété privée et l'enrichissement personnel, au-delà des limites strictes qui lui sont imposées dans les *Lois*.

Revenons pour conclure sur le fameux proverbe sur l'amitié. Observons l'usage qui en est fait dans le *Lysis*.

> Chose certaine, repris-je, je ne vous demanderai pas lequel de vous deux est le plus riche (πλουσιώτερος), car vous êtes amis (φίλω γάρ ἐστον), n'est-ce pas ?
>
> – Parfaitement, répondirent-ils.
>
> – On dit qu'entre amis tout est commun (Οὐκοῦν κοινὰ τά γε φίλων λέγεται), de sorte que vous ne vous distinguez en rien sous ce rapport (ὥστε τούτῳ γε οὐδὲν διοίσετον), si du moins ce que vous dites de votre amitié est vrai (εἴπερ ἀληθῆ περὶ τῆς φιλίας λέγετον). (*Lysis* 207.c.7-11)[40]

Cet usage du fameux adage nous semble pouvoir être adapté aux deux cités que nous avons évoquée et pas seulement à celle de la *République*,

40 Traduction L.-A. Dorion (2004).

même s'il est vrai que Platon n'emploie cet adage qu'à propos de celle-ci. Dans les *Lois* aussi les citoyens ne se distingueront pas sous le rapport de la richesse, en tout cas eu égard au lot initial, et dans une mesure seulement réduite eu égard à leurs biens (bien plus réduite que la différence qu'il resterait entre le roi de Sparte et un Ulysse à qui l'on aurait offert l'une des villes vassales de Sparte) ; rappelons en outre qu'ils n'auront pas plus que les gardiens de la *République* le droit de manier l'or et l'argent. Et ils seront précisément amis parce qu'ils sont unis par une communauté : celle d'avoir reçu la totalité du territoire national en commun. Comme le dirait Porphyre, en distinguant toutes les façons dont se dit le commun, est aussi appelé commun « ce qui est divisible en parties (τὸ εἰς μέρη διαιρετὸν), comme le pain et le vin, si c'est une seule et même chose qui appartient à ceux qui se la répartissent (εἰ εἷς εἴη τῶν διαιρούντων) » (Porphyre, 2008, p. 115). La terre de Magnésie est un commun de ce type, partagé entre tous les amis que seront les citoyens de cette cité. Les deux formes du commun, par unification de toutes les ressources en un seul lot ou par division de celles-ci en lots égaux et incessibles, nous permettent ainsi de reconnaître les deux cités de la *République* et des *Lois* comme deux modalité de réalisation d'un communisme que Platon associait à l'idéal de l'amitié, et par conséquent comme deux modalités de réalisation de l'unité du Bien dans la réalité mouvante des collectivités humaines.

Bibliographie

Bastin-Hammou, M. (2012), Aristophane, in Macé, A. (éd.), Choses privées et chose publique en Grèce an-cienne. Genèse et structure d'un système de classification, Grenoble : Million, 367-379.

Bertrand, J.-M. (1999), De l'écriture à l'oralité : lectures des Lois de Platon, Paris : Publications de la Sor-bonne.

Brisson, L. (dir.) (2008), Platon. Oeuvres complètes, Paris : Flammarion.

Cousin, V. (2007), Platon, Mauve, Ch., Narcy, M., et al. (éds.), Paris : Vrin.

El Murr, D. (2012), L'amitié (philia) dans le système social de la Républiqu-e, « Revue Philosophique de Louvain », 110, 4 : 587604.

El Murr, D. (2014), Philia in Plato, in Stern-Gillet, S., Gunter, S.J. et Gary, M. (éds.), Ancient and Medi-eval Concepts of Friendship, Albany : SUNY Press, 334.

El Murr, D. (2017), Hiérarchie et communauté : l'amitié et l'unité de la cité idéale de la République, « Philo-sophie Antique », 17 : 73–100.

Fraisse, J.-C. (1974), Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique, Paris : Vrin.

Giorgini, G. (2016), Everything is in common or everything is used in common ?, in Jinek, J. and Konrádová, V. (eds.), 176–192.

Havlíček, A. (2016), Koina ta tôn philôn in Platons Politeia, in Jinek, J. et Konrádová, V. (éds.), For Friends, all is shared. Friendship and Politics in Ancient Greek Thought, Prague : OIKOUMENH, 6073.

Jinek, J. and Konrádová, V. (eds.) (2016), For Friends, all is shared. Friendship and Politics in Ancient Greek Thought, Prague : OIKOUMENH.

Lisi, F. (2013) ¿Modelo, proyecto o utopia?. La posición de la República en el pensamiento politico de Platón, in Nōtomi, N. and Brisson, L. (eds.), Dialogues on Plato's « Politeia » (Republic): selected papers from the Ninth « Symposium platonicum », Sankt Augustin : Akademia, 95103.

Macé, A. (2006), Platon, philosophie de l'agir et du pâtir, Sankt Augustin : Akademia.

Macé, A. (2008), Les Affections sociales : l'édification platonicienne de la philosophie politique comme partie de la science de la nature, in Brahami, F. (éd.), Les affections sociales, Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 1153.

Macé, A. (éd.) (2012), Choses privées et chose publique en Grèce ancienne. Genèse et structure d'un système de classification, Grenoble : Millon.

Macé, A. (2014), Deux formes du commun en Grèce ancienne, « Les Annales. Histoire, Sciences Sociales », 69, 3 : 659688.

Macé, A. (2017), Purifications et distributions sociales. Platon et le pastorat politique, «Philosophie An-tique», 17 : 101123.

Macé, A. (2018), Platon, le tirage au sort au fondement de la communauté politique, in Syntomer, Y. et Raba-tel, L. (éds.), Tirage au sort et Démocratie, Paris : La Découverte (in pubblicazione).

Piérart, M. (2008), Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des Lois, 2nde, Paris : Les Belles Lettres.

Platon (2004), Charmide, Lysis, Dorion, L.-A. (éd.), Paris : GF-Flammarion.

Porphyre (1887), Dexippus neoplatonicus et Ammonius Alexandrinus Hermias, dans Busse, A. (éd.), Com-mentaria in Aristotelem graeca, Berlin : G. Reimer, IV, 1, 62, 17-18.

Porphyre (2008), Commentaire aux « Catégories » d'Aristote, Bodéüs, R. (éd.), Paris : Vrin.

Pradeau, J.-F. (2000), Sur les « lots » de la cité des Lois. Remarques sur l'institution des KLHROI, «Cahiers du Centre G. Glotz», 11 : 2536.
Saunders, T. J. (1961), The Property Classes and the Value of the KLHROS in Plato's Laws, « Eranos », 59 : 2939.
Schütrumpf, E. (2016), "Being Common for Use as among friends". Aristotle on the Advantages of Private Property, in Jinek, J. and Konrádová, V. (eds.), 131–156.

Le tre amicizie di Aristotele

Diego Zucca

Abstract: In this paper I present and discuss the Aristotelian theory of friendship. I mainly focus on the philosophical core of the theory, especially on the idea that there are three types of friendship (one based on the good, one based on the useful, one based on the pleasant). In presenting and discussing the theory: a) I concentrate on Aristotle's *method of inquiry*, namely, on his attempt to do justice of *phainomena* (such as common behaviours, shared- and notable opinions, ordinary intuitions, linguistic ascriptive practices) through a rational reconstruction which brings us to a cognitive condition of "reflective equilibrium". b) I show the systematic dependence of Aristotle's inquiry on Plato's *Lysis* as a dialectical-polemical target, i.e. I show that the very same "Three Friendships Thesis" is ultimately aimed at solving the philosophical puzzles raised by Plato's *Lysis*.

Keywords: Aristotele, amicizia, etica, bene, felicità

1. Metodo e obbiettivo polemico dell'indagine aristotelica

In questo contributo intendo concentrarmi su alcuni aspetti della teoria aristotelica dell'amicizia: il metodo di indagine attraverso cui è articolata e acquisita, e il suo significato dialettico e teorico.

Il processo conoscitivo, per Aristotele, è una transizione da ciò che è "primo per noi" a ciò che è "primo *per sé*"[1], e l'indagine sull'amicizia non fa eccezione. Il "primo per noi" contempla la nostra *esperienza* della cosa intesa in senso ampio, tale da includere: le prassi linguistiche e ascrittive diffuse (quando *diciamo*, tipicamente, qualcuno «amico» di qualcun altro?)[2], le opinioni notevoli (ἔνδοξα) condivise da tutti o dai più o dai sapienti o

Università di Sassari (dizucca@uniss.it)

1 Cfr. *Phys.* I 1: la conoscenza procede da ciò che è più prossimo e più conoscibile per noi, a ciò che è primo *per sé* o per natura; se tale "risalita" verso i principi a partire da ciò che ci è immediatamente più vicino è il metodo della fisica, *a fortiori* esso si applica all'ambito etico, che è ambito segnatamente umano: cfr. *Et. Nic.* I 2, 1095a31-b4, ma anche *De An*. II 2, 413a11-17 e *Met*. VII 3, 1029a35-b12. Sul valore epistemologico di questa differenza, resta decisivo Ruggiu (1965).

2 Sul rapporto costitutivo fra primo-per-noi e il linguaggio, cfr. Wieland (1993).

da alcuni di essi[3], i *topoi* o luoghi comuni consegnati dalla tradizione, i fenomeni intesi come "fatti della vita", ovverosia le ordinarie prassi umane, i comportamenti concreti implicati nelle relazioni di amicizia[4]. Si tratta di un materiale eterogeneo, variegato, opaco, bisognoso di sintesi e di articolazione concettuale: il suo trattamento dialettico preliminare sarà orientato anzitutto a evidenziare le contraddizioni che tale materiale ospita, per poi cercare di superarle entro una sintesi superiore la quale, attraverso una teorizzazione positiva – materiata di distinzioni semantiche e concettuali, argomenti, definizioni – ne salvi gli elementi genuini nella misura del possibile, mostri l'apparenza delle contraddizioni, e produca così una sorta di "equilibrio riflettuto" fra il "primo per noi", da cui pure si sono prese le mosse, e il "primo per sé", punto d'arrivo dell'indagine. Una buona teoria dovrà fare giustizia dei caratteri manifesti dell'oggetto, renderli cioè intellegibili e inferibili[5]; invece una teoria che *negasse* questi caratteri, sarebbe *ipso facto* una teoria deficitaria, insoddisfacente: non ci riconcilierebbe coi φαινόμενα, che pure sono il suo originario *explanandum*.

Questa cifra metodologica va tenuta presente, se si vuole apprezzare in modo non superficiale la trattazione aristotelica dell'amicizia nelle due *Etiche*. Perciò è opportuno partire non da Aristotele, bensì dall'orizzonte teorico-culturale cui egli si rapporta dialetticamente, nonché dai suoi obbiettivi polemici. Il significato ordinario di «φιλία» ha un'estensione ben più ampia della nostra nozione di «amicizia»: oltre all'amicizia propriamente intesa, può denotare anche l'alleanza politica[6], la vasta gamma dei rapporti sociali, dalle relazioni parentali e matrimoniali a quelle commerciali, quelle cameratistiche, quelle amorose ed erotiche; insomma, qualunque interazione umana positiva e non ostile, fra individui o fra gruppi – ma anche fra uomini e dei[7] – è denotabile come φιλία. Nella caratterizzazione preliminare che ne offre, Aristotele attinge ai grandi

3 Cfr. *Top*. I 1, 100 b 21-23; intendo questa definizione di ἔνδοξον come una disgiunzione inclusiva: se un'opinione è condivisa *almeno* da uno degli insiemi indicati (tutti, i più, i sapienti, qualcuno di essi), è un ἔνδοξον, e ciò che lo rende tale può essere quantitativo, o qualitativo, o entrambi: per esempio, se è condiviso da tutti, lo sarà anche dai sapienti.

4 Sulla intima connessione fra δοκοῦντα, λεγόμενα e φαινόμενα, cfr. Owen (1967), Nussbaum (1986b).

5 Cfr. *De An*. I 1, 402b 16-403a8.

6 Cfr. Herod. III 82, 35 e Tucid. I 137, 4, in cui si trova l'endiadi «συμμαχίᾳ καὶ φιλία».

7 Nei poemi omerici non vi è il termine φιλία – le prime occorrenze si trovano in Teognide (Teog. I, 31-38, 53-60, 323-28) – ma termini analoghi come φιλότης, φίλος sono utilizzati sia a proposito del rapporto fra uomini che di quello fra uomini e dèi. Sulla φιλία nel mondo antico, cfr. Pizzolato (1993), Fraisse (1974).

modelli omerico ed esiodeo, così come ai Sette Savi, ai tragici, nonché al sapere filosofico dei predecessori (Empedocle, Eraclito, etc.); ma il punto di riferimento dialettico che, sottotraccia, orienta l'intera trattazione, è il *Liside* platonico, la prima indagine filosofica sistematica dedicata alla φιλία[8], nelle cui note aporie sono peraltro condensate e portate a tematizzazione le contraddizioni insite nelle istanze della tradizione pre-filosofica globalmente intesa. Il *Liside* dunque, fra gli ἔνδοξα e i λεγόμενα, riveste un ruolo dialettico-polemico primario, anche se non se ne fa alcun riferimento esplicito. È impossibile in questa sede tentarne anche solo una cursoria sintesi, ma è necessario individuare perlomeno quelle aporie di fondo intorno alla φιλία che Aristotele riprende in maniera puntuale[9].

Una importante aporia (210e-213c), radicata nella dicotomia attivo/passivo, è articolata intorno alla questione: *chi* dei due, in una relazione amicale, è l'amico? Chi *ama* o chi è amato[10]? Si sonda tutto lo spazio logico delle possibilità, producendo esiti paradossali (di qui, appunto, lo status di aporia): se 1) è chi ama, ad essere amico di chi è amato, allora nel caso che chi è amato odiasse chi lo ama, uno sarebbe amico di chi lo odia! 2) se è chi è amato, ad essere amico, sarà anche il caso che chi è odiato è nemico, dunque se qualcuno ama qualcuno che lo odia, allora sarà nemico di un suo amico! 3) se sono amici o chi ama o chi è amato, indifferentemente, resta fermo che uno potrebbe essere amico di chi lo odia 4) se sono amici necessariamente entrambi, allora non potremmo essere "amici" di entità che non ci amano, come la scienza, o il vino, o i cavalli. L'aporia presuppone l'ampia estensione semantica di φιλία e di φίλος, che da un lato può avere significato passivo (esser caro a qualcuno), attivo (essere amico di) o reciproco[11], dall'altro come prefisso (φίλο-) può comporre termini denotanti amore, passione o apprezzamento per

8 Nel *Fedro* platonico (228a-e), Socrate confuta un discorso di Lisia sulla φιλία, che Fedro custodiva sotto il mantello: quindi è verosimile che anche prima della data di composizione del *Liside* la φιλία fosse importante oggetto di dibattito e di riflessione critica. Del resto Giamblico (*De Pythagorica Vita*, 229-30) e Diogene Laerzio (*Vitae Philosophorum*, VIII, 10) attribuiscono già a Pitagora la prima trattazione filosofica sulla φιλία.

9 Anche il *Fedro* e il *Simposio* si occupano lungamente della φιλία - l'eros è una forma della φιλία, per Platone quella più significativa – ma, come cercherò di mostrare, l'indagine aristotelica dipende sistematicamente dal *Liside*: per così dire, essa articola una differente risposta a quelle aporie, rispetto a quella che propone Platone nel *Simposio* e nel *Fedro*.

10 Meglio: se qualcuno sia amico di qualcun altro in quanto ami o, piuttosto, in quanto sia amato.

11 φίλος + dativo significa "caro a qualcuno", φίλος + genitivo indica colui a cui qualcuno è caro, due individui sono φίλοι, quando sono l'uno "caro" all'altro.

entità impersonali, che non reciprocano. Ma l'aporia è filosofica, non meramente linguistica[12].

Una seconda aporia (213d-223b) muove dalla questione se l'amicizia si dia fra *simili* o fra *dissimili*. Se 1) si dà fra *simili*, allora anche i malvagi sarebbero amici, ma fra malvagi non si dà vera amicizia (assunzione qui data per vera)[13]; 2) se si dà non fra simili *simpliciter* ma fra simili nell'esser *buoni*, sorge il problema di come il buono – il quale basta a se stesso[14] – possa trarre utilità da un altro buono, e viceversa, quando si era precedentemente stabilito che nessun amico è inutile all'amico (210c6-8); 3) se si dà fra dissimili *contrari*, come povero/ricco, sapiente/ignorante etc., allora, daccapo, l'amico sarà amico del nemico, il malvagio del buono etc.: amico/nemico e malvagio/buono sono contrari; 4) forse si dà fra certi dissimili *non* contrari: chi è intermedio fra buono e cattivo può amare il buono in virtù della presenza in sé di un "male", cioè della privazione di bene di cui è conscio e che lo rende intermedio[15]; così l'amicizia diventa un caso particolare del *desiderio*[16], volto strutturalmente a ciò di cui si è privi. Ma anche qui si ricadrebbe nel caso 1) della Prima aporia: pare che l'amare unidirezionale e non reciprocato non sia sufficiente all'amicizia, inoltre il buono sarebbe amato senza amare a sua volta (infatti l'altro gli è inutile giacché egli ha già il bene presso di sé).

A questo punto viene introdotta l'idea che, se noi cerchiamo nell'amico il bene ma nessun amico può avere il bene pienamente presso di sé, allora ciò che cerchiamo negli amici è il «Primo Amico», qualcosa che trascende sia noi che gli amici stessi, di cui questi ultimi sono apparenze (εἰδώλα)[17].

12 Alcuni interpreti leggono il *Liside* come un esercizio dialettico, filosoficamente debole [Versenyi (1975)] o più retorico-sofistico che filosofico [Bordt (1988)], o dal significato prolettico-introduttivo rispetto ai maturi *Simposio* e *Fedro* [Kahn (1996), ma già Gomperz (2013), *Auslage* 5, e Willamovitz (1959)]; benché questi due capolavori successivi ne possano a buon diritto adombrare il valore intrinseco, tuttavia i temi sollevati dal *Liside* sono nodi aporetici sostanziali, e non deve fuorviare il fatto che Socrate mutui il linguaggio e lo stile argomentativo dal tipo di interlocutore che affronta (per esempio, "facendo" il sofista col sofista Menesseno, e così via). Per una interpretazione non riduttiva del *Liside* e del suo valore speculativo, è illuminante Trabattoni 2004.

13 Un altro *topos* tradizionale – per cui la vera amicizia è fra ἀγαθοί – ricorrente in Platone: per restare all'esempio più noto, in *Resp*. I, 351a-e Socrate replica a Trasimaco che fra malvagi e ingiusti non può esserci alcuna cooperazione né amicizia; era comunque un tema essenziale per Socrate (cfr. Senofonte, *Mem*., 2.6 1-7).

14 Sull'ascendenza omerica di questo *topos* tradizionale, e sulla sua importanza per Aristotele (cfr. *infra*), cfr. Adkins (1963).

15 La coscienza del male come tale è sintomo del fatto che il male è relativo e non assoluto.

16 Qui nel *Liside* si tratta di ἐπιθυμία (es. 217c).

17 Tralascio qui la questione della possibile identificazione del Primo Amico col Bene: ciò che rileva, qui, è il fatto che esso trascenda gli amici concreti, i quali sono tali

Le relazioni amicali sono da ultimo orientate verso qualcosa che trascende entrambi i relati, secondo una dinamica "ascensionale" segnatamente platonica: ma così l'amico in carne e ossa parrebbe ridotto a mero luogo di transito di una tensione desiderante che ascende in direzione di un assoluto ideale. Riesaminando poi la relazione "orizzontale", si introduce la nozione di «affine» (οἰκεῖος): forse la φιλία è rapporto col simile in quanto affine, o familiare; ma l'affinità pare essere reciproca (se A è affine a B, B è affine ad A), dunque il buono risulta inservibile a chi è *già* affine al buono; inoltre, sono affini anche i malvagi.

Anche se la trattazione appare un poco schematica e talora verbalistica, essa tocca problemi speculativi genuini. Come ci si aspetta da un dialogo "socratico" di Platone, le aporie non trovano uno scioglimento, se non la paradossale acquisizione che né amanti né amati, né simili né dissimili né contrari, né affini, né buoni, possono essere amici[18]! Teniamo dunque a mente questi nodi problematici.

2. La tassonomia delle amicizie e il suo significato

L'amicizia è studiata nel libro VII dell'*Etica Eudemia* (EE), e nei libri VIII-IX dell'*Etica Nicomachea* (EN)[19]. *Etica Eudemia* VII è più logica e astratta, mentre *Etica Nicomachea* VIII-IX è più orientata a salvare i fenomeni, è più empirica e inclusiva: per cogliere i nuclei teorici di fondo, è sensato muovere dalla prima, e valutare criticamente quando e perché la seconda propone integrazioni o discostamenti teorici da quella. Sia la *Eudemia* precedente alla *Nicomachea* o meno[20], in essa appare più nitidamente come la trattazione aristotelica costituisca una sorta di virtuale controcanto filosofico del *Liside* platonico[21].

EE VII introduce il soggetto come specialmente degno di essere indagato: gli ἔνδοξα universalmente diffusi pongono la φιλία come il fine stesso della politica, come antidoto all'ingiustizia, come *habitus* caratteriale rivolto ai buoni, pongono l'amico come il più grande dei beni esterni (anche

solo «a parole» e stanno al Primo amico – che è tale «in realtà» (τῷ ὄντι) – come i mezzi al fine (cfr. *Lys.* 220b1-4).

18 *Lys* 222e1-7.

19 La letteratura sull'amicizia in Aristotele è sterminata: in luogo di proporre una lunga lista di studi che comunque non tutt'altro che esaustiva, nel seguito mi limiterò a citare alcuni contributi che sono particolarmente pertinenti agli aspetti che tratterò. Un commento sintetico e preciso a *Et. Nic*. VIII e IX è Pakaluk (1998).

20 È il giudizio nettamente prevalente, anche se non unanime.

21 Sul rapporto fra il *Liside* e le *Etiche* aristoteliche riguardo l'amicizia, buoni spunti si trovano in Annas (1986).

in quanto volontariamente scelto) e l'assenza di amici come il male più terribile[22]. La φιλία è aspetto centrale dell'etica – soprattutto per un'etica eudemonistica imperniata sul bene e la felicità – e non sorprende che la sua trattazione occupi quasi un quinto degli scritti etici aristotelici.

Ma altre opinioni notevoli non sono universalmente condivise: per alcuni il simile è amico del simile (Omero, Empedocle), per altri lo è il contrario del contrario (Esiodo, Euripide, Eraclito)[23]: sono le opzioni 1 e 3 della Seconda Aporia del *Liside*, che pure non viene citato. Si ricordano poi altre opinioni, *topoi* tradizionali già ripresi dal *Liside*: per alcuni non c'è amicizia fra malvagi ma solo fra buoni (cfr. opzione 1 della Prima Aporia), per altri solo chi è utile può essere amico (cfr. opzione 2 della Seconda Aporia).

Prima di passare alla *pars construens*, Aristotele enuncia candidamente il criterio metodologico e lo scopo dell'indagine:

> Occorre trovare un'argomentazione che insieme *renda conto* (ἀποδώσει) al massimo grado delle opinioni (τά δοκοῦντα) intorno a queste cose, e anche che sciolga le aporie e le contraddizioni. Ciò avverrà qualora appaia che le opinioni contrarie sono sostenute con *buone ragioni*: una tale argomentazione sarà nel massimo accordo coi *fenomeni.* E le tesi in contraddizione risultano mantenersi, se quel che affermano è *vero in un senso, ma in un altro no.* (*Et. Eud*. VII 2, 1235b13-18)[24]

Le opinioni diffuse e notevoli non vanno accolte in modo supino e acritico, ma comprese nelle loro buone ragioni e, nella misura del possibile, salvate entro una sintesi teorica che superi le aporie e mostri che le affermazioni apparentemente incompatibili possano essere vere entrambe, in sensi diversi; così vi sarà anche il massimo accordo coi φαινόμενα. Questi, i *desiderata* da soddisfare.

Se l'amicizia è desiderio (altra acquisizione del *Liside*[25]), il desiderio può essere del piacevole (appetito) o del buono (volontà)[26], dunque ciascuno di essi ci è «amico» o caro (φίλον); comunque il piacere si presenta come un bene (o appare tale o è creduto tale[27]): la prima distinzione da fare è perciò fra *bene* e *bene apparente* (φαινόμενον ἀγαθόν), oggetti del desiderio[28]. La

22 *Et. Eud*. VII 1, 1234b18-1235a4; cfr. anche *Et. Nic*. VIII 1.

23 *Et. Eud.* VII 1, 1155a33-b7.

24 trad. Donini lievemente modificata.

25 Cfr. *supra*, nota 16.

26 *Et. Eud.* VII 2, 1235b22-23.

27 C'è chi crede che il piacere sia un bene, ma c'è anche chi crede che non lo sia eppure gli appare – porto dalla φαντασία – come se lo fosse. Nell'acratico la forza della φαντασία sopravanza, nelle scelte pratiche, quella delle credenze.

28 Il «bene apparente» è qualcosa che appare come bene; ma può *anche* non esserlo: tuttavia, anche il bene reale motiva il desiderio solo apparendo come bene. Dunque «apparente» qui non va affatto interpretato come *falsa* apparenza.

seconda è quella fra bene *incondizionato* (ἁπλῶς) e bene *per qualcuno*[29]: ciò che è buono *simpliciter* lo è per l'essere umano in generale, ciò che è tale «per qualcuno» lo è per certi individui particolari in certe circostanze (es. un'operazione per un malato); parimenti, vi è un piacevole incondizionato e un piacevole «per qualcuno» (es. in condizioni fisiche o morali alterate); Aristotele sostiene che il piacevole incondizionato *coincida* col buono incondizionato[30]: ciò che è buono per l'uomo in generale, è anche piacevole per l'uomo in generale, invece un individuo malato o corrotto troverà piacevoli cose non oggettivamente buone: il piacevole «per lui» e il buono «per lui» non coincideranno. Un uomo saggio e virtuoso troverà piacevole ciò che è buono, dunque nel suo caso si identificano bene apparente e bene reale (è buono ciò che gli appare tale), bene «per lui» e bene incondizionato (ciò che è bene per lui è buono in generale per l'uomo), nonché bene e piacere: egli è norma rispetto a ciò che per l'uomo in generale è e deve essere buono e piacevole, in quanto esprime l'eccellenza della stessa natura umana. A ogni modo, ciò che motiva un soggetto S deve *apparire* un bene a S (che lo sia o meno), e apparire a S un bene *per lui* (che sia o meno anche un bene in senso incondizionato)[31].

Ci sono cose per noi buone in quanto le riteniamo dotate di *valore intrinseco*, cose per noi buone in quanto le riteniamo *utili*, e cose per noi buone in quanto le troviamo *piacevoli*. Poiché l'amico è un bene scelto e desiderato – il φιλεῖν è un caso particolare di desiderio – potrà esserlo per questi tre motivi: come bene in sé, e cioè in quanto è ciò che è e «per la virtù», o in quanto è ci è utile, o in quanto sia piacevole, «per il piacere»[32]. Chiariremo successivamente perché il buono in quanto buono, quando il bene sia l'amico stesso, si identifichi con la sua *virtù* (cfr. *infra*).

Colui che è amato in base a uno dei tre aspetti suddetti (bene-virtù, utilità, piacevolezza) diventa un amico – si aggiunge – quando *contraccambia*

29 *Et. Eud.* VII 2, 1235b30-1236a1.

30 Il piacevole non è l'immediato, ma anche ciò che non procura dispiacere futuro; Aristotele sa bene che molte cose dannose possono procurare del piacere immediato. Ma chi non è acratico, conscio delle conseguenze negative, accorderà il suo desiderio con la sua ragione, e la motivazione data dall'ipotetico piacere immediato sarà soverchiata dalla motivazione a evitare danni futuri.

31 Questo punto è più chiaro per come è presentato in *Et. Nic.* VIII 2, 1155b23-27.

32 Nelle espressioni δι' ἀρετὴν, διὰ τὸ χρήσιμον, δι› ἡδονήν, la preposizione significa a un tempo «in base a», «a causa di», «al fine di»: il rispettivo amabile è ciò che *causa* quell'amicizia, ciò che ne costituisce il *fondamento* o ragion d'essere, ciò che ne rappresenta il *fine* (su un'idea analoga, cfr. Nussbaum 1986a); nei termini della nota teoria delle quattro cause (dei quattro sensi del διὰ τί, cfr. *Phys.* II 3), potremmo plausibilmente intendere il tipo di amabile come causa *efficiente, formale e finale* della rispettiva relazione amicale.

l'affetto: dunque la reciprocità diviene un tratto essenziale dell'amicizia, una sua condizione necessaria; Aristotele sceglie l'opzione 4 della Prima Aporia del *Liside*, ma replica all'obiezione ivi contenuta, secondo cui cose amate come il vino, i cavalli e la scienza non possono reciprocare, mediante la distinzione fra φιλία e φίλησις[33]: la seconda è un affetto/desiderio per le cose inanimate, la prima implica un simile affetto come componente, ma include necessariamente la reciprocità. Talvolta, una nozione vaga può essere disambiguata mediante una distinzione semantica, in modo da sciogliere apparenti contraddizioni e insieme "salvare i fenomeni". Tuttavia, l'affetto reciproco sulla base di uno dei tre amabili non è ancora sufficiente perché ci sia φιλία; tale reciprocità deve essere *esplicita*, non celata, nota ai due amici: se amo qualcuno che non lo sa, non siamo amici, nemmeno nel caso lui ami me e io lo sappia; entrambi devono amarsi l'un l'altro, ed entrambi lo devono fare in modo manifesto, tale che sia noto all'uno e all'altro. La coscienza di essere amici è essenziale all'essere amici: qualcuno può credere di essere amico senza esserlo[34], però nessuno può essere amico di qualcuno senza credere di esserlo. Se manca la reciprocità, non si ha amicizia ma «benevolenza» (εὔνοια), cioè desiderio del bene dell'altro; quando quest'ultima è reciproca e non è celata, allora può divenire amicizia[35].

Le tre forme di amicizia, rispettivamente basate su virtù, utilità, piacere, secondo l'*Eudemia* intrattengono la relazione asimmetrica che Aristotele chiama πρὸς ἓν, in cui vi è un significato primario o *focal meaning* cui gli altri, secondari e derivati, rimandano[36]: l'amicizia a causa della virtù e fondata sul bene è posta come πρώτη φιλία, «prima amicizia», da cui le altre dipendono dal punto di vista definitorio. Quindi «φιλία» non denota tre specie di un unico genere, né è un termine equivoco che denota realtà completamente diverse; è termine "multivoco", giacché l'amicizia si dice in molti modi ma in riferimento a un senso che illumina tutti gli altri, e a cui gli altri si rapportano necessariamente. Molti critici ritengono che,

33 Cfr. *Et. Nic*. VIII 2, 1155b26-31. Mentre la φίλησις è una passione o affezione (πάθος), la φιλία è uno stato abituale (ἕξις, 1557b28-29).

34 Cfr. *Et. Eud*. VII 2, 1237b17-23; *Et. Nic*. VIII 4, 1156b30-33.

35 Vi è discussione sul fatto che questa caratterizzazione definitoria offra condizioni *sufficienti* perché qualcosa sia amicizia, oppure solo condizioni *necessarie*; propenderei per la seconda opzione: per esempio, Aristotele ritiene che per diventare amici deve passare del tempo, e molti scambiano il *desiderio* di essere amici con l'amicizia stessa (*Et. Eud*. VII 2, 1237b12-22); ma se il desiderio è reciproco, sussiste già benevolenza reciproca non celata, che non è ancora amicizia.

36 Sul *focal meaning* cfr. Owen (1963), Ferejohn (1980). L'*exemplum princeps* è quello della *Metafisica*: la sostanza è il *focal meaning* dell'essere, tutto ciò che è o è sostanza o rimanda a una sostanza, al modo in cui tutto ciò che è «sano» rimanda alla salute e tutto ciò che è «medico» alla medicina (cfr. *Met*. IV 2, 1003a32-1003b11).

siccome l'amicizia "utilitaristica" e quella "edonistica" possono darsi indipendentemente da quella "virtuosa", l'idea che esse rimandino necessariamente a quella "virtuosa" non sarebbe convincente, e proprio per questo sarebbe poi abbandonata nella *Nicomachea*[37]. Ma la gerarchizzazione πρὸς ἓν è anzitutto definitoria: il piacere è un bene apparente (dunque, una declinazione del bene), l'utile è tale in quanto foriero di bene[38] o di piacere (che, daccapo, è un bene apparente); dunque i tre amabili sono un bene, un modo di apparire del bene, una via che porta al bene. Al modo in cui il piacere e l'utilità si definiscono in rapporto al bene[39] (ma, per Aristotele, *non* viceversa), così le amicizie basate sul piacere e l'utile si definiscono in rapporto a quella basata sul bene come tale: e infatti, come vedremo, ne sono forme imperfette e difettive.

Si noti la pur generica assonanza fra la πρώτη φιλία e il πρῶτον φίλον, il Primo Amico del *Liside*: se Platone radica il senso delle relazioni amicali in un anelito a qualcosa che trascende le amicizie e gli amici stessi illuminandole, per così dire, dall'alto, Aristotele immanentizza il bene entro gli amici stessi e le loro relazioni; c'è una amicizia prima, ma non un Amico primo che si distingua dagli amici empirici e concreti. Il bene che è in gioco nell'amicizia è ubicato negli amici stessi, è immanente.

Qual è la ragione profonda di questa tripartizione? Si può mostrare in modo puntuale che si tratta di una risposta alle aporie platoniche: se i platonici pongono come amicizia solo quella virtuosa, «non riescono a dare conto dei fenomeni»[40], ove per fenomeni si devono intendere non solo le prassi umane, ma anche gli ἔνδοξα e i λεγόμενα. Se vi sono tre forme di amicizia, può darsi che alcune opinioni notevoli e intuizioni siano vere dell'una ma false dell'altra, altre siano vere dell'altra ma false dell'una, come afferma il passo metodologico succitato. Se poi a partire da ciascuna delle tre caratterizzazioni si potessero inferire o congetturare dei rispettivi *propria*, che coincidano coi rispettivi tratti manifesti dell'amicizia che parevano aporetici in quanto incompatibili, allora grazie a questa tassonomia tricotomica le aporie potrebbero essere sciolte, poiché alcuni di questi tratti caratterizzeranno un tipo di amicizia, alcuni altri un altro tipo di amicizia.

37 Cfr. Fortenbaugh (1975).

38 Può esserlo in modo mediato, come foriero di un altro utile, al modo in cui qualcosa è mezzo di un altro mezzo, ma in ultima istanza l'utile è tale perché porta al bene e i mezzi sono tali perché portano al fine.

39 Per esempio, in *De An.* III 7, 431a10-13 il piacere è definito come l'essere percettivamente attivi nei confronti del bene *in quanto bene*; l'utilità è indefinibile se non come capacità di avvicinarci a un qualche bene; l'utile sta al bene come il mezzo al fine, e non vi è modo di definire cosa sia un mezzo, senza chiamare in causa la nozione di fine.

40 *Et. Eud.* VII 2, 1236a25-26.

L'amicizia virtuosa, fondata sul bene, è fra simili in quanto buoni[41]: essa cattura l'opzione 2 della Seconda Aporia del *Liside*, nonché l'ideale arcaico, omerico ma anche teognideo e in generale aristocratico, della φιλία come sodalizio elettivo fra ἀγαθοί; a questo *topos* tradizionale, il Socrate del *Liside* replica che è esso è incompatibile con un'altra idea ben radicata (basata su altri due *topoi* tradizionali): il buono è autosufficiente, e un amico gli sarebbe inutile, ma l'amicizia è fondata proprio sull'utilità reciproca; quest'ultima idea, di matrice esiodea[42] ma anche un luogo comune confermato dalle prassi umane, non può essere negata, per Aristotele: sono gli stessi φαινόμενα a mostrare che coloro che intrattengono relazioni continuative di utilità e soccorso reciproco, si chiamano amici e si ritengono tali, e così sono dagli altri chiamati e ritenuti. La contraddizione è apparente, se si postula che l'utilità reciproca è un prerequisito di *una* forma di amicizia (quella basata sull'utile) e non dell'altra (quella basata sul bene). Le relazioni utilitaristiche *sono* amicizia, sebbene di un certo tipo; sia queste che quelle fondate sul piacere, possono sussistere anche fra individui non buoni, persino fra malvagi, sebbene in forma estremamente labile e instabile: l'opzione 1 della Seconda Aporia del *Liside* è anch'essa percorribile, in quanto due individui non "buoni" possono essere amici sulla base del piacere, e sono simili nella misura in cui condividono certi tipi di piacere; inoltre, l'intuizione per cui l'amicizia si dà fra contrari come povero/ricco, sapiente/ignorante etc. – opzione 3 della Seconda Aporia del *Liside* – è anch'essa fatta salva, in quanto viene posta come peculiare all'amicizia utilitaristica, che tipicamente è intrattenuta da individui in qualche senso contrari (l'uno ha qualcosa che l'altro non ha). Aristotele riesce a salvare i fenomeni attraverso una distinzione tassonomica fondamentale, che deve conciliare certe apparenti incompatibilità ma al tempo stesso preservare una certa unitarietà dell'oggetto: quella di amicizia è una nozione originariamente ospitale, plurale e polivoca, tanto internamente differenziata da implicare una demarcazione netta fra l'amicizia virtuosa e le altre, ma non tanto monolitica da implicare che si escludano dal novero delle amicizie quelle forme di relazione (utilitaria, edonistica) *ordinariamente* denominate così: altrimenti si farebbe violenza al linguaggio e alle "cose stesse"[43]: a quel "primo per noi" che è lo stesso *explanandum* originario.

41 *Et. Eud.* VII 2, 1236b1-2; *Et. Nic.* VIII 4, 1156b7-8.

42 Cfr. Esiodo, *Opera et dies*, 342-360; 707-723.

43 Chiamare amicizia solo quella prima, equivarrebbe a «violentare i fenomeni» (βιάζεσθαι τὰ φαινόμενα, *Et. Eud.* VII 2, 1236b 22).

Una delle ragioni per cui l'amicizia virtuosa è detta «prima» nella *Eudemia* e poi «perfetta» (τέλεια) nella *Nicomachea*[44], è che essa è costitutivamente piacevole, benché non sia fondata sul piacere, e implica la disposizione alla mutua utilità quando serva, benché non sia fondata sull'utile: dunque contiene in sé, in certo modo, le altre due. Tuttavia, il piacere che consegue al bene ed è persino costitutivo di esso, non è lo stesso piacere che fonda le amicizie edonistiche; il primo è inseparabile dal bene cui consegue[45], quindi l'integrazione di piacere e utilità nell'amicizia virtuosa non è da concepirsi come una somma estrinseca o giustapposizione di aspetti positivi (bene + utilità + piacere). La perfezione di questa amicizia non è una somma di amicizie imperfette, è originaria *completezza*.

Nella *Nicomachea* non vi è traccia della relazione πρὸς ἓν, e la πρώτη φιλία diventa τέλεια φιλία[46]. Le altre amicizie qui sono dette tali «secondo somiglianza» a quella perfetta[47]: a mio avviso, al netto della differenza di linguaggio, la posizione di Aristotele non muta in modo sensibile fra le due opere; la somiglianza delle amicizie edonistica e utilitaristica a quella perfetta consiste anche qui nel fatto che quest'ultima è, per entrambi gli amici, utile e piacevole, dunque contiene quegli aspetti che fondano le amicizie imperfette, ma non ne è simmetricamente contenuta. Infatti, ciò che è buono è anche utile e piacevole, mentre ciò che è utile può non essere piacevole e può non essere buono (né *simpliciter*, né per l'individuo) – per esempio, se l'individuo è corrotto e trova per sé utile qualcosa che lo approssima a ciò che non è il suo bene (anche se egli magari *crede* che sia il suo bene[48]) – e ciò che è piacevole può essere inutile o persino dannoso. Questo vale in generale, e *a fortiori* vale per gli amici buoni, utili, piacevoli. In realtà, lo stesso "compito" etico implicitamente affidato all'uomo, gli è affidato anche in rapporto all'amicizia: l'ideale umano, incarnato dal saggio che ne è norma ed esempio, è quello di far coincidere ciò che è bene per sé con ciò che è bene in generale, e ciò che è piacevole per sé con ciò che lo è in generale; si realizza così anche la coincidenza di bene e piacere,

44 *Et. Nic*. VIII 4, 1156b7.

45 La prima amicizia, infatti è quella «secondo virtù e a causa del piacere *della* virtù» (EE VII 1238a31-32).

46 Secondo Aspasio (164.3-11), Owen (1960) e Dirlmeier (1967) vi sarebbe comunque *focal meaning* e relazione πρὸς ἓν, ancorché non esplicitata.

47 *Et. Nic.* VIII 5, 1157a32.

48 Se poi l'individuo è acratico, potrebbe anche non credere che qualcosa sia il suo bene, ma perseguirlo perché gli "appare" bene e frequentare individui utili a qualcosa che egli cerca di procurarsi pur sapendo che non è il suo bene: come uno che frequentasse un *pusher* in modo costante per procurarsi della droga, sapendo di farsi del male ma perseverando nel suo comportamento autodistruttivo (e nelle frequentazioni relative) per debolezza.

visto che il buono in generale e il piacevole in generale si identificano per natura[49]. Ciò importa che occorra anzitutto *essere* buoni (saggi e virtuosi) e, essendolo, prediligere le amicizie virtuose (che sono appannaggio dei buoni): esse non ospitano conflitti strutturali, soprattutto il bene e il piacere – il confliggere dei quali sopraffà l'acratico – sono adeguati *ab origine*, nell'amicizia perfetta, giacché essa è piacevole proprio *in quanto* buona. Ma ciò non esclude che i buoni possano intrattenere anche amicizie fondate sul piacere, o sull'utile[50]: esse però, nell'economia della loro vita, risulteranno marginali, sia nella quantità che nella qualità.

Può sorprenderci il fatto che alla forma di amicizia più rara e più "inarrivabile" delle tre (i buoni sono pochi, gli amici a causa del bene ancora meno) venga ascritta una priorità definitoria, sia essa del tipo πρὸς ἓν o «per somiglianza». Ma per Aristotele qualunque capacità umana – l'amicizia è una virtù, le virtù sono capacità acquisite – viene individuata e definita sulla base della sua *eccellenza*: è il caso eccellente, in cui un tratto umano è più pienamente realizzato, che funge da essenza normativa rispetto ai casi difettivi, deficitari, degradati, imperfetti; per definire, occorre guardare ai casi migliori, alla modalità in cui una potenzialità è dispiegata ed espressa più compiutamente, e che *misura* gli altri casi quasi costituendone un virtuale dover-essere rispetto a cui essi mostrano la loro manchevolezza. Perciò la teoria aristotelica presenta al contempo una dimensione descrittiva e una normativa, fra le quali sussiste una sorta di tensione dialettica. E in effetti le amicizie fondate sul piacere e sull'utile sono incomplete: vengono caratterizzate addirittura come amicizie *per accidens*[51], il che sembra sulle prime vanificare l'atteggiamento inclusivo adottato da Aristotele come cifra metodologica, non solo praticata ma persino esplicitata in modo programmatico (cfr. *supra*). È come se in sede di definizione generale Aristotele fosse interessato a preservare l'unità della nozione di amicizia nonostante le differenze, ma in sede di caratterizzazione sinottico-comparativa dei diversi tipi, ponesse invece l'enfasi sullo iato che separa l'amicizia prima o perfetta dalle altre, fino a trattare le altre come solo accidentalmente tali. Perché esse sono 'accidentali'?

Chi si ama per l'utile o per il piacere lo fa «non perché l'individuo amato sia quello che è, ma in quanto è utile o in quanto è piacevole»[52]: l'utilità e la piacevolezza sono proprietà relazionali *esterne* all'essenza dell'amico

49 Sulla rilevanza della distinzione fra «bene per qualcuno» e «bene incondizionato» in rapporto alla teoria delle tre amicizie, insiste doverosamente O'Connor (1990).

50 *Et. Nic.* IX 10,1170b20-29.

51 Così, nella *Nicomachea* (*Et. Nic*. VIII 2, 1156a17), non nella *Eudemia*.

52 EN VIII 3, 1156 a 16-17.

amato, determinate dagli *effetti* che esso ha su chi lo ama, «perché gli uni ne traggono un qualche bene, gli altri un piacere»[53]; invece l'amicizia basata sulla virtù e la bontà *dell'*amico amato, è basata su proprietà intrinseche all'amato, su ciò che da ultimo l'amato è[54]. Noi *siamo* il nostro carattere, il nostro carattere è l'insieme unificato delle nostre virtù, frutto prima dell'educazione e poi delle nostre scelte: noi siamo un sé che sceglie, e i nostri pensieri, discorsi e azioni manifestano il nostro 'sé'. Pertanto, nell'amicizia perfetta il bene che è in gioco è l'amico stesso che è amato, per ciò che egli essenzialmente è, mentre il bene che è in gioco nelle altre amicizie è il bene – nella forma dell'utile o del piacevole – dell'amico che ama. Anche se l'amicizia è sempre reciproca, resta fermo che nell'amicizia perfetta il fondamento è, per ciascuno degli amici, l'*altro come buono*, nelle altre è invece *il proprio bene* in quanto utilità o piacere[55]. Nelle amicizie imperfette la ragione per cui si vuole e persegue il bene dell'altro, resta radicata nell'interesse proprio come *diverso* dal bene elargito all'altro e *diverso* dall'altro stesso come dotato di valore intrinseco. È questa differenza radicale a rendere le amicizie imperfette amicizie *per accidens*: ciò non implica, si badi, che non siano amicizie[56], bensì che lo sono solo in virtù del loro somigliare all'amicizia perfetta, seppure in modo difettivo.

53 EN VIII 3, 1156a18-19

54 Cooper (1977) sostiene che le amicizie accidentali siano tali perché dipendano da tratti accidentali del carattere dell'amico amato; Payne (2000) replica che anche i tratti in virtù di cui qualcuno risulta piacevole o utile possono essere altrettanto essenziali di quelli che lo rendono virtuoso: gli amici perfetti sarebbero scelti «per sé stessi» in quanto i loro caratteri virtuosi sono scelti come *fine* e non come mezzo (per altro). Ma le letture sono forse componibili: l'esser utile o piacevole, anche se *sopravviene* a tratti essenziali del carattere altrui, restano esterni all'altro, in quanto relazionali in un senso diverso dalla virtù; l'esser buono è sia essenziale e intrinseco all'amico, che scelto per sé stesso e non per altro, e rende anche l'amico stesso, che ha quel carattere virtuoso, scelto per sé stesso e non per altro. Cfr. *supra*, nota 29.

55 In *Et. Eud*. VII 7, 1241a5-7 si afferma che «se uno vuole per un altro i beni perché costui gli è utile, li vorrebbe allora non per quello ma per sé stesso; mentre invece la benevolenza, proprio come l'amicizia, si ritiene che sia rivolta non a quello che la prova, ma a colui per il quale la si prova. Pertanto, è chiaro che la benevolenza è in relazione con l'amicizia etica». Qui pare che solo l'amicizia etica (=virtuosa) implichi la benevolenza, che però è un costituente della definizione *generale* di amicizia. Da passi di questo tenore pare che le amicizie incomplete non siano amicizie in senso proprio, visto che non soddisfano la definizione; Aristotele è oscillante, è innegabile che vi sia una tensione irrisolta fra la sua vocazione inclusiva e lo sforzo di enucleazione della "vera" amicizia come tipologia normante e assiologicamente sovraordinata, che non è semplicemente una delle tre amicizie ma quella *par excellence*, di cui le altre sono approssimazioni manchevoli. Si può accogliere la lettura di Walker (1979), per cui l'amicizia perfetta soddisfa criteri più severi, le altre criteri più laschi.

56 Si pensi alla percezione per accidente (*De An*. II 6, III 1): essa è comunque studiata come una modalità genuina di percezione: le ragioni per cui essa è percezione per

Ma l'amicizia fondata sul bene dell'amico non rischia così di risultare "disinteressata" in un modo psicologicamente implausibile? Solo in apparenza, in quanto il bene di chi ama è in gioco, ma lo è in quanto coincide col bene dell'amico: se siamo amici perfetti, siamo entrambi buoni e virtuosi, e il nostro bene individuale coincide col bene *simpliciter*: noi, come amici perfetti, cooperiamo per realizzare il bene in generale[57]; il bene mio e dell'amico sono voluti – rispettivamente, dall'amico e da me – in conseguenza del fatto che anzitutto io e l'amico *siamo dei beni*: se lo siamo l'uno per l'altro, è perché siamo buoni, siamo dotati di valore intrinseco, e lo riconosciamo reciprocamente. Non si tratta di una implausibile relazione puramente altruistica e disinteressata, perché non si fonda – ribadiamolo – solo sul volere il bene dell'altro, ma anzitutto sull'altro come bene *in sé*: voglio e perseguo il bene dell'altro non per altruismo astratto, ma perché l'altro è un bene. Una nozione comune con cui forse potremmo rendere più chiaro questo aspetto, è quella di *stima.* L'amicizia perfetta è fondata sulla *stima reciproca*: un amico che stimo per ciò che è e per come è, esemplifica in sé ciò che è buono, a prescindere da ciò che *io* posso trarre da lei/lui: «se uno non gioisce perché l'altro è buono, non c'è la prima amicizia» (1237b4-5). La stima reciproca presuppone una consonanza di valori, un'intesa su ciò che vale e ciò che è degno: e visto che i due amici sono virtuosi e buoni, essi valgono e sanno di valere, per questo valgono anche l'uno per l'altro. Si tratta di una amicizia in cui coltivare il proprio bene coincide col coltivare l'altro e il suo bene, e questo coincidere *non è accidentale* – come accade nelle altre amicizie – bensì è costitutivo. Invece posso trarre vantaggio da un amico utile senza stimarlo affatto, così come posso trarre piacere – per esempio, divertendomici insieme – da qualcuno che non stimo, che non ritengo una persona buona, degna, valida.

L'accidentalità delle amicizie non perfette si rende perspicua nella loro strutturale instabilità: un rapporto fondato sull'utilità non avrà più ragion d'essere, qualora uno dei due amici smetta di essere utile all'altro; i bisogni umani sono cangianti, e tali sono le risorse altrui per farvi fronte, cosicché anche le relazioni utilitarie sono essenzialmente mutevoli; lo stesso accade per gli amici secondo il piacere: cambiano, nel tempo, le fonti del piacere, i "gusti", e cambiano anche le capacità altrui di procurarci piacere; l'amicizia piacevole, poi, è precaria anche perché riguarda tipicamente i giovani, i quali sono di per sé in continuo cambiamento[58].

---

accidente non inficiano il fatto di essere genuinamente un tipo di percezione.

57 I due amici perfetti, in quanto buoni e virtuosi, realizzano l'eccellenza della natura umana, *sono* esempi del bene incondizionato e del piacere incondizionato.

58 *Et. Nic.* VIII 3, 1156a31-1156b1.

Invece la virtù del carattere è cosa stabile: le amicizie complete sono stabili perché sono fondate sul bene come virtù, che è costante e non facile a mutare[59]. Il tempo può rendere inutile un amico che prima era utile, o non più piacevole un amico che lo era, ma difficilmente può sottrarre a un carattere le virtù, far diventare malvagi i buoni, stolti i saggi, e dunque minare le basi su cui le relazioni virtuose fra buoni sono costruite. Per questo l'amicizia completa è specialmente solida, quasi incrollabile[60], e l'amico virtuoso è un amico «al massimo grado»[61], un amico «*vero*»[62]. Un tale amico si renderà utile se può e quando sia necessario, ma sarà utile perché è un amico, piuttosto che essere amico perché è utile; e sarà piacevole all'amico, giacché ci risulta tendenzialmente piacevole frequentare chi stimiamo[63].

Così Aristotele, forte della sua tassonomia tripartita, deriva dei *propria* (dei caratteri distintivi) di ciascuna amicizia, spiegando i fenomeni e riconciliandoci con le comuni pratiche ascrittive: alcune intuizioni, luoghi comuni e opinioni notevoli sono vere di un'amicizia, alcune dell'altra. Parlando coi giovani Liside e Menesseno, Socrate nel *Liside* si dice desideroso di amicizia più di ogni cosa al mondo – con una Priamel che restituisce in modo icastico l'idea dell'amicizia come il più grande dei beni esterni, fatta anch'essa propria da Aristotele – e invidia ironicamente la loro felicità, visto che sono giovani e sono diventati amici «in modo facile e rapido»[64]. Si tratta di caustica ironia, visto che la φιλία che ha a cuore Socrate non è né facile, né rapida: ciò che è dissimulato, è che quella non è verace amicizia, ma altro. Qui c'è un'aporia *in nuce*, visto che i giovani che si frequentano, pur con una certa leggerezza e una conoscenza reciproca non profonda, paiono amici e sono detti tali, eppure non soddisfano i requisiti della "vera" amicizia non solo secondo l'idea socratica, ma anche secondo l'opinione diffusa per cui la vera amicizia è durevole, lenta e difficile a darsi. Aristotele distingue i soggetti delle attribuzioni incompatibili, salvando la verità di entrambe: l'amicizia giovanile (per esempio, quella di Liside e Menesseno) è fondata sul piacere, e ha certi tratti distintivi quali la facilità a prodursi e a decadere, l'intensità emotiva, e così via; l'amicizia perfetta, tipica degli uomini maturi (è quella per cui Socrate dice di ardere di desiderio), necessita

59 *Et. Eud.* VII 2, 1238a11-30; *Et. Nic.* VIII 3, 1156b17-32.

60 Può succedere che l'altro cambi, peggiori, o impazzisca, ma non accade per lo più. Cfr. *Et. Nic*. IX 3.

61 *Et. Nic.* VIII 4, 1156b10.

62 *Et. Eud.* VII 2, 1236b31.

63 La sventura, poi, può rivelare che un'amicizia che pareva perfetta era in realtà in vista dell'utile (*Et. Eud*. VII 2, 1238a19-21).

64 *Lys.* 211e-212a.

di una lunga consuetudine e di una conoscenza reciproca profonda[65], è rara e appannaggio di pochi, è difficilissima a nascere ma altrettanto difficile a morire, fondandosi su ciò che in noi vi è di più stabile. Invece, quella utile caratterizza tipicamente gli anziani, particolarmente bisognosi d'aiuto e sensibili, per debolezza, al beneficio che può arrecare il mutuo soccorso[66]; inoltre, essa si riscontra nei più, nelle masse, le quali sono più preoccupate dei benefici personali che del bene e del bello. Fra le amicizie incomplete, Aristotele ascrive una superiore nobiltà a quella fondata sul piacere, mentre quella fondata sull'utile è «da bottegai»[67]. In effetti, la condivisione del piacere è qualcosa di meno strumentale rispetto al trarre vantaggi da qualcuno: perlomeno il piacere è un fine, non un mezzo; inoltre, il piacere appartiene alla frequentazione stessa dell'amico, mentre l'utile è a questa completamente estrinseco: dunque il fondamento dell'amicizia utile è più esteriore e più contingente di quello dell'amicizia piacevole.

Un altro aspetto problematico del *Liside* emerge in particolare nella Prima Aporia rispetto alla polarità attivo/passivo (amante/amato), ma soggiace implicitamente anche ad altre aporie: l'amicizia sembra implicare uguaglianza e comunanza da un lato, e differenza e asimmetria dall'altro; si mescolano aspetti tipici del rapporto pederastico-erotico (amante e amato *non* sono intercambiabili), aspetti del rapporto genitoriale, anch'essi per definizione asimmetrici, e relazioni "fra buoni" simili, potenzialmente simmetriche. Aristotele cerca di articolare queste istanze entro un quadro più sistematico: la tassonomia delle tre amicizie si arricchisce di una distinzione trasversale, fra amicizie simmetriche e amicizie asimmetriche in cui uno è superiore e l'altro inferiore[68]; la φιλία deve essere reciproca, ma tale reciprocità può essere simmetrica o asimmetrica (fra superiore e inferiore). I tipi di amicizia sono dunque sei, giacché si può essere superiori quanto a virtù, a utilità, e a piacevolezza.

La ulteriore distinzione fra amicizie simmetriche e asimmetriche consente ad Aristotele una esplorazione straordinariamente ricca dei legami sociali più eterogenei, che assimila alla φιλία e alle sue declinazioni i rapporti familiari (padre-figlio, marito-moglie, figlio-figlio), i rapporti politici fra città (in vista dell'utile)[69], gli stessi rapporti fra i cittadini in rapporto alla loro comunità, i rapporti fra governanti e governati, le relazioni commerciali, e così via, e indaga le relazioni profonde fra amicizia, giustizia,

65 *Et. Eud.* VII 2, 1237b13-27.
66 *Et. Nic.* VIII 3, 1156a24-31.
67 *Et. Nic.* VIII 7, 1158a21.
68 *Et. Eud.* VII 4; *Et. Nic.* VIII 8.
69 *Et. Eud.* VII 9-11, *Et. Nic.* VIII 12-14.

concordia, comunità. Non è possibile restituire nemmeno sommariamente la ricchezza di tali analisi in questo contributo, il quale si focalizza piuttosto sul significato filosofico e dialettico della tripartizione in generale: ma fa d'uopo rilevare che le applicazioni di questa teoria generale sono molteplici e fecondissime.

3. Amicizia e autosufficienza

La tripartizione (con ulteriore dicotomia trasversale) non scioglie di per sé un nodo aporetico concernente la stessa amicizia perfetta fra buoni: è l'idea espressa entro il punto 2 della Seconda Aporia del *Liside*, per cui chi ha il bene presso di sé è autosufficiente e non ha bisogno di nulla, dunque l'amicizia di chicchessia gli sarebbe inutile. È vero che Aristotele ha distinto l'amicizia perfetta da quella utile, ma resta il problema di comprendere come mai colui che è saggio, virtuoso e buono, bastando a se stesso, abbia una qualche motivazione a coltivare un amico, foss'anche un amico 'perfetto': «se è felice chi ha la virtù, che bisogno avrà di un amico?»[70]. L'idea dell'autosufficienza di chi è saggio, virtuoso, felice e beato, ripresa dal *Liside*, è un *topos* tradizionale, quindi ha lo status di ἔνδοξον ben radicato, di cui va dato conto e di cui va mostrata la compatibilità con la teoria positiva proposta nonché con altri ἔνδοξα altrettanto ben attestati.

Il problema è affrontato in EE VII 12 e in EN IX 9, in maniere parzialmente differenti. L'*Eudemia* muove dall'analogia con la condizione divina, paradigma dell'autosufficienza. Ma condizione umana può assurgere all'autosufficienza solo nella misura che lo consente la natura dell'uomo, che è animale sociale-politico[71] e può/deve realizzare *questa* natura, non quella divina[72]: il bene umano contempla sempre il rapporto a un'alterità – è καθ› ἕτερον[73] – quello divino è assoluto rapporto a sé[74]. L'autosufficienza divina funge da 'idea regolativa', da norma ideale: l'uomo felice minimizzerà il numero degli amici e si limiterà a quelli virtuosi, degni di accompagnarsi a lui; proprio il caso di chi non è obnubilato da bisogni e mancanze, evidenzia il valore intrinseco dell'amicizia perfetta, perseguita non già per ricevere benefici bensì per fare, dare e condividere il bene che si possiede. Ma l'argomento successivo – che è molto complesso e possiamo solo sin-

70 *Et. Eud.* VII 12, 1244b4-5.
71 Cfr. *Pol.* I 1, 1253a10-12; *Et. Nic.* IX 12, 1169b18-19.
72 *Et. Eud.* VII 12, 1245b15-16.
73 *Et. Nic.* 1245b18.
74 *Et. Eud.* VII 12, 1245b18-19.

tetizzare[75] – chiarisce che non si tratta di un altruismo generico e astratto, in quanto l'amicizia è ingrediente *essenziale*, non accessorio, della felicità.

Vivere, per l'uomo, è percepire e conoscere[76], e – prosegue Aristotele – l'aspirazione massima di ciascuno di noi è, da ultimo, quella di conoscere noi stessi (tesi che rivisita il celebre monito delfico-socratico); la felicità è costituita dalla conoscenza di sé come buoni e virtuosi, e la conoscenza di sé passa per la conoscenza reciproca fra amici: l'amico è «un altro sé»[77], «percepire l'amico necessariamente è percepire in certo modo sé stesso e conoscere in certo modo sé stesso»[78]. Condividendo con l'amico i beni, i piaceri e le attività della vita felice, incrementiamo dunque la conoscenza di noi stessi e della nostra stessa felicità. La *Nicomachea* chiarisce la relazione fra il riconoscimento reciproco degli amici virtuosi e la loro felicità, soprattutto in un passo speculativamente densissimo:

> Se l'essere felici consiste nel vivere e nell'agire, e l'attività dell'uomo dabbene ed eccellente è per sé virtuosa [..], se poi anche ciò che è *familiare/affine* (οἰκεῖον) a qualcuno è tra le cose che lui trova piacevoli, se noi possiamo osservare il nostro prossimo meglio di noi stessi, e le sue azioni più che le nostre, se le azioni degli uomini superiori, che siano anche amici, sono fonte di piacere per i buoni, dato che hanno tutte e due le caratteristiche piacevoli per natura, allora l'uomo beato avrà bisogno di amici simili a lui, posto che davvero preferisca osservare azioni buone, e che gli sono proprie, come lo sono le azioni dell'amico, quando è buono. (*Et. Nic*. IX 9 1169b31-1170a4)[79]

Le attività di un'esistenza virtuosa e felice sono obbiettivamente piacevoli agli occhi di un uomo buono, virtuoso e felice a sua volta: vi si rispecchia, sentendocisi "a casa propria", e la familiarità determinata da affinità e prossimità, gli è in sé piacevole. Come si evincerà, la nozione platonica di οἰκεῖον, introdotta sul finire del *Liside* come cifra stessa della φιλία, trova una ripresa puntuale e una valorizzazione speculativa nella teoria aristotelica. Il prossimo si offre alla nostra conoscenza in modo *più* trasparente

75 Si tratta di una complessità anche filologica, dovuta a corruzioni del testo. Su ciò, cfr. Kosman (2004).

76 Delle tre anime - nutritivo-riproduttiva, percettiva, razionale - la percettiva e la razionale sono quelle che discriminano la realtà (cfr. *De An*. III 3, 427a17-23); la percettiva, poi, è intimamente connessa col desiderio e, quindi, con l'azione (cfr. *De An*. III 9-11). Vivere significa realizzare le proprie capacità naturali e acquisite, il che per l'uomo implica anzitutto l'esercizio di percezione e pensiero (ove entrambe vanno concepite come connesse all'azione, in quanto coinvolgono anche desiderio e intelletto pratico). Su ciò, mi permetto di rimandare a Zucca (2015), Capp. II e VI.

77 *Et. Eud*. VII 12, 1245a30; *Et. Nic.* IX 9, 1166 a 32, 1170 b 6.

78 *Et. Eud.* VII 12, 1245a35-7.

79 trad. Natali leggermente modificata.

che noi stessi, giacché la sua distanza da noi lo rende meglio oggettivabile. I due tratti umani piacevoli per natura sono da un lato la felicità di cui la virtù è costitutiva, dall'altro la familiarità, che chi è felice è virtuoso riscontra ed esperisce nel contemplare e cooperare con un'altra esistenza felice e virtuosa. Le azioni di un nostro amico "perfetto" sono *buone* e nel contempo ci sono *proprie*, cosicché contemplarle è come trovare in esse lo stesso bene che *noi* siamo. Potrebbe stupire il riferimento reiterato al tema del piacevole, quasi che si trattasse di una delle due amicizie non perfette: ma occorre tenere a mente che il piacevole per natura o ἁπλῶς coincide col bene ἁπλῶς, e che si tratta di un piacere *costitutivo* del bene e inseparabile da esso, piuttosto che di un piacere addizionale ed esteriore rispetto al bene cui consegue. Se l'altro è sufficientemente prossimo a me, posso de-situarmi e oggettivarmi riconoscendomi nelle sue azioni, secondo una dialettica complessa e chiastica di riconoscimento reciproco. «Se l'uomo eccellente si comporta verso l'amico come si comporta verso di sé, dato che l'amico è un *altro se stesso*, allora, così come è desiderabile per ciascuno il suo proprio esserci, così è desiderabile l'esserci dell'amico, o quasi» (EN IX 9, 1170b5-8). In questo gioco speculare di identificazioni reciproche, il mio rapporto con l'altro è mediato del mio rapporto con me stesso[80], l'altro è un «altro me» e perseguo il suo bene in maniera pressoché equivalente a come perseguo il mio (quel «quasi» è una concessione al realismo empirico, da cui questa idealizzazione non vuole disancorarsi); ma è altrettanto vero che il mio rapporto con me stesso è a sua volta mediato dal mio rapporto con l'altro, giacché conosco genuinamente me stesso non già con un qualche misterioso atto introspettivo[81], bensì conoscendo persone simili a me che a loro volta mi riconoscono simili a sé: questa è la ragione perché v'è bisogno di amici buoni e virtuosi entro relazioni di amicizia "perfetta"; se la felicità implica autosufficienza, si tratta di un'autosufficienza umana e non divina, che passa per l'inclusione del prossimo nella nostra esistenza, e per la cooperazione con chi scegliamo come degno incarnare il bene e la virtù.

80 In *Et. Eud.* VII 6 e in *Et. Nic.* IX 4 si argomenta che i tipi di relazione che si hanno con gli altri dipendono dal rapporto che si ha con sé stessi: chi è buono e virtuoso sarà anche amico di sé stesso in modo armonico e costante - sebbene si possa parlare di amicizia solo κατὰ ἀναλογίαν (1240a13), nel caso dell'auto-rapporto - chi è malvagio sarà incostante e in conflitto con sé stesso, e in senso analogico sarà nemico di sé stesso. Questa idea non contraddice l'idea per cui la conoscenza di sé passa per la conoscenza dell'altro (*Et. Nic*. IX 9), ma anzi la completa: il buono e virtuoso è felice anzitutto in quanto ha un "sano" rapporto con sé, ma si conosce e realizza come felice solo in quanto ha un rapporto di riconoscimento reciproco con amici che hanno, a loro volta, un altrettanto "sano" rapporto con sé stessi.

81 L'idea di un accesso introspettivo infallibile ed *essenzialmente* privato ai nostri propri atti mentali, così tipicamente moderna, è affatto estranea ad Aristotele.

Come l'essere amici non si dà senza il sapere di esserlo anche se si può credere di essere amici senza esserlo, così l'essere felici (in quanto buoni e virtuosi in attività) non si dà senza la coscienza di essere felici (in quanto buoni e virtuosi), anche se è possibile *credere* di essere felici senza esserlo davvero. E per sapere chi sono, *devo* rispecchiarmi in amici simili a me. Ciò importa che l'uomo beato non avrà bisogno di amici "meramente utili" e "meramente piacevoli", invece *dovrà* avere amici buoni e virtuosi: il *topos* tradizionale è riscattato nella sua verità profonda, ma anche oltrepassato in virtù della tripartizione; in un senso è vero, in un altro no. Essere felici insieme è diverso dal semplice divertirsi insieme, anche se lo include, ed è diverso dal semplice aiutarsi l'un l'altro, anche se può includerlo.

L'amico perfetto – come ogni altro autentico bene – è oggetto di *scelta* razionale[82]. Anche per questo la teoria aristotelica si distanzia da quella platonica[83]: la φιλία erotica, già ben presente nel *Liside* sin dalla sua ambientazione scenica – una palestra, ove Liside è il «bello del momento» di cui Ippotale è innamorato – viene relegata da Aristotele a una delle tante forme di φιλία, degna di pochi accenni espliciti, mentre nel *Simposio* e nel *Fedro*, dialoghi ben più elaborati e costruttivi del *Liside*, l'eros è la forma di φιλία che viene eletta a oggetto di indagine paradigmatico. Ma le componenti mistico-estatiche della φιλία erotica come «follia divina» e frutto di invasamento[84], risultano completamente marginalizzate entro la teoria aristotelica. L'amicizia più degna e verace è attività derivante da scelta come desiderio razionale; se la felicità è attività e i beni che la materiano sono oggetto di scelta, allora anche l'amicizia, ingrediente costitutivo della vita felice, sarà espressione di attività, piuttosto che passivo invasamento consistente nell'esser "posseduti" da uomini o dei. Il primato etico, fisico e metafisico dell'azione sulla passione, è anche il primato di un certo tipo d'amore su un cert'altro. L'amicizia è riportata fra gli amici, e la sua declinazione più eccellente, normante rispetto alle altre, è caratterizzata secondo la dimensione eticamente più elevata dell'umano: la ragione che sceglie e governa il desiderio, piuttosto che esserne governata. L'eros platonico, così bellamente ed enfaticamente rappresentato nel *Simposio* e nel *Fedro*, diventa per Aristotele solo una delle tante declinazioni possibili di un tipo

82 Come bene intrinseco che trascende il livello del piacevole, è un amabile oggetto di volontà piuttosto che di appetito (*Et. Eud.* VII 2, 1235b22-23), e la volontà è desiderio razionale di beni scelti.

83 Un'analisi sistematica e comparativa delle nozioni di amicizia e amore in Platone e Aristotele, è Price 1989. Cfr. anche Kahn (1981).

84 Cfr. *Phaedr*. 265b-c.

di amicizia – quella fondata sul piacere – che è già di per sé incompleta e deficitaria[85].

Secondo l'aporetico *excipit* del *Liside,* né amanti né amati, né simili né dissimili né contrari, né affini, né buoni, possono essere amici[86]; le *Etiche* aristoteliche presentano una teoria la quale non solo consente ma anche *prevede* che amanti, amati, simili, dissimili, contrari, affini, buoni, e perfino malvagi possano essere amici; inoltre tale teoria offre le risorse concettuali per chiarire *quali* coppie di amici possano e/o debbano avere questo o quel carattere distintivo, e *perché*.

Spero di avere almeno approssimato il duplice obbiettivo prefissatomi: mostrare in modo dettagliato e sistematico la dipendenza polemico-dialettica della teoria aristotelica dal *Liside* platonico, e mettere in luce il significato filosofico generale della tripartizione della φιλία in Aristotele.

Bibliografia

Adkins, A.W.K. (1963), *'Friendship' and 'Self-sufficiency' in Homer and Aristotle*, «Classical Quarterly», 13: 30-45.

Annas, J. (1986), *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*, «Mind», 532-554.

Berti, E. (1995), *Il concetto di amicizia in Aristotele,* in AA.VV., *Il concetto di amicizia nella storia europea*, Merano: Istituto di Studi italo-tedesco, 102-135.

Bordt, M. (1998), *Platon. Lysys, Übersetzung und Kommentar*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Calvo Martinez, T. (2007), *La unidad de la nocion de* philia *en Aristoteles*, «Methexis», 20: 63-82.

Cooper, J. (1976-1977), *Aristotle on the Forms of Friendship*, «Review of Metaphysics», 30: 619-648.

Dirlmeier, F. (1967), *Aristoteles Nikomachische Ethik. Überseztz und Kommentiert*, Berlin: Akademie Verlag.

Donini, P. (traduzione, introduzione e note a cura di) (1999), *Aristotele. Etica Eudemia*, Roma-Bari: Laterza.

85 La relazione erotica amante/amato, peraltro, è anche meno significativa e più instabile di altre relazioni fondate sul piacere – dunque, già di per sé instabili – in quanto in questo caso il piacere «non deriva dalla stessa fonte» (l'uno gode nell'esser corteggiato, l'altro nel contemplare l'altro, *Et. Nic.* VIII 5, 1157a2-10).

86 *Lys.* 222a3-7.

Ferejohn, M. (1980), *Aristotle on focal meaning and the unity of science*, «Phronesis», 25: 117-128.
Fortenbaugh, W.W. (1975), *Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, Focal Meaning*, «Phronesis», 20: 51-62.
Fraisse, J.C. (1974), *Philia. La notion d'amitiè dans la philosophie antique*, Paris: Vrin.
Gomperz, Th. (1903), *Griechische Denker*, Veit: Leipzig; trad. it.: *Pensatori greci* (2013), Milano: Bompiani.
Kahn, Ch. (1981), *Aristotle and Altruism*, «Mind», 90: 20-40.
Kahn, Ch. (1996), *Plato and the Socratic Dialogue*, Oxford: Oxford University Press.
Kosman, A. (2004), *Aristotle on the Desirability of Friends*, «Ancient Philosophy», 24, 1: 135-154
.Lualdi, M. (1974), *Il problema della* philia *e il* Liside *platonico*, Milano: CELUC.
Natali, C. (traduzione, introduzione e note a cura di) (1999), *Aristotele. Etica Nicomachea*, Roma-Bari: Laterza.
Natali, C. (2008), *L'amicizia secondo Aristotele*, «Bollettino della società filosofica italiana», 195: 13-28.
Nussbaum, M.C. (1986a), *The Vulnerability of the good human life*, in Id., *The Fragility of Goodness*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press, 343-370.
Nussbaum, M.C. (1986b), *Saving Aristotle's Appearances*, in Id., *The Fragility of Goodness*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press, 240-261.
O'Connor, D.K. (1990), *Two Ideals of Friendship*, «History of Philosophy Quarterly», 7: 109-122.
Owen, G.E.L. (1960), *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, in Barnes, J. (ed.), *Articles on Aristotle* (1979), vol. 3 (*Metaphysics*), London: Duckworth, 1-31
Owen, G.E.L. (1967), ΤΙΘΈΝΑΙ ΤΑ ΦΑΙΝΌΜΕΝΑ, Moravcsic, J. (ed.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, New York: Garden City, 183-190.
Pakaluk, M. (1998), *Aristotle. Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, Pakaluk, M. (trans. and with a comm.), Oxford: Clarendon Aristotle Series.
Payne, A. (2000), *Character and the Forms of Friendship in Aristotle*, «Apeiron», 1: 53-74.
Pizzolato, L. (1993), *L'idea di amicizia nel mondo classico e Cristiano*, Torino: Einaudi.

Price, A.W. (1989), *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press.

Reale, G. (a cura di) (2015), *Introduzione*, in Platone, *Liside*, Milano: Bompiani.

Ruggiu, L. (1965), *Il* ΠΡΟΤΕΡΟΝ ΠΡΟΣ ΗΜΑΣ. *L'*ΑΡΧΗ *del filosofare in Aristotele*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 57: 22-66.

Trabattoni, F. (a cura di) (2004), *Il Liside: un'introduzione all'etica socratica*, in Platone, *Liside*, vol. II, Milano: LED, 47-171.

Versenyi, L. (1975), *Plato's Lysis* «Phronesis», 20: 185-198.

Vlastos, G. (1981), *The Individual Love in Plato*, in Id., *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press, 3-34.

von Willamowitz, U. (1959), *Platon. Sein Leben und seine Werke* (Auslage 5 mit Bruno Snell), Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Walker, A.D.M. (1979), *Aristotle's Account of Friendship in the Nicomachean Ethics*, «Phronesis», 24: 180-196.

Ward, J.W. (1995), *Focal Reference in Aristotle's Account of* Philia, «Apeiron», 28: 83-205.

Wieland, W. (1970), Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht; trad. it.: *La Fisica di Aristotele* (1993),

Bologna: Il Mulino.

Williams, R.R. (2010), *Aristotle and Hegel on Recognition and Friendship*, in Seymour, M. (ed.), *The Plural States of Recognition*, London: Palgrave Macmillan.

Zucca, D. (2015), *L'anima del vivente. Vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Milano-Brescia: Morcelliana.

Amicizia e filosofia in Epicuro

Aldo Brancacci

Abstract: According to Epicurus, natural and necessary pleasures – the only ones that Epicurus admits – are those that look to happiness (*eudaimonia*), physical well-being (*aokhlesia*), and life itself. The desire for philosophy is the natural and necessary desire which looks to happiness. Philosophy, insofar as it frees us from ambitions, from the desire for power, for wealth, for fame, changes human beings and creates a "new man", so to speak. This great transformation makes it possibile to establish this entirely different kind of relationship with other men, which is friendship. Being that friends live thanks to the *logoi*, – the philosophical reasoning –, friendship requires sharing life together. Thus, a friend is a living representative of philosophical truth; at the same time, he is its witness and hence its guarantor.

Keywords: Epicurus, friendship, pleasure, happiness, philosophy.

a Jacopo Leti

Epicuro è stato uno dei più grandi filosofi dell'amicizia dell'Antichità e, in verità, di tutta la storia del pensiero. Se prima di lui Aristotele ha dedicato all'amicizia una riflessione organica e profonda, densa, e di ampia portata sul piano filosofico, arricchita, inoltre, da analisi sottili e penetranti dal punto di vista psicologico, Epicuro ha conferito all'amicizia un ruolo centrale all'interno del suo pensiero e stretto tra filosofia e amicizia un nodo fermo e indissolubile, che le articola coerentemente tra loro. Non a caso, per ricostruire il pensiero di Epicuro sull'amicizia, occorre partire dai concetti più ampi e generali che reggono l'intero suo sistema filosofico. Riferirsi a tali principi è necessario per mettere in luce i fondamenti teorici che reggono questa concezione, ma anche per comprendere donde la *philia* epicurea tragga quel carattere per cui, si è detto, essa si configurerebbe come un fine superiore alla vita contemplativa essa stessa (cfr. Fraisse 1974, 287). È inevitabile quindi partire da lontano, prima di inoltrarsi nei territori della *philia*, e, in particolare, muovere da quella fondante classificazione dicotomica dei desideri esposta nell'*Epistola a Meneceo*, che ci è riportata da Diogene Laerzio, la quale costituisce il più ampio e sicuro documento del pensiero morale

Università di Roma Tor Vergata (aldobrancacci@yahoo.it)

epicureo. Sulla base di questa divisione, come è ben noto, Epicuro distingue i desideri (*epithymiai*), e conseguentemente i piaceri (*hedonai*) che tali desideri realizzano, in «naturali» (*physikai*) e «vani» (*kenai*), per poi estrarre dall'ambito dei primi quei particolari desideri naturali che sono anche «necessari» (*anagkaiai*):

> Bisogna anche considerare che dei desideri alcuni sono naturali, altri vani; e tra quelli naturali alcuni sono anche necessari, altri naturali soltanto; tra quelli necessari poi alcuni lo sono in vista della felicità, altri allo scopo di eliminare la sofferenza fisica, altri ancora in vista della vita stessa. Una sicura conoscenza di essi sa rapportare ogni atto di scelta o di rifiuto al fine della salute del corpo e della tranquillità dell'anima, dal momento che questo è il fine della vita beata; è in vista di ciò che compiamo le nostre azioni, allo scopo di sopprimere sofferenze e perturbazioni. Una volta che ciò sia stato raggiunto, si dissolverà ogni tempesta dell'anima, non avendo l'essere vivente altra esigenza da soddisfare né altro che possa render completo il bene dell'anima e del corpo. Abbiamo infatti necessità del piacere quando, per il suo mancarci, soffriamo; < ma quando non soffriamo più >, anche il bisogno del piacere viene meno. (Diogene Laerzio, X, 127)

Vani sono i desideri che non hanno un oggetto, o, il che è lo stesso, che mancano di un oggetto determinato; naturali sono quelli che hanno un oggetto determinato e appropriato alla natura dell'uomo[1]. Osservando il concetto anche da un punto di vista negativo, quindi più a fondo, i desideri naturali sono quelli che mirano a ristabilire un equilibrio, là dove esso sia stato turbato, e, in tal senso, sono naturali anche perché sono in accordo con la natura e con l'esigenza, che le è intrinseca, di tendere alla realizzazione dell'equilibrio e dell'accordo, non al disequilibrio e alla sua perpetuazione. Analogamente, dalla stessa prospettiva negativa, i desideri vani sono quelli che vanno al di là del limite – concetto fondamentale in Epicuro – inerente alla natura: in quanto implicano l'illimitato, essi si oppongono alla natura. Ne consegue che, trascinando l'uomo in una ricerca indefinita e infinita della soddisfazione, sono vani, o «vuoti», nel duplice senso di essere privi di oggetto e privi di senso.

Questa classificazione è notevole perché, innanzitutto, riconoscendo l'esistenza di desideri vani, riconosce e ammette l'esistenza di una parte malata del desiderio, o, più precisamente, di una possibile radice malata del desiderio. Epicuro ha riflettuto sul tema della mancanza, che è alla base di tale malattia, e individuato il nesso tra mancanza e, diremmo noi, alienazione: con ciò ha anche compreso che la pulsione non è, di per sé, as-

1 Questa determinazione si deduce da quella essenziale connotazione assegnata da Epicuro al piacere, che è un bene (*agathon*) in quanto possiede una *oikeia physis*, cioè una «natura appropriata» all'uomo: cfr. Diogene Laerzio, X, 128.

sunta tal quale, criterio e segno di verità. La mancanza può semplicemente significare perpetua alienazione in altro. «*Le manque signifie non la liberté mais la perpétuelle aliénation à autre chose. La maladie consiste en ceci que l'on ne manque pas réellement d'un certain objet (les manques naturels, réels, sont toujours finis selon Epicure); mais c'est au contraire le manque qui suscite l'objet*» (Conche 1977, 52). I desideri vani e vuoti, come tutti i desideri né naturali né necessari, nascono tutti dalla paura della morte: e tutti determinano nell'uomo uno stato di preoccupazione e ansia, di *cura*, come dirà Lucrezio (cfr. *De rerum natura*, III 994; V 46)[2]. Tale stato allontana abissalmente l'uomo dalla felicità, così come lo allontana dalla *physis*, dalla natura e dalla costituzione delle cose. Che si tratti di desiderio di onori e di gloria, di ricchezze, di potenza, o di riconoscimenti da parte di altri di tale potere, che si tratti di avere sempre di più, ove questo 'di più' è il segno dell'indefinitezza e della mancanza del limite, che si tratti infine di desiderio di immortalità (cfr. Rodis-Lewis 1976, 192-211), tutti questi desideri presuppongono il terrore della morte. Che invece non è da temere, perché essa è nulla per noi[3]. La morte non è nulla, beninteso, anzi è qualcosa di ben preciso, e la scienza della natura insegna che cosa essa sia; ma è nulla «per noi», perché noi non ne avremo mai esperienza[4]. Tali desideri vanno dunque tutti corretti ed estirpati, e la loro risoluzione o dissoluzione – non rimozione – consisterà nell'accesso alla conoscenza della scienza della natura, che è il fondamento ultimo dell'acquisizione della felicità.

I desideri naturali sono quelli che mirano al ristabilimento di uno stato di equilibrio del corpo o dell'anima, rimuovendo lo stato di squilibrio da cui muove il bisogno e da cui sorge il desiderio stesso: lo stato di soddisfacimento coincide evidentemente con il piacere. Essi comprendono i desideri sessuali, i desideri ludici e i desideri estetici. Si tratta certamente di desideri naturali, ma non necessari. Lo scoliaste dell'*Etica Nicomachea* precisa con tutta la chiarezza desiderabile: «Il desiderio di nutrimento e di veste è necessario; il desiderio dei piaceri erotici è naturale ma non necessario; il

2 Il termine designa, in un senso più ampio, e come risulta in particolare dal preambolo del libro II (cfr. in particolare II 16-19; II 48-53), il contrario dell'atarassia: lo stato di inquietudine dell'uomo che non trova pace. Da notare che in II 45-46 la *cura* e la paura della morte (*mortis timores*) sono strettamente associati.

3 Cfr. Epicuro, *Massime Capitali*, II: «La morte non è niente per noi. Ciò che si dissolve non ha più sensibilità, e ciò che non ha sensibilità non è niente per noi». Le traduzioni italiane di brani tratti dall'*Epistola a Meneceo*, dalle *Massime Capitali*, dalle *Sentenze Vaticane*, così come le traduzioni dei frammenti di Epicuro raccolti da Usener, sono tratte, salvo avvertenza contraria, da Isnardi Parente (1983).

4 Si ricordino in particolare Epicuro, *Epistola a Meneceo*, in Diogene Laerzio, X, 124-125, con la parafrasi di Cicerone, *De finibus*, II 31, 100 (= fr. 338 Usener), e, ancora, *Massime Capitali* 2, 11 e 12.

desiderio di determinate vivande o di quel determinato vestito o di quei determinati piaceri erotici non è né naturale né necessario» (scolio ad Aristotele, *Etica Nicomachea* III.13, 1118 b 8 = fr. 456 Usener). Sia esempio il desiderio sessuale: esso è naturale perché deriva dalla presenza nel corpo di una quantità eccedente di atomi, che chiede di essere espulsa per ristabilire l'equilibrio del corpo stesso. Ma tale rimozione non richiede necessariamente di essere ottenuta mercé l'unione sessuale, perché lo stesso obiettivo può essere ottenuto con un lavoro fisico, con una passeggiata, con una qualunque altra attività che comporti una perdita di atomi. Una volta ristabilito l'equilibrio fisiologico, il desiderio non soddisfatto non sussiste come desiderio rimosso, per usare di nuovo una terminologia inevitabilmente seriore: è completamente sparito. Esso era in ogni caso un desiderio naturale, il quale manifestava il fatto che un certo prodotto dell'organismo cercava di fuoriuscire dall'organismo stesso. Ma perché non soddisfarlo? Soddisfare o no il desiderio sessuale è risoluzione che spetta alla saggezza pratica, all'intelligente prudenza (*phronesis*)[5]. Essa pesa vantaggi e svantaggi di un determinato atto, badando a che la nostra scelta non comporti conseguenze spiacevoli maggiori delle conseguenze piacevoli determinate dalla soddisfazione essa stessa. L'*Epistola a Meneceo* è chiara su questo punto, che esamina e articola inserendolo nella cornice più ampia in cui Epicuro lo medita:

> Per questo diciamo che il piacere è principio e fine del vivere felicemente. Lo consideriamo infatti come un bene primo e connaturato a noi, e da esso muoviamo nell'assumere qualsiasi posizione di scelta o di rifiuto, così come ad esso ci rifacciamo nel giudicare ogni bene in base al criterio delle affezioni. Poiché esso è il bene primo e innato, non cerchiamo qualsiasi tipo di piacere, ma talora rifiutiamo molti piaceri quando ne seguirebbe per noi un dolore maggiore; e consideriamo anche molti dolori preferibili al piacere, per il piacere maggiore che in seguito deriva dall'averli lungamente sopportati. Ogni piacere è un bene per il fatto che ha natura a noi congeniale; non tutti i piaceri sono però da ricercarsi, come non tutti i dolori da fuggirsi, anche se il dolore è di sua natura un male: bisogna giudicare in merito di volta in volta, in base al calcolo e

5 È noto che nel sistema di Epicuro la *phronesis* occupa un rango altissimo, essa che è «principio di tutto» quel che Epicuro asserisce intorno ai valori fondamentali del pensiero etico, e «massimo bene». Nell'*Epistola a Meneceo*, da cui sono tratte queste asserzioni, egli le completa spiegando: «Perciò la prudenza appare ancora più apprezzabile che la filosofia, giacché da essa provengono tutte le altre virtù, in quanto ci insegna che non è possibile vivere piacevolmente se non vivendo saggiamente e bene e giustamente, <e di contro che non è possibile vivere saggiamente e bene e giustamente> se non anche piacevolmente. Le virtù sono infatti connaturate alla vita felice e questa è inseparabile dalle virtù». Su questo passo, variamente discusso, è da vedere la nota di Isnardi Parente (1983, 201, n. 2); per l'integrazione, che risale allo Stephanus, cfr. la stessa Isnardi Parente (1983, 202, n. 1), e inoltre Arrighetti (1973, 543).

alla considerazione dei vantaggi e degli svantaggi: giacché certe volte un bene viene ad essere per noi un male e un male per contro un bene. (Diogene Laerzio, X, 128-130)

Occorre precisare, per continuare con l'esempio scelto, che la non-soddisfazione per via sessuale del desiderio sessuale è perfettamente compatibile con lo stato di felicità, perché non è dolorosa: «Tutti quei desideri che, se non esauditi, non arrecano vera sofferenza non sono necessari: il loro stimolo è tale da potersi annientare facilmente (*eudiachytos*) quando appaiono indirizzarsi a cose ardue da ottenersi e quando siano tali da recar danno», istruisce e ammonisce la *Massima Capitale* 26. Viceversa, potrebbe essere fonte di turbamento e quindi di dolore la soddisfazione sessuale. Questa comporterà certamente un piacere, ma si tratterà di una *hedone kinetike*, di un «piacere in movimento», che non assicura l'assenza di turbamento, anzi lo determina necessariamente.

I desideri naturali e necessari sono invece quelli senza la soddisfazione dei quali non possiamo vivere: il loro soddisfacimento è imperativo perché necessario alla vita. Essi sono la fame e la sete. In questo caso si tratta di compensare la perdita di atomi del nostro corpo, ove la perdita stessa potrebbe determinare una distruzione della natura, distruzione che si manifesta a noi sotto forma di dolore. Il dolore causato dalla fame e dalla sete manifesta una tale depauperazione, una tale perdita e distruzione della nostra sostanza, che può condurre alla morte. Specularmente, il piacere di soddisfare la fame e la sete manifesta il processo di restaurazione della nostra natura. Quando la mancanza è finita, questo processo ha raggiunto un termine, e il piacere corrispondente a questo stadio esprimerà uno stato di perfetto equilibrio del corpo, vale a dire un «piacere in riposo», *hedone katastematike*, in quanto è un equilibrio che ha raggiunto il limite.

Ora, si è visto che i piaceri naturali e necessari sono considerati da Epicuro tali in ordine a tre fini: per il raggiungimento della felicità (*eudaimonia*), per il benessere del corpo (*aokhlesia*), per la vita stessa (cfr. Epicuro, *Epistola a Meneceo*, in Diogene Laerzio, X, 127).

La loro necessità discende evidentemente dalla necessità immanente a ognuno di questi tre ambiti. Visti nel loro insieme, essi configurano una certa dissimmetria, che è peraltro, a ben vedere, complementarità. Gli ultimi due sono dotati ciascuno della sua specificità ma affermano complessivamente una necessità ontologica: la conservazione della vita. Persegue in modo diretto tale obiettivo l'ultimo, cospira in forma mediata alla sua realizzazione il secondo, affermando la necessità che il corpo si mantenga in stato di benessere. Il primo ha invece portata assiologica, e afferma un valore, la necessità della felicità per il vivere stesso, presentandolo come

imperativo dotato del medesimo alto grado di evidenza degli altri due. Lo presenta come tale, però, per ben precise ragioni. Abbiamo visto che i desideri naturali e necessari per la vita stessa sono la fame e la sete. Quelli naturali e necessari per il benessere del corpo sono il non sentir freddo, e, con esso, il ripararsi da ogni sorta di intemperie e pericoli, e provvedere a ciò che è necessario al corpo e ai bisogni della vita: dopo di ciò non c'è progresso possibile, perché il limite della rimozione del dolore è stato raggiunto. È da notare, per inciso, che Epicuro non sta delineando con ciò un ideale di primitivismo, né parlando della vita dell'uomo primitivo: anzi la sua teoria suppone proprio il contrario, un progresso rispetto allo stato di natura, in riferimento al quale non ha senso parlare di limite raggiunto in ordine al benessere del corpo o di soddisfazione del desiderio corrispondente; e la vita semplice, che egli delinea, non è affatto la vita selvaggia, ma la vita semplice civilizzata. Infine, il desiderio naturale e necessario per la felicità è il desiderio della filosofia. Il desiderio della filosofia si presenta certamente come un valore, ma condivide con gli altri desideri naturali e necessari la necessità rispetto a un fine: è necessario per indicare e spiegare all'uomo la costituzione naturale delle cose e dell'uomo stesso – ed è questo il compito della fisica – e per stornarlo, sulla base di tale conoscenza, dall'eccesso, dalle opinioni vuote o false, per ricondurlo al limite e per ristabilire la libertà e la felicità, rendendolo effettivamente felice e libero – ed è questo il fine dell'etica. Tutto ciò mostra chiaramente come la filosofia di Epicuro non sia affatto riducibile a un semplice "messaggio di salvezza", come si tende talora a presentarla. È un invito alla conoscenza della natura delle cose, che sola può garantire la felicità e la libertà, obiettivo dell'etica. La conoscenza della scienza della natura è la garanzia della realizzazione dell'etica. La seconda è il fine ultimo. Ma la prima è lo strumento per raggiungerlo.

Il desiderio della filosofia, come via verso la felicità, determina un altro desiderio, quello della *philia*, termine semanticamente assai denso[6], che il

6 Numerose, e non sempre concordanti negli esiti, sono le indagini filologiche sulla semantica di *philos*, *philein*, *philotes*, (*philia* è notoriamente formazione più tarda), a partire dal loro uso omerico, che è ovviamente il più antico, e, oltre a essere notevolmente organizzato, esprime una costellazione di sentimenti e rapporti umani variati ed esemplari. In generale si può dire che il significato più frequente di *philos* sembra essere quello di 'caro, diletto', di 'amato', senza trascurare il fatto che tutt'altro che raramente esso esprime un significato molto vicino a quello del pronome o aggettivo possessivo 'mio', senza che ciò significhi che il termine esprima, come si è detto, l'idea di 'possesso', ma semmai di 'intima vicinanza,' dacché è sempre applicato a esseri o oggetti reputati 'cari', e neppure di 'appartenenza,' ma di enfatica prossimità determinata dall'intensità di un sentimento o di una relazione. Né va dimenticato il significato di 'agréable' proprio di *philos* (Fraisse 1974, 38-39), che fa sì che il termine sia associato a *hedys* ('piacevole', 'dolce'). Il sostantivo *philotes* ha a sua volta una rete di significati che vanno dalle relazioni sessuali ai legami

latino ha tradotto con *amicitia*, forma trasmessasi poi alle lingue neolatine. Si tratta, a osservarla nel sistema di Epicuro, di un tipo di relazione umana che è del tutto nuova se paragonata alla crescita o allo sviluppo dell'uomo considerato a partire dallo stato primario naturale, primitivo, poi civilizzato, poi ancora ipercivilizzato, con conseguente ritorno a una 'natura seconda', riconquistata con l'uso della ragione. Essa segna uno scarto, e, nello stesso tempo, è il segno di uno scarto avvenuto. Si veda innanzitutto la *Massima Capitale* 27: «Di tutte le cose che la sapienza (*sophia*) procura in vista della vita felice, il bene più grande è l'acquisto dell'amicizia». Nell'affermare che l'amicizia è intrinsecamente necessaria alla vita felice, talché è impossibile desiderare la filosofia in vista della felicità e non desiderare egualmente l'amicizia, Epicuro riprende Aristotele, che proprio all'inizio dei trattati dedicati alla *philia* nell'*Etica Nicomachea* aveva dichiarato che nessuno sceglierebbe di vivere senza amici (Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII 1. 1155 a 4-5)[7]. Ma la dichiarazione epicurea va, in certo modo, ancora oltre questo ardito proclama, aggiungendo che l'amicizia è il bene più grande, rispetto a tutti quelli che procura la vita felice, avente a suo fondamento la sapienza. Perché l'amicizia gode di tale privilegio, perché è il bene più grande? Abbiamo appena visto che il desiderio della filosofia è necessario per la felicità. Ora l'assenza di felicità dipende per Epicuro da due condizioni: dall'assenza di una relazione soddisfacente con sé stessi, e dall'assenza di una relazione soddisfacente con gli altri, con i quali e in mezzo ai quali l'uomo vive. La filosofia, nella misura in cui ci libera, per quanto attiene alla sfera dei desideri, dalle ambizioni, dal desiderio del potere, dal desiderio di ricchezze, dal desiderio della fama, che a loro volta sono desideri che sorgono tutti, come si è anticipato, dal terrore della morte, trasforma l'uomo, crea, per così dire, un uomo nuovo. Questo grande evento trasformazionale apre lo spazio per un rapporto interamente nuovo con l'altro, l'amicizia.

Questo concetto trova espressione in una delle più celebri massime sull'amicizia che ci siano state trasmesse: una massima dal tono singolare, festoso a dir poco, e tanto acceso da risultare quasi accecante. Essa annuncia una buona novella, e da questo annunzio prefigura l'avvento di una nuova era per la vita dell'uomo. È la *Sentenza Vaticana* 52, che dice:

di ospitalità, e a questo proposito va ricordato che la società omerica è caratterizzata anche da un sentimento di insicurezza che incombe sui suoi uomini, i quali stringono relazioni di ospitalità e hanno 'amici' anche per guadagnare sicurezza: elemento affettivo e utilità individualistica si congiungono. Su tutto ciò cfr. Dirlmeier (1931), Adkins (1963), Kakridis (1963), Fraisse (1974, 35-45), Konstan (1997). Per Platone, si veda Halperin (1986); per la connessione di *philos* e *philia* con la sfera politica cfr. Ludwig (2002).

7 Cfr. Gauthier et Jolif (2002, 660).

«L'amicizia trascorre per la terra, annunziando a tutti noi di destarci per darci gioia l'un l'altro (*makarismos*)». L'amicizia è qui quasi personificata; inoltre, la terminologia della sentenza è innegabilmente quella tipica del linguaggio dei misteri. Giustamente Margherita Isnardi Parente parla di una sorta di «allegrezza mistica e comunitaria» che pervade la sentenza, nell'interpretazione della quale non deve però sfuggire, avverte la sudiosa, l'altro motivo concomitante, quello dell'esperienza della reciprocità. In effetti, è l'insieme dei due concetti che spiega la capacità dell'amicizia di destare gli uomini, di trarli da un sonno incosciente a una vivida esperienza di gioia, nella quale si realizza, se non è troppo dire, una sorta di abbraccio dell'umanità. È indubbio che il messaggio è qui universale: è rivolto a tutti, anche se per solito Epicuro parla dell'amicizia che unisce i filosofi. Ma egualmente a tutti è rivolto il pressante invito a filosofare, espresso nell'*Epistola a Meneceo*, che è quasi il corrispettivo, centrato appunto sul *philosophein*, di questa *Sentenza*, centrata invece sulla *philia*. A tutti è data la possibilità di filosofare, anche se non tutti lo faranno, a tutti è data la possibilità di vivere la pienezza dell'amicizia epicurea, anche se non tutti saranno capaci di concepirla e viverla. Occorre tenere uniti i due testi, e vederne la complementarità, e vale la pena allora leggere per intero il primo paragrafo dell'*Epistola*:

> Non indugi il giovane a filosofare, né il vecchio se ne stanchi. Nessuno mai è troppo giovane o troppo vecchio per la salute dell'anima. Chi dice che l'età per filosofare non è ancora giunta o è già trascorsa, è come se dicesse che non è ancora giunta o è già trascorsa l'età per la felicità. Devono filosofare sia il giovane sia il vecchio; questo perché, invecchiando, possa godere di una giovinezza di beni, per il grato ricordo del passato; quello perché possa insieme esser giovane e vecchio per la mancanza di timore del futuro. Bisogna dunque esercitarsi in ciò che può produrre la felicità: se abbiamo questa possediamo tutto; se non la abbiamo, cerchiamo di far di tutto per possederla. (Epicuro, *Epistola a Meneceo*, in Diogene Laerzio, X, 122)[8]

È certo che questo nuovo rapporto con l'altro che la *philia* annuncia non avrebbe mai potuto essere per Epicuro l'amore inteso come *eros*, e il punto risulta chiaro già da quanto si è detto circa la natura del desiderio erotico[9]. Tale impossibilità emerge in forma altrettanto se non ancora più evidente dalla seconda giustificazione dell'esclusione della passione amorosa dalla condotta di vita dell'uomo che voglia vivere felice: in essa agisce e si

8 È noto che Bignone (1973, I, 121) ha scorto, in questa dissoluzione di ogni differenza tra giovane e vecchio in vista della comune necessità di filosofare, polemica nei confronti del *Protreptico* di Aristotele, là dove Aristotele stesso sembra indicare al dedicatario dell'opera, Temisone, la sua giovinezza come età ideale per il filosofare.

9 Sull'amore inteso come *eros* in Epicuro cfr. Flacelière (1954).

esprime la regola fondamentale del limite, che è costitutiva della filosofia di Epicuro. Quando al desiderio sessuale si aggiunga l'amore, non è più questione di *phronesis* e di calcolo di piaceri e dispiaceri: in questo caso l'esclusione della soddisfazione diventa imperativa. Il desiderio sessuale, infatti, è limitato dalla natura e soggiace alle sue norme, quand'anche questo limite non sia perfetto o non coincida con quel che prescrive la ragione. L'amore invece è del tutto indipendente da tali limiti, anzi tende, per sua natura, all'infinito, alle aspirazioni infinite, alle complicazioni infinite, ai deliri. Non c'è bisogno di aspettare Racine per disporre della concettualizzazione dell'*amour-passion*. Già i Greci sapevano che *eros* è una malattia divina (*theos nosos*)[10], e la descrizione che Platone ne offre, pur assegnandogli fini sublimi, comporta il pieno riconoscimento dei suoi implacabili effetti. Per questa assoluta indipendenza dal limite e per questa sua intrinseca tendenza all'infinito Epicuro conclude con nettezza, come attesta Diogene Laerzio, che «il saggio non amerà» (Diogene Laerzio, X, 118).

Lucrezio, in particolare, mostra diffusamente che l'amore è un male, e ne denuncia le illusioni. L'amore, innanzitutto, fa soffrire per niente, ad esempio per la semplice assenza dell'oggetto amato (Lucrezio, *De rerum natura*, IV, 1060-1062). Inoltre la passione amorosa guasta il piacere, che non è più un piacere puro, esente da dolore, ma «pura voluptas» (IV, 1074; 1081). In terzo luogo, l'amore comporta l'illusione della felicità e di una soddisfazione totale – la negazione del limite – che sarebbe data dal possesso dell'oggetto amato, mentre l'oggetto amato è impossedibile (IV, 1089-1090). In quarto luogo, l'amore ci rende dipendenti, per la nostra felicità, da un oggetto che può non rispondere al nostro amore, o, se vi risponde, resta libero di sfuggirci continuamente. Di qui non solo frustrazione e, ovviamente, assenza di piacere, ma addirittura paura – uno dei massimi nemici dell'uomo, il cui abbattimento, la cui dissoluzione, è uno dei massimi temi di Epicuro – che ci sfugga (IV, 1137-1140). In quinto luogo, nell'amore non si vede la persona amata, ma un'altra persona (IV, 1149)[11]. Questa straordinaria, e avveniristica, fenomenologia della passione amorosa mette bene in luce come l'amore, l'*eros*, sia in contraddizione con tre aspetti e concetti fondamentali dell'etica epicurea: innanzitutto con il limite del desiderio; in secondo luogo con l'indipendenza, *autarkeia*, dell'uomo, che ha da essere libero; in terzo luogo con l'amicizia essa stessa,

10 Cfr. ad esempio Antistene, fr. *SSR* V A 123 Giannantoni, e il mio commento al passo in Brancacci (1993, 50-51).

11 Cfr. Epicuro, *Epistola a Erodoto*, in Diogene Laerzio, X, 51, e, per un'analisi del concetto di «simulacro», Verde (2010, 137-140).

poiché gli amanti tendono a formare una totalità esclusiva (cfr. Conche 1977, 68).

Possiamo a questo punto completare il commento alla *Massima Capitale* 27 osservando, a partire da questa contrapposizione, e sullo sfondo di quanto si è detto circa la funzione di indirizzo alla conoscenza della liberazione dai timori che assillano gli uomini, che l'amicizia illumina e offre retta conoscenza su tutti quegli aspetti della vita che sono, per gli uomini comuni, sommersi da una vana opinione, da ingannevole opinione. È la *philia*, certo, che è spiegata dalla *philosophia*, ma d'altra parte è anche vero che la *philia* indirizza verso la *philosophia* e la illumina. Non è dunque il problema ermeneutico più acuto quello di domandarsi e chiarire se l'amicizia costituisca un valore superiore a quello della vita contemplativa, ma comprendere come l'amicizia sia, a tutti gli effetti, per Epicuro, elemento costitutivo della filosofia.

Il nesso tra amicizia e utilità era comune presso i Greci e a loro perfettamente noto. Talora, leggendo una parte della storiografia filosofica, si ha l'impressione che non manchino casi di una certa confusione e semplificazione di stampo moralistico, se non di malafede, che a volte fan sì che l'amicizia greca sia tacciata di "utilitarismo", l'uomo greco di "egoismo". Al contrario l'utile dell'amicizia è la garanzia del valore dell'amicizia stessa, della sua grande portata esistenziale e della sua ambizione; della reale capacità dell'amico di dimostrare e provare il suo affetto, di non limitarsi a una manifestazione esteriore di amicizia ma di andare più avanti e più a fondo. Oltre al fatto che, come si è visto accadere già dall'epoca di Omero, è la situazione storica ed esistenziale dell'uomo greco, la sua *insecuritas*, che richiede all'individuo la possibilità reale di contare su amici e sodali. Quando l'autore della *Settima lettera* platonica, forse Platone stesso, parla delle sue esperienze e delusioni politiche, dei suoi disegni e del suo impegno in quel campo, dichiara lucidamente che «senza amici fidati (*philoi pistoi*)» non sarà mai possibile amministrare onestamente gli affari della città, né tentare di fare alcunché in vista di quel fine (cfr. Platone, *Epistola VII*, 325d). Epicuro ha in proposito una posizione estremamente sottile, e nello stesso tempo assai schietta: riconosce la genesi dell'amicizia dal senso di utilità, ma ritiene che nella sua costituzione essenziale l'amicizia sia un valore che trascende qualunque forma legata a tale sua genesi. La *Sentenza Vaticana* 23 recita: «Ogni amicizia è desiderabile di per sé, anche se ha avuto il suo inizio dall'utilità»[12]. Molte altre *Sentenze Vaticane* affrontano

12 Il testo è tormentato. I mss. danno *arete*, che significa «virtù», ma anche «eccellenza»: e Bollack difende il testo tràdito, intendendo: ogni amicizia è una perfezione,

con esiti originali e sottili il difficile tema dell'incontro tra amicizia e vita, la loro embricatura, che è sciocco negare. Straordinaria è, in particolare, la *Sentenza Vaticana* 39: «Non sa esercitare l'amicizia chi cerca sempre in ogni occasione l'utile, ma nemmeno chi non sa mai unire l'amicizia all'utilità: l'uno col pretesto dell'affetto mercanteggia il cambio, ma l'altro si taglia via ogni buona speranza per il futuro». C'è un invito, che proviene dall'amicizia, a indirizzare il capitale emotivo e conoscitivo che essa reca con sé a un utile scopo, c'è una possibilità, insita in essa, di coniugare, almeno una volta, il disinteressato mondo di valori amicali con i fini e le opere o realizzazioni della vita: chi mai vede questa possibilità, chi mai raccoglie quell'invito ha perduto qualcosa di essenziale dell'amicizia stessa. In direzione analoga procede la *Sentenza Vaticana* 66: «Partecipiamo ai dolori degli amici non con lamenti, ma con opere». In entrambi i casi si insiste sul valore del nodo di amicizia che lega gli uomini, nodo che è fonte di condivisione di sentimenti, anche dolorosi, perché inevitabili; tuttavia dall'amicizia devono nascere non parole, ma opere, deve sorgere aiuto per il futuro, non una sorta di sovrana infruttuosità, non una sterilità indegna dell'amicizia stessa. Del resto l'amore per l'amico è talmente forte, in Epicuro, da configurarsi, almeno per il saggio, come vera suprema forma dell'amore. Non solo, ma il tradimento dell'amico ha il potere di distruggere la vita di chi compie quest'atto. In questi concetti, si direbbe, si ha una riscrittura, ormai inscritta in una filosofia della vita, di alcuni tipici valori della morale eroica della *philia*: «Il saggio non soffre più se è messo alla tortura < che se è messo alla tortura un amico; e saprà morire per lui; se mai tradisse > l'amico, la sua vita per questa infedeltà sarà sovvertita e sconvolta»[13].

La *Sentenza Vaticana* 61 è forse il punto d'arrivo di questa altissima valorizzazione dell'amicizia. In effetti, partendo dal vivido sentimento del forte rapporto, interpersonale ma certamente duale, rappresentato dalla *philia*, Epicuro giunge a una concezione che non solo è estremamente più ampia, ma che non è esagerato definire rivoluzionaria. Egli pone innanzitutto un parallelismo con il fatto di essere, in grazia di una parentela 'prima', membro di uno stesso popolo (*ethnos*), che è una condizione dell'esistenza di una comunità; poi, sulla base di questo parallelismo, perviene all'audace idea per cui la vera comunità umana è quella degli amici, cioè degli uomini che, in più, possono vedersi, «parlare tra loro», si dirà altrove, e che quindi

anche se ha avuto inizio dall'utilità. La correzione di *arete* con *airete* è di Usener, e muta il significato nel senso che essa è da scegliersi, da eleggersi, da preferirsi, anche se etc.

13 La massima, nella forma in cui la riporto (= *Sentenza Vaticana*, 56-57), nasce dalla fusione di due massime, operata da Bignone, al quale si deve anche l'integrazione, che è accettata da vari studiosi: cfr. Isnardi Parente (1983, 220, n. 3).

sono «prossimi» gli uni agli altri: «*Très belle aussi est la vue de ceux qui nous sont proches, quand le liens premiers de parenté concourent à l'union: car elle produit beaucoup de zèle en vue de cela*» (Conche 1977, 263). Diversa, ma non meno audace, nei concetti, è la traduzione di Arrighetti: «Bellissima è la vista del prossimo se il primo incontro si rivela concorde o almeno molto concorre a questo scopo» (Arrighetti (1973, 152), traduzione, che giunge a teorizzare il concetto di «prossimo», sostanzialmente ripresa da Margherita Isnardi Parente (1983, 221)[14]. Entrambe le traduzioni convergono verso un tema che è centrale nella concezione epicurea dell'amicizia: quello della sua piena realizzazione in uno stile di vita condiviso, in una vita stessa condivisa possibilmente nel medesimo luogo, in forma comune. Carlo Diano pose in particolare l'accento su questo aspetto vissuto dell'amicizia epicurea, che in effetti è fondamentale, e definì quella fondata da Epicuro «*la première Société d'Amis qu'on connaisse dans notre histoire d'Occident*» (Diano 1967, 173)[15]. Margherita Isnardi Parente si è solo incaricata di demitizzare, con la consueta lucidità, la descrizione universalistica e fortemente segnata in senso umanistico da parte di Diano di questa società egalitaria, e di precisarla, rilevando

> Il carattere intrinsecamente aristocratico dell'ideale epicureo di vita; che non contraddice affatto, in questo, a tutta l'impostazione generale del pensiero antico. L'ideale di Epicuro è per pochi capaci di attuarlo; è un ideale di vita arduo e difficile; richiede un superiore distacco dalle cose e dalle circostanze, ma superiore ripudio del volgo e delle sue passioni. Aristocraticismo, beninteso, che trascende il piano politico-sociale; i molti, i *polloi*, il 'volgo' di cui parla Epicuro, non è altro – uso ormai consolidato da una lunga tradizione nel pensiero antico – che lo stuolo degli incapaci di attingere la vera filosofia, qualunque sia poi la sua caratterizzazione esteriore nell'ambito della società. Ma si tratta pur sempre di aristocrazia dello spirito […] che non

14 «Bellissima è la vista del prossimo se subito nasca accordo al primo incontro, o almeno una seria disposizione a ciò».

15 Diano così prosegue: «*La première non parce qu'auparavant le mot 'ami' n'aurait pas été employé pour désigner les membres d'un groupe uni dans un même but, mais parce que, pour la première fois, le principe qui rassemblait les membres de cette société n'était plus ni religieux ni social, ni même politique. Ce mot, dès lors, désigne un tout autre concept. En effet, il exprime une relation éthique et un comportement librement choisi par des hommes qui se reconnaissent égaux et fondent cette égalité sur le seul fondement de leur être individuel et de leur commune condition humaine*». Fraisse (1974, 288, n. 3) ha ragione di obiettare che queste affermazioni «*pourraient s'appliquer, d'un bout à l'autre, à la philia aristotélicienne*», anche se, così scrivendo, sottostima la novità introdotta sul piano concreto dalla realizzata comunità amicale epicurea. Ma, soprattutto, non si rende conto, a sua volta, che ciò che manca nelle parole di Diano sull'amicizia epicurea – ed è una mancanza grave – è il riferimento alla filosofia, al fatto che gli amici, per Epicuro, sono tali, e formano un gruppo unito da legami indissolubili, perché uniti dalla comune professione di filosofia (e della medesima filosofia).

conosce, com'era invece nella visione etica, ad esempio, di Aristotele, 'beni di secondo grado', che non fa concessioni neanche parziali, come già Platone ed Aristotele, alle passioni, ma le respinge in forma rigorosa e assoluta. (Isnardi Parente 1983, 63-64)

Resta che l'amicizia è per Epicuro la base della vita, che l'amicizia epicurea è stata effettivamente realizzata, che essa esige uno spazio fisico comune in cui gli amici possano vivere insieme, insieme parlare, insieme fare filosofia, insieme realizzare l'ideale di vita filosofica, e reciprocamente aiutarsi. Questa singolare compattezza della relazione amicale, questa coraggiosa creazione di un mondo realizzato di affetti e di riflessione nel medesimo ambito concettuale, quello della filosofia epicurea, sono spiegati, in notevole misura, da una funzione essenziale propria della *philia*: quella di assicurare sicurezza, una vera sicurezza, all'uomo. Lo dice esplicitamente la *Massima Capitale* 28: «La medesima persuasione che ci incoraggiò a credere che nessun male è eterno, né lungamente duraturo, ci fa anche ritenere che la sicurezza più grande che si attui nelle cose è quella dell'amicizia». Per comprendere questa massima occorre ricordare come nessuna filosofia, forse, abbia tematizzato il tema del *phobos*, della paura, come quella di Epicuro. La paura è costitutiva dell'essere umano: è vano negarlo, vano chiudere gli occhi; la paura è uno dei massimi responsabili non solo dell'esistenza misera e infelice, ma dell'illibertà, della rinuncia all'uso della libertà, della rinuncia alla costruzione di un Sé migliore, e di un sia pur piccolo mondo migliore: la comunità epicurea. È noto come, secondo Epicuro, ci siano quattro nature eterne: gli atomi, il vuoto, il tutto infinito, gli dèi. Ma nessuna di esse è da temere. Egualmente non sono da temere, nell'ambito della vita umana, le cose che durano a lungo: la terra, l'acqua, l'aria, il fuoco – anche se un giorno la lotta incessante degli elementi condurrà alla distruzione del mondo. Resta una cosa che è possibile e lecito temere: l'uomo. L'uomo, in effetti, è l'essere più da temere perché non è, per natura, né dolce né socievole (fr. 551 Usener; fr. 553 Usener). Ora, afferma lucidamente Epicuro, «non è possibile essere senza paura quando si ispira la paura» (fr. 537 Usener). La soluzione di questa via apparentemente senza uscita è proprio l'amicizia: l'amico è l'uomo che non ci teme e, correlativamente, è l'uomo che noi non temiamo. Con lui, potremmo dire, ed Epicuro impiega spesso questo termine, ci sentiamo finalmente in stato di sicurezza. Ma, a causa di questo sentimento fondamentale di sicurezza, anche gli altri uomini, in quanto tali, cessano di farci paura, di essere temuti, a meno che non portino un'arma rivolta contro di noi. L'amicizia è «la sicurezza più grande che si attui nelle cose»: si avverte in queste parole ancora una volta l'azione del concetto, e dell'ideale, del li-

mite. L'amicizia è quindi il corrispettivo, a livello di relazione umana, di un piacere massimo che ha pienamente raggiunto il suo limite e, in forza della sua propria essenza, non tenderà né a superarlo, né a restargli inferiore. E questa persuasione, dice la Massima, nasce da una *gnome*, da un pensiero, che a sua volta si allea a uno *tharrein*, al coraggio di credere alla ragione. Non basta la ragione, sembra voler dire Epicuro, se non c'è il coraggio di credere alla ragione. Non che la ragione possa essere, in sé, manchevole di qualcosa: il ragionamento, la scienza della natura e il sistema ci conducono a certe conclusioni, che sono vere e solide, ma resterebbero vane se l'uomo non possedesse in sé una spinta a seguirle, a mantenerle in vita con l'aiuto della dottrina stessa, e dell'amico. Che rappresenta quindi, per Epicuro, un garante della filosofia, per gli epicurei, un altro Epicuro. L'amico ci incoraggia, ci dà forza, ci sorveglia; noi ci commisuriamo continuamente a lui, e, attraverso lui, alla verità della dottrina. Non a caso, ciò che si scambiano gli amici, ciò di cui essi vivono, ciò che costituisce la materia della loro amicizia, sono i *logoi*, i ragionamenti filosofici. Se l'amicizia vive e si nutre della parola, del parlare insieme, l'amicizia epicurea si nutre di tutto ciò e in particolare della parola filosofica, dello scambiarsi e vicendevolmente rammemorarsi i principi del sistema. L'amico è così il rappresentante vivente della dottrina, della verità filosofica; ma è anche il testimone e per questo il garante di essa; e infine è l'aiuto, aiuto di cui abbiamo bisogno, a salvaguardare e mettere in pratica la filosofia[16].

Molti dei temi e dei concetti fin qui messi in luce tornano, tutti insieme, in una delle più significative e dense *Massime Capitali*, la quale, oltre ad essere importante per la concezione dell'amicizia, lo è più in generale per il sistema etico di Epicuro, e ci riconduce quindi a quei principi fondamentali da cui ha preso le mosse questo scritto. Dice Epicuro:

> Tutti coloro che hanno avuto la possibilità di procurarsi, grazie a coloro che li hanno accompagnati e circondati nella vita, il sentimento di completa sicurezza (*to tharrein malista*), hanno vissuto gli uni con gli altri con maggiore piacere, possedendo la garanzia più solida, e, dopo aver condiviso l'amicizia nella sua pienezza, non hanno pianto, come se la sorte fosse degna di pietà, sulla morte di colui che aveva, prima di loro, finito la sua vita. (Epicuro, *Massima Capitale* 40)[17]

16 Si ricordi, quasi all'inizio dell'*Epistola a Meneceo*, l'invito a «fare», cioè a realizzare e mettere in pratica, le cose che Epicuro raccomanda a Meneceo come «principi del ben vivere», e a «esercitarsi in esse» (Diogene Laerzio, X, 123).

17 Riporto qui, per eccezione, la mia propria traduzione, che è molto vicina a quella francese di Conche (1977, 245). Isnardi Parente (1983, 213) così traduce: «Tutti coloro che hanno avuto la possibilità di godere della massima sicurezza nei riguardi di coloro che li circondavano, vivono in comunità gli uni con gli altri nel modo più piacevole e nella

La *Massima Capitale* 2 asserisce: «La morte è niente per noi. Ciò che si dissolve non ha più sensibilità, e ciò che non ha sensibilità non è niente per noi». *L'Epistola a Meneceo* si diffonde più ampiamente sullo stesso tema, uno dei quattro fondamentali del pensiero etico di Epicuro, certamente la più radicata e resistente, e «la più terribile», delle quattro paure che abitano l'uomo e gli impediscono, dall'inizio, di essere felice. L'importanza di questo passo ne giustifica una lunga citazione, quantunque non integrale:

> Abituati a pensare che la morte non è nulla per noi, perché ogni bene e ogni male risiede nella facoltà di sentire, di cui la morte è appunto privazione. Perciò la retta conoscenza che la morte non è niente per noi rende gioiosa la stessa condizione mortale della nostra vita, non prolungando indefinitamente il tempo, ma sopprimendo il desiderio di immortalità. Nulla c'è di temibile nel vivere per chi si sia veramente convinto che nulla di temibile c'è nel non vivere più. E così anche stolto è chi afferma di temere la morte non perché gli arrecherà dolore sopravvenendo, ma perché arreca dolore il fatto di sapere che verrà: ciò che non fa soffrire quando sopravviene, è vano che ci addolori nell'attesa. Il più terribile dei mali dunque, la morte, non è niente per noi, dal momento che, quando noi ci siamo, la morte non c'è, e quando essa sopravviene noi non siamo più. Essa non ha alcun significato né per i viventi né per i morti, perché per gli uni non è niente, e, quanto agli altri, essi non sono più. (Epicuro, *Epistola a Meneceo*, in Diogene Laerzio, X, 124-125)

Il punto di forza su cui è costruito il ragionamento di Epicuro volto a dissolvere il terrore della morte consiste nella riduzione, tutta razionalistica, del terrore al terrore dell'oggetto che incute terrore. Se si compie questo primo passo, necessario da un punto di vista logico, l'oggetto che incute terrore dovrà essere o essere considerato un male. Ma ogni bene e ogni male risiede nella facoltà di sentire, argomenta Epicuro: ora, la morte consiste proprio nell'assoluta privazione della facoltà di sentire. Ne segue che la morte non è nulla per noi. Da questa conclusione certamente rigorosa deriva il fermo convincimento di Epicuro che la conquistata «retta conoscenza» di ciò che è la morte generi spontaneamente la condizione contraria, rendendo gioiosa la stessa condizione mortale della nostra vita. La qual cosa è certamente vera in un sistema etico strettamente intellettualistico e razionalistico; è certamente vera, potremmo anche dire, se la paura ha un oggetto, se la paura di un uomo può essere ridotta alla paura di un contenuto determinato. Se le cose non stanno o non stessero così, si potrebbe aggiungere, nulla potrà mai farla scomparire o dissolvere automaticamente: tanto meno automaticamente generare il gioioso stato contrario. Tale passaggio avrà allora al massimo il valore di un auspicio, quasi un valore

più sicura fiducia; e, pur nutrendo fra loro i più stretti legami, non piangono la dipartita di quelli di loro che muoiono prematuramente, come se questi fossero da compiangere».

protreptico: e protreptico diventa infatti il tono di Epicuro nei passaggi successivo, quando si invita a sopprimere il desiderio di immortalità (il che è certamente lecito e rigoroso, nel sistema epicureo, essendo tale desiderio «vano»), come protreptico era l'esordio esso stesso: «abituati a pensare». Tuttavia Epicuro potrà sempre rispondere che egli ha condotto, come ha condotto, il «freddo ragionamento» al massimo grado di elaborazione e potenza; e se ciò ancora non basta – e forse non basta – ci sarà pur sempre spazio per tutto l'arsenale d'ausilio complementare, dallo sforzo di «abituarsi a pensare», all'invito a «sopprimere» ciò che genera il turbamento.

In ogni caso Epicuro esplicita in questo passo la prima obiezione che si può muovere al suo farmaco contro il terrore della morte, obiezione espressa dall'asserzione che «arreca dolore il fatto di sapere che verrà». E a questo risponde nel modo che si è visto: il concetto di «vano» in questo caso ha proprio il significato di immotivato e incoerente, perché, se la morte non fa soffrire quando sopravviene, come potrebbe e perché dovrebbe recare turbamento nell'attesa che sopraggiunga? La seconda obiezione possibile alla risoluzione epicurea del timore della morte, e che riguarda più precisamente il soffrire a causa della morte degli altri, è rappresentato però dall'amore per l'amico, che è al vertice della gerarchia dei rapporti interpersonali nella concezione di Epicuro, al vertice di una ipotetica gerarchia degli affetti, per non dire che rappresenta il solo affetto intensamente, eticamente e filosoficamente motivato. Qui, alla già vista motivazione conoscitiva circa ciò che è veramente la morte, motivazione potente soprattutto tra filosofi, si aggiunge la consapevolezza di aver realizzato pienamente l'amicizia, avendone ricevuta la più completa sicurezza e la garanzia più solida, talché, come nel caso dei piaceri, il limite è stato raggiunto, e una volta raggiunto il limite, tutto il resto è *variatio*, che non aggiunge niente al piacere ottenuto. E la durata del tempo, come in tutti i piaceri, è irrilevante[18]. Merita di essere ricordata, in particolare, la *Massima Capitale* 20, ricchissima: essa è

18 Il concetto è tanto ampiamente attestato che non occorrerebbe darne dimostrazione. Si ricordi in ogni caso *Massima Capitale* 2: «Il limite estremo della grandezza dei piaceri è la rimozione di tutto il dolore. Dove sia il piacere, e per tutto il tempo che vi sia, non vi è posto per il dolore fisico, o dell'anima, o per l'uno e l'altro insieme». E insieme con questo testo fondamentale, *Massima Capitale* 19, altrettanto importante: «Un tempo illimitato contiene la stessa quantità di piacere che uno limitato, quando i confini del piacere si valutino con retto calcolo». È pensato specificamente per il piacere della carne, onde vanificare determinati pregiudizi e vani pensieri degli uomini comuni, ma vale ovviamente per ogni piacere, quanto afferma la *Massima Capitale* 18: «Non cresce il piacere della carne, ma solo subisce variazione, una volta che sia rimossa tutta la sofferenza che viene dal bisogno. Il limite dei piaceri che la ragione ci prescrive è prodotto dal calcolo razionale di questi stessi e di tutte le affezioni dello stesso tipo, che procurano all'anima i più grandi timori».

pensata specificamente per il piacere della carne, ma vale per ogni piacere; da notare qui la presenza del tema che stiamo trattando, quello del timore della morte, e il fatto che Epicuro giunga qui a teorizzare, sviluppandone il concetto, il «timore dell'eternità»:

> La carne non ammette limiti nel piacere, e il tempo che serve a procurarle tale piacere è anch'esso senza limiti. Ma il pensiero che ha appreso a ragionare intorno al fine e al limite di ciò ch'è pertinente alla carne, e che ha soppresso il timore dell'eternità, ci rende possibile una vita perfetta, per cui non sentiamo più l'esigenza di un tempo infinito: esso non rifugge dal piacere né, quando le circostanze ci portano al momento di uscire dalla vita, può dire di andarsene avendo tralasciato qualcosa di ciò che rende questa ottima. (Epicuro, *Massima Capitale* 20)

Il terrore della morte è dunque infondato e vinto in grazia della prima argomentazione, quella esposta nella *Epistola a Meneceo*; mercé la seconda argomentazione, quella esposta nella *Massima Capitale* 40, è vanificata e vinta la paura della morte intesa più specificamente come dolore per la morte dell'amico. La paura della morte è vana sia che tale paura riguardi la nostra vita, sia che essa riguardi la vita dell'altro: vano è il terrore che non viva più io, ma vani sono anche la paura di perdere e lo stesso sentimento di perdita della persona che più ho amato, l'amico. Al contrario, è noto come nella toccante *Epistola a Idomeneo*, scritta in punto di morte, Epicuro contrapponga ai dolori atroci di cui soffre il suo corpo l'indicibile serenità che gli procura il rammemorare non solo l'amicizia con Idomeneo, ma proprio il suo contenuto filosofico: «ma a tutti questi [= dolori] resiste e contrasta la serenità dell'anima, nel ricordo dei nostri ragionamenti filosofici di un tempo» (Diogene Laerzio, X, 22). Di fronte a questo testo, si può davvero dire che, per Epicuro, ciò che è stato, è[19].

19 Forse è questo il significato dell'enigmatica *Sentenza Vaticana* 78, che recita: «L'uomo nobile (*gennaios*: «onesto» Isnardi Parente, «bennato» Arrighetti) coltiva soprattutto sapienza (*sophia*) e amicizia (*philia*); e di questi l'uno è bene mortale (*thneton*), l'altro immortale (*athanaton*)». Malgrado il testo sia chiarissimo, gli studiosi, stupiti di vedere attribuito all'amicizia addirittura il predicato dell'immortalità, hanno variamente discusso a quale dei due sostantivi, «sapienza» e «amicizia», debbano essere riferiti, rispettivamente, gli aggettivi «mortale» e «immortale». Tanto per fare qualche nome, Bignone, Bailey e Festugière riferiscono, correttamente, «immortale» all'amicizia, mentre Diano, Schmid e Arrighetti optano per la soluzione opposta, trovandola più ragionevole. Per i riferimenti rinvio a Conche (1977, 267, n. 2). Arrighetti, il quale traduce: «L'uomo bennato si dedica all'amicizia e alla filosofia; dei quali quello è un bene mortale, questo immortale», non si fa scrupolo di invertire addirittura la posizione dei termini *sophia* e *philia*, che nel testo greco figurano in questa sequenza, mentre la sua traduzione la capovolge. Corretta la traduzione della Isnardi, che non commette l'arbitrio di Arrighetti, e nel suo commento *ad loc*. lascia indecisa la questione interpretativa. Dal punto di vista concettuale, o filosofico, debolissime sono del resto le ragioni invocate per capovolgere il

Bibliografia

Adkins, A.W.D. (1963), *"Friendship" and "Self-sufficiency" in Homer and Aristotle*, «Classical Quarterly», 13: 30-45.

Arrighetti, G. (a cura di) (1973) [1960], *Epicuro. Opere*, Torino: Einaudi.

Bignone, E. (1973) [1936], *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze: La Nuova Italia.

Bollack, J. (1968), *Les maximes de l'amitié*, in *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris: Les Belles Lettres.

Brancacci, A. (1993), Érotique *et théorie du plaisir chez Antisthène*, in Goulet-Cazé, M.-O. et Goulet, R., *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du Colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF: 1993.

Conche, M. (1977), Épicure. *Lettres et Maximes*, Villers-sur-Mer: Éditions de Mégare.

Diano, C. (1967), *Epicure : la philosophie du plaisir et la société des amis*, «Les Etudes Philosophiques», 22, 2: 173-186.

Dirlmeier, F. (1931), *Philos und philia im vorhellenistischen Griechentum*, Ph.D. diss. Munich.

Flacelière, R. (1954), *Les* Épicuriens *et l'amour*, «Revue des Études Grecques», 67: 69-81.

---

dettato del testo: ad esempio che la *sophia* potrebbe essere detta «immortale» sulla base di Lucrezio, *De rerum natura*, III 13, il quale afferma che le parole di Epicuro sono le più degne di una vita eterna (*perpetua semper dignissima vita*), e asserisce che un uomo che seppe formulare una regola di vita così alta, chiamata oggi *sapientia* (V 9-10), può essere solo un dio. Ma, in primo luogo, questo è Lucrezio che scrive di Epicuro; assai difficile pensare che Epicuro pensasse di essere un «dio» e che, sulla base di un contorto sillogismo, definisse poi per questa ragione «immortale» la *sophia* che egli avrebbe scoperta. Il primo passo di Lucrezio, poi, è una evidente iperbole, cioè una figura retorica. Quanto alle spiegazioni che vorrebbero accreditare l'errata traduzione del testo con considerazioni d'ordine fisico-naturalistico, esse sono vane, perché, se si sta (come si deve stare) al dato dottrinale, tanto la sapienza quanto l'amicizia nascono e muoiono con l'uomo. Meglio notare che il significato dei due aggettivi, e in particolare quello di «immortale», può essere solo, in qualsiasi interpretazione si prescelga, un'*amplificatio* retorica. Chi opta per la natura presuntamente «immortale» della *sophia*, altera il testo, e perde il paradosso, l'iperbole, a favore di un'indebita banalizzazione della sentenza, che resterà peraltro, teoricamente, tanto infondata quanto lo sarebbe nella traduzione opposta. Senza contare che resta poi il fatto, rilevato da Conche (1977, 268, n. 2), che «c'est dans l'amitié périssable que l'on jouit ensemble de la vérité impérissable». Per quanto mi riguarda, ritengo che *athanaton* sia riferito effettivamente a *philia*. Dal punto di vista sintattico, non ci possono essere dubbi su questo, e il significato del testo greco è chiaro: *to men* («l'una») non può che riferirsi al primo sostantivo, *sophia*, *to de* («l'altra»), al secondo, *philia*. Ed è meglio pensare, in accordo con il testo, a un'*amplificatio* retorica (esattamente come lo sarà quella di Lucrezio) sul tema tutto umano della *philia*, che tentare di giustificare un'impossibilità filosofica, cioè che la *sophia* sia immortale, in disaccordo col testo.

Fraisse, J.-C. (1974), *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris: Vrin.

Gauthier, R.A. et Jolif, J.Y. (éds.) (2002), *Aristote. L'Ethique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire, deuxième édition avec une Introduction nouvelle, 4 volumes, tomes I-II, Louvain-la-neuve-Paris-Sterling: Éditions Peeters.

Halperin, D.M. (1986), *Plato and Erotic Reciprocity*, «Classical Quarterly», V, 1: 60-80.

Isnardi Parente, M. (a cura di) (1983) [1974], *Opere di Epicuro*, Torino: UTET.

Kakridis, H.D. (1963), *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère*, thèse de doctorat, Thessaloniki.

Konstan, D. (1997), *Friendship in the Classical World*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ludwig, P.W. (2002), *Eros and Polis. Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rodis-Lewis, G. (1976), *Epicure et son école*, Paris: Gallimard.

Usener, H. (1887), *Epicurea*, Lipsiae: Teubner (rist. anast. Stuttgardiae 1966).

Verde, F. (ed.) (2010), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Traduzione e commento, Roma: Carocci.

L'amitié dans la pensée du millénaire médiéval
Tableaux d'une exposition

Bénédicte Sère

Abstract: Friendship – as represented by emotions and affects – is the essential relationship on which mediaeval society is based, and the concept of friendship is ubiquitous in Medieval Thought. During the Middle Ages – which lasted for a thousand years – friendship always played a fundamental role in shaping social and political relations. This is the reason why medieval philosophers as well as princes and politicians – men of science as well as men of power – all showed a genuine interest in describing friendship's features. A precise and thorough discussion of the medieval concept of friendship goes beyond the scope of this paper. I shall focus instead on presenting the extensive history of this concept, as well as its various features and the modifications the concept underwent, as if they each constituted a kind of *picture*. The diachronic movement of friendship will be presented by means of five successive pictures, which will help the reader understand the depth and breadth of the concept.

Keywords: political theory, anthropology of affects, social relation, feudalism, charity.

Une saison historiographique, depuis une quinzaine d'années, vient de produire un ample mouvement de réflexion historique autour du thème de l'amitié dans la société médiévale. Plusieurs spécialistes se sont penchés sur le sujet. Il ne s'agit pas pour nous de présenter avec exhaustivité la synthèse de ces productions historiques. Nous nous contenterons de tableaux pour soulever la densité du thème dans l'esprit et la pensée des médiévaux.

1. L'amitié altimédiévale, régulatrice du lien social (VIe-IXe siècle)

Parce que l'amitié était, sous l'Empire romain et à l'époque tardo-antique le ciment socio-culturel des élites dirigeantes, notamment au sénat romain mais aussi dans les cités et les provinces, l'amitié devient aux IVe et Ve siècles, le signe d'une distinction. Comme l'explique Régine Le Jan (2016, 59), « combinée à la parenté, l'amitié est alors le principal facteur de distinction et de reproduction de l'élite romaine ». Vivre et pratiquer l'amitié, à travers

Université de Paris Nanterre (benedicte.sere@sfr.fr)

la correspondance épistolaire par exemple, c'est appartenir à ces cercles nouveaux, véritable « communauté émotionnelle » (Rosenwein 2006) et lieux de pouvoir des nouvelles élites, dont les mœurs se modèlent sur les pratiques romaines. C'est avec saint Augustin que commence véritablement la grande histoire de la christianisation de l'amitié. Pour Damien Boquet et Piroska Nagy (2015, 37), Augustin est le « père de l'affectivité médiévale » : il est celui qui fait entrer l'Occident médiéval dans la sphère de l'anthropologie affective. Grand connaisseur de la rhétorique antique et de l'œuvre cicéronienne et stoïcienne, Augustin opère un renversement de paradigme, notamment dans les livres IX et XIV de *La Cité de Dieu* écrit quelques années après le sac de Rome en 410. Il retourne, en effet, le paradigme stoïcien selon lequel les passions étaient des maladies de l'âme en revalorisant ces dernières. Ainsi peut-il en faire des instruments nécessaires de salut dans le contexte d'une élaboration de la doctrine chrétienne : Augustin fonde une nouvelle anthropologie des affects sur la tradition philosophique. L'enjeu de l'opération est bien celui de la responsabilité morale de l'homme vis-à-vis de ses émotions. En enserrant tous les affects dans la volonté, Augustin les restitue ainsi à la sphère de la rationalité. Dans les *Confessions* plus précisément, Augustin décrit le cénacle de ses proches, cette sociabilité amicale, que, désormais, il fonde en Dieu. Reprenant la définition cicéronienne de l'amitié comme bienveillance, *benevolentia*, il oriente celle-ci vers Dieu, fondant par là le social dans le théologal. Fort de toute la tradition de l'amitié antique, Augustin peut ainsi affirmer que l'amitié est l'affect qui permet d'atteindre la perfection et encore que la perfection de l'amitié n'est réalisée que dans et par la grâce divine. Au livre IV des *Confessions,* Augustin évoque l'amitié qu'il avait noué avec l'un de ses contemporains, un jeune homme de vingt ans, amitié dont il revisite l'immaturité, une fois converti et au moment de rédiger ses *Confessions* : « Je savais qu'elle était plus douce que toutes les douceurs de la vie, mais ce n'était pas encore une vraie amitié ». Dès lors, Augustin élabore la notion d'amour ordonné, *amor ordinatus,* appelé à une longue postérité : « Heureux qui vous aime, Seigneur, et son ami en vous, et son ennemi pour vous ! » (*Conf.* IV, IX, 14). L'amitié charnelle et humaine n'a de valeur et de sens que magnifiée dans une amitié en vue de Dieu et à cause de Dieu :

> Je trouvais distraction et soulagement dans les consolations de mes amis qui aimaient avec moi ce que j'aimais au lieu de vous. Longue fiction, long mensonge, voluptés adultères de l'esprit, stimulées par le commerce de la parole. Mais si l'un de mes amis venait à mourir, ce mensonge ne laissait pas de vivre. Ces liaisons s'emparaient de mon âme par des charmes encore plus puissants : échanges de doux propos, d'enjouement, de bienveillants témoignages ; agréables

lectures, badinages honnêtes, affectueuses civilités ; rares dissentiments, sans aigreur, comme on en a avec soi-même ; léger assaisonnement de contradiction, sel qui relève l'unanimité trop constante ; instruction réciproque ; impatients regrets des amis absents, joyeux accueil à leur bienvenue. Tous ces doux témoignages que les cœurs amis expriment de l'air, de la langue, des yeux, par mille mouvements pleins de caresses, sont comme autant de foyers où les esprits se fondent et se réduisent à l'unité. Voilà ce que l'on aime dans les amis, ce qu'on aime de tel amour, que la conscience humaine se trouve coupable de ne pas rendre affection pour affection ; elle ne veut de la personne aimée que le témoignage d'une affection partagée. (…) Heureux qui vous aime, et son ami en vous, et son ennemi pour vous ! Celui-là seul ne perd aucun être cher, à qui tous sont chers en celui qui ne se perd jamais. Et quel est-il sinon notre Dieu, Dieu qui a fait le ciel et la terre, qui les remplit, et en les remplissant les a faits ? (Augustin, *Conf.*, IV, 7-IV, IX, 14)

Les Ve et VIe siècles des royaumes francs, étudiés par R. Le Jan, B. H. Rosenwein ou encore N. Pancer, sont le temps des amitiés princières et curiales. Barbara Rosenwein (2016) en étudie la complexité dans le contexte austrasien des *faides* et des guerres civiles du VIe siècle puis dans le contexte neustrien d'une volonté de pacification sous Clothaire II au VIIe siècle. Elle montre ainsi d'un monde à l'autre le jeu politique issu d'une compétition aristocratique dont les codes de comportement évoluent selon les normes émotionnelles de chaque contexte. La communauté émotionnelle d'Austrasie attachée à dire de manière presque expressionniste les émotions liées aux liens du sang et à la célébration de la famille contraste avec la communauté de Neustrie plus avare d'expressivité et plus pudique dans ses émotions. V. Epp (1999) a bien montré, sur cette base, comment l'amitié était un rituel de l'ordre du pacte, à la manière dont les États concluaient entre eux des traités d'amitié. La personnalisation des relations à partir du milieu du Ve siècle suite à l'affaiblissement de la centralité romaine induit des transformations dans les modalités du lien social : désormais un *foedus* ou *pactus amicitiae* engage les rois ou les chefs eux-mêmes, et non plus les États. Les liens personnels envahissent le champ politique et social. L'amitié est ce lien social par excellence, que le mariage, les parentés fictives ou l'adoption par les armes (fosterage) viennent affermir. L'importance des stratégies matrimoniales et des échanges de femmes contribuent ainsi à renforcer la mise en place des réseaux fondés sur les pactes d'amitié, ces jurements accompagnés de gratifications et de cadeaux, alliant liens verticaux (rapport hiérarchique) et liens horizontaux (égalité d'armes). L'amitié désormais régule la vie politique pour en tempérer la compétitivité, les vindictes et les haines. Lorsque les rois mérovingiens affaiblis par la succession des minorités et la force des aristocraties provinciales n'ont plus l'effectivité du pouvoir, ce sont les

maires du palais qui cultivent l'amitié et multiplient les alliances avec les grands féodaux. Sans amitié, pas de puissance et pas de paix. Les leudes mérovingiens sont ainsi entendus comme des « égaux » car amis qui se partagent le pouvoir entre eux.

Avec les Carolingiens, la spiritualisation de l'amitié avance d'un pas : il n'est d'amitié véritable que tendue vers la justice et la paix, loin du clientélisme et des ententes politiciennes. L'amitié est rapprochée de la *fides* par les moralistes carolingiens : elle se fonde sur la foi, la fidélité et la confiance. Le lien social se teinte de cet amour un peu généraliste mais globalisant dont l'idéal d'amitié est indissociable de la vertu et de la foi. Vertu et amitié fondent le lien social.

La cour, qu'il s'agisse de la cour mérovingienne ou de la cour carolingienne, stimule ces amitiés pour en faire des solidarités durables. À la cour de Clothaire II ou de Dagobert, les *nutritii* (nourris), ces jeunes nobles éduqués auprès du prince qui vivent des amitiés de jeunesse seront les futurs serviteurs du roi, mus par une indéfectible fidélité et une inséparable fraternité, parce que pétris dans la même culture et les mêmes valeurs. Leurs liens indissolubles deviennent les meilleures assises du pouvoir. Les meilleurs amis du roi sont ceux qui ont partagé et qui partagent son pain, ses com-pagnons. Ils forment son conseil et sa privauté. Le roi est entouré de ses amis intimes, à qui il dédie sa plus grande confiance, pour gouverner. Intimes et conseillers approchent le roi et lui sont unis par la *familiaritas*. À trop s'approcher du roi, le risque est réel de renverser l'émotion : l'amitié peut virer en « haine ». Amitié et inimitié forment ainsi le quotidien au cœur des réseaux sociaux et des liens politiques dans la pratique gouvernementale des princes du temps. Suivons le récit d'Adémar de Chabannes au sujet du comte Eudes (888-898) et du comte de Poitiers Ramnoux II :

> Ramnoux, comte de Poitiers et Adémar, fils d'Émenon, étaient ennemis à cause de la ville de Poitiers dont Adémar s'acharnait à revendiquer la possession du fait de son père Émenon. En effet, Ramnoux qui n'avait pas de descendance de son épouse légitime, eut d'une concubine un fils nommé Èbles ; il avait la plus vive amitié pour son parent Guillaume, comte d'Auvergne et, par crainte d'Adémar, il conclut un pacte avec Rosus (Rollon), prince de Rouen. Pour cette raison, le roi Eudes l'honorait plus par crainte que par estime et, alors qu'il fréquentait la cour royale, il mourut empoisonné, confiant *in extremis* à saint Géraud, qui s'y trouvait alors, la garde de son très jeune fils Èbles. (Adémar de Chabannes 2003, 221)

D'où la force de liens que l'on peut déjà appeler vassaliques.

2. L'amitié féodale, médiation pacificatrice (XIe-XIIIe siècle)

À l'âge féodal (XIe-XIIIe siècle), la parcellisation des structures politiques achève de conforter les nouvelles modalités du lien social : des liens de personne à personne au cœur des enjeux de pouvoir et de gouvernement. Toute alliance devient indissociablement politique et affective. Les féodaux se structurent entre eux sur des solidarités lignagères, des engagements validés dans l'espace public ou encore une pratique de la loyauté et du service de son seigneur. Les rapports d'autorité et d'alliance, comme à l'époque de la vassalité carolingienne, se disent en termes affectifs. L'hommage est une véritable dédition d'homme à homme par amitié, amour et loyauté. Par delà, l'hommage crée une amitié entre les lignages. Dans la féodalité, l'amitié et la vassalité se confortent pour caractériser cette « hiérarchie d'égaux » (Le Goff 1976) qui définit les liens féodo-vassaliques. Vassal et seigneur sont appelés « amis et féaulx ». Dans le Poitou de la crise châtelaine, étudié par Dominique Barthélemy (2011), Hugues de Lusignan est vassal du comte de Poitiers et duc d'Aquitaine Guillaume V. Hugues multiplie les pactes d'amitié et d'amour pour régler des conflits avec son seigneur-lige en évitant la violence. Le contrat d'amitié joue alors le rôle d'une procédure infra-judiciaire et d'un élément de négociation qui évite le recours à la violence ou à la justice. L'amitié conduit ainsi à maintenir ou à ramener la paix, que mariages et autres alliances viennent sceller. Pourtant, Guillaume V d'Aquitaine a maille à partir avec ses châtelains turbulents et préfère continuer à croire qu'il est un souverain à la mode carolingienne, pratiquant les alliances à l'échelle de l'Occident et scellant les mariages pour une diplomatie internationale. Il est l'égal des grands souverains d'Occident et cette prestance lui permet de nourrir son déni des transformations politiques et de la réalité châtelaine :

> Le roi des Francs l'avait en grande amitié (Guillaume d'Aquitaine). Bien plus, le roi d'Espagne Alphonse, le roi Sanche de Navarre et aussi le roi des Danois et des Angles, nommé Knut, avaient été séduits par lui […] Avec l'empereur Henri, il fut lié d'une si vive amitié que l'un et l'autre s'honoraient tour à tour de presents. (Adémar de Chabannes 1999, 161)

Fondamentalement affective, la féodalité se chante dans les cours : celles-ci engendrent la culture courtoise. Au cœur de la culture courtoise, la *fine amor* s'invente, celle de Tristan et Iseut, de Lancelot et Guenièvre, d'Abélard et Héloïse, mais aussi l'amitié chevaleresque, celle d'Olivier et Roland dans la *Chanson de Roland*, celle d'*Ami et Amile*, ces jumeaux spirituels qui s'aiment et se désirent avant même de s'être connus :

(Le comte Ami) n'avait pas encore parcouru une demi-lieue qu'un pré s'offrit à ses regards, un pré couvert de fleurs comme aux plus beaux jours ; et au milieu de celui-ci, il vit le comte Amile, debout. Il ne l'avait jamais vu, mais les descriptions qu'on lui en avait faites et les bonnes armes dont il était équipé lui permirent de le reconnaître parfaitement. Pressant son cheval de ses éperons dorés, Ami se dirigea rapidement vers Amile qui, l'ayant à son tour reconnu au premier regard, s'avança vers lui. Ils se jettent dans les bras l'un de l'autre, s'embrassent avec une telle fougue, se serrent avec une telle tendresse qu'ils sont bien près de s'étouffer l'un l'autre. (*Ami et Amile* 1985, 20)

Cet hymne à l'amitié de deux chevaliers, amitié absolue des deux sosies, joue des notions d'identité et de complémentarité : l'ami y est un être d'exception et d'élection, en contraste avec la figure féminine qui est donnée, non choisie et imposée. Ici, la relation amoureuse sert de contre-épreuve à la relation amicale. L'amitié prévaut sur tous les liens. Elle atteint à une sacralisation dans la dimension sacrificielle qu'elle induit par l'image du martyre qu'Ami et Amile vivent l'un après l'autre, l'un pour l'autre. Ami y est lépreux par amitié, mais aussi pécheur par amitié. La lèpre est le prix à payer pour le salut de l'ami, et non la sanction d'un péché, même si le lépreux passe aux yeux de tous pour un grand pécheur. Pour sauver son ami, il accepte donc de renoncer à son propre honneur chevaleresque c'est-à-dire à l'honneur que lui accorde le regard d'autrui. Il est, comme l'explique Micheline de Combarieu du Grès (1987, 37), littéralement un paria, le dernier des hommes, figure du serviteur souffrant : « Des multitudes avaient été épouvantées à sa vue tant son aspect était défiguré ; il n'avait plus d'apparence humaine » (Isaïe 52, 14). L'auteur de la chanson de geste y affirme l'amour humainement insurpassable, l'amitié sans mesure, émule de celui de Jésus crucifié.

« Caisse de résonance » des valeurs sociales et de leur idéalisation, la littérature – courtoise, épique et aristocratique en général – adopte, à sa manière, une éthique. L'éthique chevaleresque dont on sait à quel point elle est entrée en conflit avec le discours matrimonial de l'Eglise en train de se construire, à cette date, et précisément autour des questions d'amour, d'*affectio conjugalis* et d'homo-affectivité masculine.

3. L'amitié monastique, instrument de salut (XIIe siècle)

Les XIe et XIIe siècles sont également les grands siècles des mises au point monastiques d'une anthropologie affective et B. H. Rosenwein a mis en lumière les liens entre monastères cisterciens et mondes curiaux : les moines cisterciens n'entrent qu'adultes dans les monastères et ont bien souvent

fréquenté assidûment les cours de culture courtoise. Pensons à Aelred de Rievaulx dont la première expérience fut la fréquentation de la cour du roi David d'Écosse, dès lors son ami. Dans ces deux mondes pour lesquels l'amitié et les liens affectifs sont centraux, la compassion y est littéralement identitaire.

Ces normes émotionnelles adoptées par les Cisterciens, Damien Boquet les a parfaitement étudiées notamment à partir de l'œuvre d'Aelred de Rievaulx. Aereld reprend le ton de la confession, à la manière augustinienne, mais en retrouvant la saveur de l'amitié pour elle-même parce qu'il s'agit d'une amitié spirituelle. Les quatre premiers mots du prologue du *De spiritali amicitia* cite Augustin (*Conf.* I, XI, 17). L'intention est claire : il s'agissait pour Aelred d'écrire le traité systématique sur l'amitié chrétienne (ou spirituelle) que les Pères n'avaient pas écrit, malgré leurs nombreux écrits sur l'amitié (humaine) :

> Je n'étais encore qu'un écolier ; déjà la gentillesse de mes camarades exerçait sur moi un charme puissant ; entraîné par l'exemple et les inclinations vicieuses – dangers de cet âge, - mon cœur s'abandonna tout entier à ses affections et se consacra à l'amour ; rien de plus doux, de plus suave, de plus profitable me semblait-il, qu'être aimé et aimer. Flottant au gré des amours et des liaisons amicales, mon âme était ballottée çà et là ; dans son ignorance de la loi de la véritable amitié, elle se laissait souvent prendre à ses apparences. Enfin me tomba un jour entre les mains ce beau livre qu'écrivit Cicéron sur l'amitié ; à peine ouvert, il m'apparut aussi intéressant par la profondeur des idées que par les agréments du style. Sans doute, je ne me sentais pas capable de réaliser l'idéal qu'il proposait ; mais je me félicitais néanmoins d'avoir trouvé une espèce de formule d'amitié où ramener les détours de mes amours et affections. Quand il plut à mon bon Maître de me remettre sur la voie, de me retirer de la fange et de guérir ma lèpre à son contact salutaire, je renonçai aux espoirs du siècle et entrai au monastère ; je m'appliquai aussitôt à la lecture des saintes Lettres, que mon œil chassieux et fait aux ténèbres charnelles avait été incapable jusqu'alors de scruter, fût-ce superficiellement. La sainte Écriture faisait donc mes délices et ce peu de science que le monde m'avait donné paraissait bien vil en comparaison ; je me rappelais ce que j'avais lu sur l'amitié dans le livre que j'ai dit et m'étonnais de ne plus le goûter comme autrefois. C'est que dès lors, rien de ce que n'emmiellait le miel du très doux Jésus, rien de ce que n'assaisonnait le sel des saintes Ecritures n'était capable de ravir totalement mes affections. Mais j'y réfléchissais sans cesse, cherchant à m'appuyer sur l'autorité des Écritures. J'avais relevé dans les œuvres des saints Pères plusieurs passages sur l'amitié; je voulais aimer en esprit et ne m'en sentais pas la force ; aussi je résolus d'écrire sur l'amitié spirituelle et de me prescrire les règles d'un chaste et saint amour. Nous avons donc partagé cet opuscule en trois livrets. Dans le premier, nous faisons ressortir ce qu'est l'amitié, quelle est son origine et sa cause ; dans le second, nous exposons le fruit de l'amitié et son excellence ; dans le troisième, nous expliquons, autant que faire se peut, comment et entre quelles personnes l'amitié se conserve intacte jusqu'au bout. Si le lecteur trouve profit, qu'il en rende grâces

à Dieu et implore pour mes péchés la miséricorde du Christ. Si, au contraire, il juge notre travail superflu ou inutile, qu'il ait égard à l'infortune qui m'a poussé à resserrer le flot de mes pensées dans le cadre de ces considerations. (Aelred de Rievaulx 2003, 256-257)

En partant de l'*amicitia* et sans se perdre dans la complexité et le foisonnement du lexique affectif, Damien Boquet (2005) est allé à la racine des émotions, l'*affectus* ou *affectio.* Nourri de la philosophie païenne des passions, l'*affectus* joue un rôle désormais décisif dans l'anthropologie affective des chrétiens en Occident. Le concept de l'*affectus*, élaboré dans le laboratoire monastique, permet le recentrage des élans émotionnels au cœur de la relation à Dieu. L'*affectus*, loin d'être incitation à la tentation et au péché, devient désormais stratégie sotériologique. Loin des mises en garde de saint Benoît dans sa Règle et des condamnations des affinités électives à l'intérieur du cloître, Aelred de Rivaux réhabilite la place du corps dans le mécanisme du salut. Il travaille l'émotion en deçà de son actualisation, c'est-à-dire au niveau de l'impulsion première de la volonté, avant l'acte de consentement rationnel. Les premiers mouvements (*primi motus*) sont alors les vecteurs d'une conformation de l'âme à Dieu et d'une réorganisation des liens fraternels des moines au sein de la communauté. Non plus forces perturbatrices mais forces constitutives, tels sont devenus les premiers mouvements des émotions. L'*affectus*-affect est donc médiateur, « à la jonction de l'âme et du corps », comme « porte de l'âme » (Boquet, 2005, 5). La subversité potentielle de l'affectivité qui enfermait l'homme dans un clivage ontologique devient un humanisme apaisé et apaisant dans l'anthropologie cistercienne, caractéristique de la Renaissance du XIIe siècle :

En achevant de conférer à l'amitié une véritable et complète efficacité spirituelle, Aelred participe de ce courant émergent aux XIe-XIIe siècles qui légitime la possibilité d'un accomplissement spirituel dans l'horizontalité de la relation sociale. (Boquet 2005, 306)

Ainsi, à travers la doctrine de l'amitié spirituelle, le laboratoire monastique offre le modèle microcosmique de sociabilité aristocratique et masculine.

4. L'amitié des scolastiques, une amitié vertueuse

Avec l'arrivée de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote en Occident, par la traduction de Robert Grosseteste en 1246-1247, c'est une nouvelle étape de

la réflexion sur l'amitié qui s'embraye grâce notamment au traité qui y est contenu aux livres VIII et IX. Aristote énumère la trilogie aristotélicienne de l'amitié : l'amitié peut être utile, délectable ou vertueuse (*amicitia utilis, delectabilis, honesta*). Le XIIIe siècle, siècle des écoles approfondit l'étude de l'amitié grâce à l'essor de la pensée médicale qui lie émotions et régimes de santé ou encore émotions et dispositions physiologiques. Avec Thomas d'Aquin, l'amitié devient un *habitus*, une quasi-vertu. Thomas transmue la passion en *habitus* de sorte que seuls les vertueux puissent pratiquer l'amitié. L'expression de Thomas est l'*amor amicitiae*, car l'Aquinate distingue un amour de concupiscence et un amour d'amitié (*amor concupiscentiae* et *amor amicitiae*). C'est dire que d'emblée, Thomas oriente l'amitié vers son double théologal, la charité ou l'amour de dilection. Le propre de l'amitié, comme celui de la charité, est d'ordonner son affect : l'amitié est définie comme le fait d'aimer autrui pour lui-même et non pour soi. Le décentrement affectif est un dépassement de soi qui vise à reconnaître l'autre pour lui-même. L'amitié vraie doit alors se vérifier par les qualités suivantes : réciprocité, bienveillance mutuelle, égalité parfaite, intimité, ressemblance et mise en commun. Chez Thomas, de la même manière que la nature est ordonnée à la grâce, l'amitié est ordonnée à la charité, qui la couronne et la surplombe :

> D'après Aristote, ce n'est pas un amour quelconque qui a raison d'amitié, mais seulement l'amour qui s'accompagne de bienveillance, celui qui implique que nous voulons du bien à ceux que nous aimons. Si, au lieu de vouloir le bien des réalités aimées, nous recherchons pour nous ce qu'elles ont de bon, quand nous disons par exemple aimer le vin, ou le cheval, etc., ce n'est plus un amour d'amitié, mais un amour de convoitise ; il serait en effet ridicule de dire de quelqu'un qu'il a de l'amitié pour du vin ou pour un cheval. Cependant, la bienveillance ne suffit pas pour constituer l'amitié ; il faut de plus qu'il y ait réciprocité d'amour, car un ami est l'ami de celui qui est lui-même son ami (*amicus est amico amicus*). Or une telle bienveillance mutuelle est fondée sur une certaine communication. Donc, puisqu'il y a une certaine communication de l'homme avec Dieu du fait que celui-ci nous rend participants de sa béatitude, il faut qu'une certaine amitié se fonde sur cette communication. C'est au sujet de celle-ci que S. Paul dit (I Cor 1, 9) : « Il est fidèle le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils ». Il est donc évident que la charité est une amitié de l'homme pour Dieu. (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, qu. 23, art. 1)

La réception de l'œuvre aristotélicienne poursuit pourtant son cours et son assimilation en empruntant la voie d'une exégèse plus rationaliste, au XIVe siècle, grâce au maître ès arts de l'Université de Paris, Jean Buridan. Avec Buridan, l'amitié est autonomisée par rapport à son double théologal,

la charité pour atteindre à une légitimité rationnelle en soi. L'horizon est redevenu celui d'un humanisme, de type éthique, véritable alternative à la morale chrétienne. L'alternative éthique qui fonde l'humanisme buridanienne réinscrit l'amitié au cœur des liens sociaux et des liens humains de sorte que l'esclave puisse devenir l'ami de son maître, en tant qu'il est un homme :

> Peut-on être l'ami d'un esclave ? […] De la même manière, il faut dire que tel esclave, en tant qu'esclave, ne peut jamais procurer à son maître tel bienfait parce que le bienfait ne peut être sans bienveillance, sentiment que l'esclave en tant que tel n'a pas envers son maître. Aristote cependant concède un élément, que les arguments de Sénèque semblent pouvoir confirmer, à savoir qu'entre esclaves et maîtres, il peut y avoir d'une certaine manière de la justice et de l'amitié, en tant qu'ils sont des hommes. En effet, bien qu'il puisse être juste, parfois, d'utiliser des esclaves, il reste cependant absolument injuste et inhumain de se servir d'esclaves, qui sont des hommes, comme on se sert de bêtes. Le maître qui a quelque égard pour l'humanité peut éprouver de la compassion pour son esclave et lui épargner beaucoup de choses auxquelles il le contraindrait s'il n'avait pas d'égard pour son humanité. Donc, dans ce cas, le maître éprouve une affection bonne envers son esclave considéré en tant qu'homme, parce qu'il est indulgent pour sa servitude en raison de son humanité, et au contraire, l'esclave peut grandement savoir gré à son maître parce qu'il ne l'utilise pas aussi mal qu'il le pourrait. Ainsi il peut y avoir une place pour l'amitié entre eux deux. (Johannes Buridanus 1513, 182vb)

Avec le buridanisme éthique du XIVe siècle, l'ami n'est plus seulement autrui, intime et aimé pour lui-même. Il est tout homme, apprécié pour sa bonté et sa vertu, considéré pour lui-même, comme finalité ultime de cette forme de bienveillance amicale. Sa bonté à elle seule légitime le soutien que je lui dois, même s'il n'est pas immédiatement mon ami et que je ne le connais pas personnellement. L'origine stoïcienne se lit : on retrouve l'idée d'une amitié universelle pour tout homme bon, même inconnu. Chez Buridan, la dyade amitié-charité se disloque : l'amitié sort de sa gangue théologique pour s'imposer autonome dans le champ d'une stricte rationalité philosophique. Comme l'écrivait Alain de Libera (1991, 239) : « Il y a donc, chez Aristote, de quoi organiser une alternative philosophique à la socialité chrétienne et de quoi parer au principe même de sa réalisation : la charité ». Ce fut le « moment Buridan ».

5. L'amitié politique comme mode de gouvernement

Les derniers siècles du Moyen Âge assistent à la pénétration de la donne affective vers le monde politique. Le gouvernement politique par les émo-

tions devient une réalité. Le prince doit faire bon usage des émotions. Désormais, les théoriciens du pouvoir pensent une rationalité politique qui intègre la vie affective du prince et du peuple dans les modalités du gouvernement. Grâce au travail des exégètes universitaires d'Aristote, la nature contractuelle de l'amitié en a fait une valeur centrale de la société avec ses apories : le roi peut-il avoir des amis ? Non, répond Albert le Grand parce que l'amitié implique une égalité et une familiarité et que la familiarité engendre le mépris, écrit-il à l'heure de la construction d'une *majestas* royale, sphère de sacralité qui entoure le roi pour mieux asseoir son autorité. La distance entre le roi et ses sujets est symbolique mais l'on ne doit pas y attenter. Oui, répond Nicole Oresme un siècle plus tard, sous le règne de Charles V : l'amitié est sortie de l'ambiguïté entre affection personnelle et lien politique. Le roi peut cultiver l'amitié : il le doit s'il ne veut pas ressembler au tyran, incapable d'amitié et homme seul. Le bon roi doit savoir s'entourer et se faire conseiller. S'il n'a pas essentiellement besoin d'amis, il en a besoin pour pratiquer la vertu et manifester la bonté de son gouvernement. C'est une affectivité sans convivialité et sans égalité stricte.

À la cour de Bourgogne, au XVe siècle, lieu où circule le *Traité d'amitié* de Guillaume Fillastre entre autres, la dichotomie se creuse entre les « bons, vrais et loyaulx amis » du prince, d'une part, et les « nuisants » d'autre part. Pas de place dans cette société pour la neutralité. À la fin du Moyen Âge, dans le contexte mouvementé de l'État bourguignon, entre deux assassinats, celui de 1407 et celui de 1419, l'ami est celui qui n'est pas l'ennemi. L'idéal d'un amour effectif est insistant dans les discours théoriques, les chroniques, les *Pas d'armes* si présents à la cour de Bourgogne, les statuts de l'Ordre de la Toison d'or, mais la réalité l'emporte et les pactes multiplient des assurances qui par leur multiplication même attestent de leur vacuité. Mais la ritualité entend l'emporter. Klaus Oschema (2006) a bien montré l'abondance de ces gestes de proximité physique qui disent l'amitié. À titre d'exemple, la main est lue dans ses variations : poignée de mains comme forme cérémonielle de base ; toucher des mains comme signe de réconciliation et d'amour ; gestes manuels comme signe de tristesse ; levée de main comme validation d'un serment sur les Évangiles ou sur des reliques ; mains jointes comme signe de prière ou de demande. L'accolade est une démonstraction de bienveillance. Le baiser signe la paix, la salutation, l'amour fraternel, la réconciliation. Il participe du rituel seigneurial de l'hommage et du rituel eucharistique de la messe. C'est un geste diplomatique. Le lit partagé relève d'un code diplomatique également plus que d'un contact sexuel. De même, la monture

à cheval partagée est un rituel égalitaire qui actualise une conclusion de paix. Si les médiévaux ont conscience d'une séparation entre espace public et espace privé, l'étude de K. Oschema aura montré qu'il n'y a pas de dissociation entre les deux, tant le champ de l'institutionnel se mêle au champ de l'émotionnel. Dans la pratique de l'amitié, le geste de la personne se subsume en sa publicité et en son individualité : il est un engagement public et un acte personnel. Aussi l'amitié est-elle le lien personnel qui perdure par-delà la mutation institutionnelle de l'État féodal à l'État moderne : la stabilité politique se fonde sur les relations de personnes. Émotion et politique sont inséparables.

Selon sa représentation, son acception et son idéalisation, l'amitié dit la conception qu'une société a d'elle-même et de son lien social. Foncièrement, l'amitié est le lien social scénarisé par l'affection dont les médiévaux ont prouvé qu'il était ferment de stabilité pour leur construction politique, dans la lente progression du Ve au XVe siècle et par-delà.

Sources

Adémar de Chabannes (1999), *Chronicon,* Bourgain, P. (cura et studio), Landes, R. et Pon, G. (iuuamen praestantibus), Turnhout : Brepols.

Adémar de Chabannes (2003), *Chronique*, Chauvin, Y. (trad.), Turnhout : Brepols.

Aelred de Rievaulx (1971), *De Spiritali amicitia,* dans *Opera omnia,* I*, Opera ascetica*, Hoste, A. et Talbot, C.H. (éds.), CCCM, vol. 1, Turnhout : Brepols, 279-350 ; trad. fr. *L'amitié spirituelle* (1994), de Briey, G. (trad. et éd.), Abbaye de Bellefontaine ; trad. fr. part. *Sagesses de l'amitié II. Anthologie de textes philosophiques patristiques médiévaux et renaissants* (2003), Follon, J. et Mc Evoy, J. (trad. et éds.), Fribourg : Éditions Universitaires de Fribourg.

Ami et Amile. Chanson de geste (1985-1987) Dembowski, P. F. (éd.), Blanchard, J. et Quereuil, M. (trad.), Paris : Champion, 6-7.

Buridanus, J. (1968) [1513], *Quaestiones super decem libros Ethicorum,* Francfort [Paris] : Minerva, fol. 168ra-202rb.

Saint Augustin (1925), *Confessions*, de Labriolle M. (texte établi et traduit par), Paris : Les Belles Lettres, Les Collections de Budé.

Saint Thomas d'Aquin (1984-1986), *Somme Théologique*, Roguet A.-M. (trad.), Raulin, A. (éd.), Paris : Les Éditions du CERF.

Bibliographie

Althoff, G. (1990), *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbildungen im Früheren Mittelalter,* Darmstadt : Wissenschafliche Buchgesellschaft.

Barthélemy, D. (2011), *Vassaux et fiefs dans la France de l'an Mil*, in Bagge, S., Gelting, M. and Lindkvist, T. (eds.), *Feodalism. New landscapes of debates,* Turnhout : Brepols : 57-75.

Boquet, D. (2005), *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx,* Caen : Publications du CRAHM.

Boquet, D. (2007), *Faire l'amitié au Moyen Âge* , dans Émotions médiévales, « Critiques », 716-717 : 102-113.

Boquet, D. (2013), *L'amitié comme problème au Moyen Âge*, dans Boquet, D., Dufal, B. et Labey, P. (éds.), *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*, Paris : Éd. du CNRS, 59-81.

Boquet, D. et Nagy, P. (2015), *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris : Seuil.

Classen, A. et Sandidge, M. (eds.) (2010), *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age : Explorations of a Fundamental Ethical Discourse,* Berlin-New York : De Gruyter.

Combarieu du Grès, M. de (1987), *Une extrême amitié*, dans *Ami et Amile. Une chanson de geste de l'amitié*, J. Dufournet (éd.), Paris : Champion, 15-38.

De Libera, A. (1991), *Penser au Moyen Âge,* Paris : Seuil.

Epp, V. (1999), Amicitia *: Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter*, Stuttgart : Hiersemann.

Jaeger, C.S. (1991), *L'amour des rois : structure sociale d'une forme de sensibilité aristocratique* , « Annales ESC », 3 : 547-571.

Jaeger, C.S. (1999), *Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility,* Philadelphie : University of Pennsylvania Press.

Le Jan, R. (2004), *Le lien social entre Antiquité tardive et haut Moyen Âge : l'amitié dans les collections de lettres*, in Hägermann, D., Haubrichs, W. und Jarnut, J. (hrsg.), *Akkulturation : Probleme einer Germanisch-romischenkultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter,* Berlin-New York : De Gruyter, 528-546.

Le Jan, R. (2009), Timor, amicitia, odium *: les liens politiques à l'époque mérovingienne* , in Pohl, W. und Wieser, V. (hrsg.), *Der frühmittelalterliche Staat. Europäische Perspektiven*, Vienne : Österreischichen Akademie der Wissenschaften, 217-226.

Le Jan, R. (2011), *Mariage et relations internationales : l'amitié en question*, dans *Le relazioni internazionali nell'alto medioevo. Settimane di Studio sull'alto medioevo* LVIII, Spolète, 189-224.

Le Jan, R. (2016), *Amitié et politique au Haut Moyen Âge*, dans Suspène, A. (éd.), *Amitiés politiques d'Oreste et Pylade à nos jours*, « Parlement[s]. Revue d'histoire politique », 11 : 57-84.

Le Goff, J. (1976), *Le rituel symbolique de la vassalité*, dans Le Goff, J., *Un autre Moyen Âge* (1999), Paris : Gallimard, 333-399.

Mac Guire, B.P. (1988), *Friendship and Community. The monastic experience, 350-1250,* Kalamazoo : Cistercian Pub.

Oschema, K. (2006), *Freundschaft und Nähe im spätmittelalterlichen Burgund. Studien zum Spannungsfeld von Emotion und Institution,* Köln-Weimar-Wien : Böhlau.

Österberg, E. (2010), *Friendship and Love, Ethics and Politics. Studies in Medieval and Early Modern History*, Budapest-New York Central : European UP.

Pancer, N. (2001), *Sans peur et sans vergogne. De l'honneur et des femmes aux premiers temps mérovingiens,* Paris : Albin Michel.

Rosenwein, B.H. (1998), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca : Cornell University Press.

Rosenwein, B.H. (2006), *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca : Cornell University Press.

Rosenwein, B.H. (2010), *The Political Uses of an Emotional Community : Cluny and its Neighbors, 833-965*, dans Boquet, D. et Nagy, P. (dir.), *Politiques des émotions au Moyen Âge*, Florence : Sismel-Galluzzo, 205-224.

Rosenwein, B.H. (2016), *Generations of Feeling. A History of Emotions, 600-1700*, Cambridge : Cambridge University Press.

Sère, B. (2007), *Penser l'amitié au Moyen Âge. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque *(XIIIe-XVe siècle)*, Turnhout : Brepols.

Sère, B. (2011), '*Ami et alié envers et contre tous*'. *Étude lexicale et sémantique de l'amitié dans les contrats d'alliance*, dans Foronda, F. (dir.), *Avant le contrat social... Le contrat politique dans l'Occident médiéval (XIIIe-XVe siècle)*, Colloque international de Madrid, Casa de Velasquez, 14-16 avril 2008, Paris : Publications de la Sorbonne, 245-268.

Sère, B. (2015), article *Amitié* , dans le *Dictionnaire de l'historien*, Gauvard, Cl. (dir.), Paris : PUF : 14-16.

Sère, B. (2016), *Essai sur un oxymore normatif : l'amitié politique à la fin du Moyen Âge* , dans Suspène, A, (éd.), *L'amitié en politique. D'Oreste et*

Pylade aux amis de 30 ans, « Parlement(s), Revue d'histoire politique », 11: 87-100.

Smagghe, L. (2012), *Les Émotions du prince. Émotion et discours politique dans l'espace bourguignon*, Paris : Classiques Garnier.

L'amicizia nel Principe

Annalisa Ceron

Abstract: This article sheds light on Machiavelli's view of friendship as a political relationship. As the comparison between Platina's *De Principe* and Machiavelli's *The Prince* makes clear, the political anthropology, the political ontology and the vision of the world on which Machiavelli realistic idea of politics hinges imply that neither the relationship between a prince and his subjects nor that between the prince and his chosen advisers can be conceived as a form of friendship. What is at stake is not only a new conception of the political meanings and functions of the relationship between a prince and his subjects, according to which friends are unreliable and dangerous allies, but also a new way of conceiving politics, which revolves around the choice of enemies.

Keywords: friendship as a political relationship, Machiavelli, Bartolomeo Platina, fifteenth-century mirrors for princes.

1. Note storiografiche introduttive

Quella che viene proposta nel *Principe* è una riflessione così scandalosa che poco dopo essere data alle stampe si pensò fosse stata scritta col «dito del diavolo»[1]. Lo scandalo consiste nel fatto che quest'opera pone le basi della scienza politica moderna[2], scoprendo l'autonomia della politica dalla morale[3] e il volto

Università degli studi di Milano (annalisa.ceron@unimi.it)

1 Sono le parole che usa il Cardinal Reginald Pole già nel 1539, come ricorda, tra gli altri, Procacci (1995, 87). Tutte le citazioni del *Principe* sono tratte da Machiavelli (2013), cui d'ora in poi, faccio riferimento con P.

2 Si pensi a Cassirer, che in *Il mito dello stato* sostiene che «Machiavelli studiò e analizzò i movimenti politici nello stesso spirito con cui Galileo, un secolo più tardi, studierà il movimento dei corpi che cadono»; ma è bene ricordare che già De Sanctis, nelle *Conferenze su Niccolò Machiavelli* del 1896, aveva sostenuto che Machiavelli è il «fondatore dei tempi moderni» perché nel *Principe* si genera la «scienza dello Stato» che affranca la politica, intesa come razionalità sperimentale e autonoma, dall'egida della Chiesa e della religione. Cfr. Cassirer (1950, 226) e De Sanctis (1972, 56-57).

3 È la tesi di Croce, secondo cui «Il Machiavelli scopre la necessità e l'autonomia della politica, della politica che è di là, o piuttosto di qua, del bene e del male, che ha le sue leggi a cui è vano ribellarsi, che non si può esorcizzare e cacciare dal mondo con l'acqua benedetta» (Croce 1945, 252). Com'è noto Croce sostiene questa tesi negli *Elementi di Politica*, un testo del 1925 in cui riprende l'interpretazione proposta da Meinecke in *Die*

demoniaco del potere[4]. Se si segue la prospettiva di analisi aperta tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento da alcuni dei più autorevoli intrepreti del pensiero machiavelliano, che restano ancora oggi un punto di riferimento per la critica[5], il *Principe* va letto guardando in avanti, seguendo la via della vera e della falsa ragion di Stato, che s'intreccia con la storia del machiavellismo e dell'anti- machiavellismo[6]. Per sottolineare l'originalità e la novità della riflessione machiavelliana, in questo articolo proverò a guardare indietro, anziché avanti, tentando di mostrare che il *Principe* rompe radicalmente con il passato anche *sub specie amicitiae*.

Quentin Skinner è stato uno dei primi studiosi a sostenere che il capolavoro di Machiavelli può essere compreso meglio se lo si considera come uno *speuclum principis* che rivoluziona il genere cui appartiene sovvertendo le premesse su cui si fondano le raccolte di consigli quattrocentesche in cui viene dipinto il ritratto dell'ottimo governante (Skinner 1989, 207-244 e Skinner 2006, 155-205). Sulla scia delle analisi skinneriane, Michel Sennelart ha parlato del *Principe* come di un *anti-miroirs des princes* e Yves Charles Zarka l'ha addirittura definito un *miroir brisè* (Senellart 1989, 37-38, Senellart 1995, 46 ss., Zarka 1994, 114). Come Skinner, Zarka e Senellart non si occupano della concezione machiavelliana dell'amicizia, ma di quella della liberalità, della pietà e di altre virtù che gli umanisti del Quattrocento, a differenza del Segretario fiorentino, ritengono indispensabili perché un principe possa governare bene. Tuttavia, se si considera il *Principe* come uno specchio infranto, è possibile capire perché Machiavelli si riferisce agli amici nel famoso passo del quindicesimo capitolo in cui sottolinea la singolarità della sua riflessione e in altri passi, non meno cruciali, dell'opera.

Come si cercherà di mostrare attraverso il paragone con uno dei più interessanti *specula principum* del XV secolo, a causa dell'antropologia e dell'ontologia politica su cui poggia la riflessione machiavelliana, nel *Principe* non possono prendere la forma dell'amicizia né la relazione tra il principe e i sudditi né quella tra il principe e i consiglieri. In gioco non vi è solo

Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, ma si confronta col *Principe* anche in diversi scritti successivi, e alla fine degli anni Quaranta, in *La questione Machiavelli,* arriva a criticare il Segretario fiorentino per aver visto un'antinomia tra morale e politica laddove, invece, si dà solo una distinzione (Croce 1967, 176-182).

4 Mi riferisco, ovviamente a Ritter (1947), in cui, come è noto, vengono riprese alcune tesi di Meinecke (1924).

5 Per un quadro più approfondito delle interpretazioni novecentesche di Machiavelli si veda almeno Bassani e Vivanti (2006).

6 Per rendersi conto di quanto sia consolidato questo approccio storiografico è utile Baldini (2000), la bibliografia delle pubblicazioni uscite prima del 1999 su ragion di Stato, tacitismo, machiavellismo e antimachiavellismo.

una nuova concezione delle funzioni e del significato politico dell'amicizia, ma anche, e allo stesso tempo, una nuova visione della politica.

2. Il Principe come specchio infranto

Il *Principe* può essere suddiviso in quattro parti distinte, anche se correlate: 1) i primi undici capitoli *de principatibus*, cui Machiavelli allude nella sua famosa lettera a Francesco Vettori; 2) i tre capitoli che descrivono i diversi tipi di milizia su cui può contare un principe; 3) gli otto capitoli in cui sono esaminate le qualità per cui un principe può essere lodato o biasimato; 4) i tre capitoli finali in cui Machiavelli si chiede per quali ragioni i principi italiani abbiano perso i loro stati e si augura che l'Italia possa presto essere liberata dai barbari. È nella terza sezione dell'opera, tra il quindicesimo e il ventitreesimo capitolo, che il *Principe* appare come uno specchio infranto perché Machiavelli si confronta criticamente con le idee proposte negli *specula principum* quattrocenteschi e lo fa, per usare le parole di Gennaro Sasso, «senza indulgere in una tradizione di cui non è ignaro» (Sasso 1993, 422).

All'inizio del quindicesimo capitolo del *Princip*e, Machiavelli sostiene che si occuperà dei modi con cui un principe deve comportarsi con i sudditi e con gli amici. Il riferimento agli amici è degno di nota perché non è immediatamente intuibile per quali ragioni questi possano essere accostati ai sudditi, ma rischia di passare inosservato. L'attenzione del lettore tende, infatti, a concentrarsi sulle successive dichiarazioni con cui Machiavelli sottolinea la incolmabile distanza che separa le analisi che è in procinto di proporre seguendo «la verità effettuale della cosa» dalle riflessioni di quanti hanno scelto la via dell'immaginazione. Vale la pena riportare il passo per esteso:

> Resta ora a vedere quali debbino essere e' modi e governi di uno principe o co' *sudditi o con li amici.* E perché io so che molti di questo hanno scritto, dubito, scrivendone ancora io, non essere tenuto prosuntuoso, partendomi maxime nel disputare questa materia da li ordini delli altri. Ma sendo l'intenzione mia stata scrivere cosa che sia utile a chi la intende, mi è parso più conveniente *andare dreto alla verità effettuale* della cosa che alla *immaginazione* di essa. E molti si sono immaginati republiche e principati che non si sono mai visti né conosciuti in vero essere. Perché gli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare impara più presto la ruina che la perservazione sua. (P XV, 1-5, 109-110, corsivo mio)

Pasquale Villari ha suggerito, molto prima di Sasso e di Skinner, che in questo passo Machiavelli stesse alludendo polemicamente non tanto a Platone o agli «scrittori del Medioevo» quanto piuttosto «agli eruditi del XV secolo come il Panormita, il Poggio, il Pontano ed altri molti, i quali avevano sostenuto che il sovrano deve avere tutte le virtù e ne avevano fatto un ritratto ideale di religione, di modestia, di giustizia e di generosità» (Villari 1881, 385). Le analogie e le differenze che sussistono tra la concezione machiavelliana e quella umanistica del principe sono state messe in luce da Felix Gilbert, lo studioso inglese cha ha aperto la via alle analisi skinneriane spostando l'attenzione su alcuni *specula principum* del XV secolo non menzionati da Villari[7]. Per farsi un'idea precisa dello sfondo, o meglio del contesto, teorico in cui va collocato il *Principe*, si può vedere l'elenco delle opere che ha recentemente compilato Gabriele Pedullà. Questi, oltre al *De principe* di Bartolomeo Platina (1471), il *De regno et regis institutionis* di Francesco Patrizi da Siena (1481-1484) e il *De principe* di Giovanni Pontano (1464-1465), su cui Gilbert e Skinner hanno focalizzato le loro analisi, menziona anche i trattati sull'educazione del principe di Enea Silvio Piccolomini, Francesco Filelfo e altri umanisti meno noti[8].

In questi *specula principum*, gli umanisti del Quattrocento riprendono, e rivedono, un'influente tradizione di pensiero che è fiorita durante l'età Carolingia ed è sopravvissuta fino alla prima metà del Settecento[9]. Da Giona d'Orleans (*De institutione regia*, 831-840) a Coelestin Herrmann (*Idea exacta de bono principe*, 1740), passando per Erasmo da Rotterdam (*Institutio principis Christiani*, 1517), sono stati davvero tanti gli autori che hanno rivolto i loro consigli a un principe per esortarlo a essere un modello – o uno specchio – di virtù per i sudditi. Diversamente dai pensatori medievali, gli umanisti non danno alle loro raccolte di consigli per i principi solo la forma del trattato, ma anche quella del dialogo e della lettera. Nel descrivere le virtù che un principe deve possedere per essere un perfetto

7 Gilbert (1964, 109-160); questo contributo di Gilbert, che è uscito nel 1939 col titolo *The Humanist Concept of the Prince and "The Prince" of Machiavelli* nel 1939 sul «Journal of Modern History», è citato sia in Skinner (1989, 207-244) sia in Skinner (2006, 155-205).

8 Pedullà (2013, 81-89). Non è ancora chiaro quali siano gli *specula princpum* che Machiavelli potrebbe aver effettivamente usato come fonte, ma per avere un quadro di questa *vexata quaestio* resta fondamentale Dionisotti (1980, 227-263).

9 Per la genesi e lo sviluppo della tradizione degli *specula principum*, oltre a Quaglioni (1988, 103-122), che arriva sino *all'Institutio principis Christiani* di Erasmo da Rotterdam, e a Lambertini (2011, 791-797), che si concentra sul *De regno* di Tommaso d'Aquino e il *De regimine principum* di Egidio Romano, si veda anche Foresta (2013, 51-70), che dedica particolare attenzione agli specchi dei principi scritti tra la fine del XVI e gli inizi del VIII secolo.

governante, continuano a citare l'*Etica Nicomachea* di Aristotele, che diventa un punto di riferimento già con il *De regno* di Tommaso d'Aquino e il *De regimine principum* di Egidio Romano, ma si avvalgono anche di molte altre fonti classiche, le più importanti delle quali sono la *Repubblica* di Platone[10], il *De Officiis* di Cicerone[11], e il *De clementia* di Seneca[12].

L'influenza del *De officiis* di Cicerone è particolarmente evidente quando gli umanisti distinguono il principe dal tiranno. Negli *specula principum* di Tommaso di Aquino e di Egidio Romano i principi virtuosi sono contrapposti ai tiranni viziosi perché governano per il bene dei governati anziché per il loro bene. Negli *specula principum* del Quattrocento, invece, i principi virtuosi sono contrapposti ai tiranni viziosi perché sono amati anziché temuti dai sudditi. Riprendendo il passo del *De officiis* in cui Cicerone oppone l'amore alla paura perché lo considera il mezzo più adatto e sicuro per proteggere e conservare il potere[13], gli umanisti sostengono che il governo del principe può essere stabile e duraturo solo se si basa sulla fiducia e il rispetto dei sudditi. Usando un linguaggio meno ciceroniano, si potrebbe dire che gli umanisti provano a risolvere il problema dell'ordine e della stabilità politica mostrando che il potere di chi governa deve fondarsi sul consenso di chi è governato. In un famosissimo passo del diciassettesimo capitolo del *Principe,* in cui Machiavelli prende la parola sapendo di partecipare a una disputa in cui è una voce fuori dal coro, l'amore è invece indicato come una delle cause che possono portare il principe alla rovina:

> Nasce da questo una *disputa* s'egli è meglio essere amato che temuto o e converso. Rispondesi ch'e' si vorrebbe essere l'uno e l'altro; ma perché egli è difficile accozzarli insieme, è molto più sicuro essere temuto che amato, quando si abbi a mancare dell'uno de' dua. Perché degli uomini si può dire questo, generalmente, ch'e' sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi del guadagno; e mentre fai loro bene e' sono tutti tua, offeronti el sangue, la roba, la vita, e' figliuoli -come di sopra dissi- quando el bisogno è discosto: ma, quando ti si appressa, si rivoltono, e quello principe che si è tutto fondato in su le parole loro, trovandosi nudo di altre preparazioni, ruina. *Perché le amicizie che*

10 Come chiarisce Vasoli (1980, 151-187), da Uberto Decembrio a Erasmo da Rotterdam, la maggior parte degli umanisti riprende la tesi platonica dei re-filosofi per persuadere i principi che possono diventare ottimi governanti solo se sono consigliati ed educati da loro.

11 Secondo Stocchi (1989, 3-68) che riprende le analisi di Skinner, gli *specula principum* quattrocenteschi sono influenzati soprattutto dal *De officiis* di Cicerone.

12 Come mostra Stacey (2007), il *De clementia* di Seneca influenza soprattutto gli *specula principum* di Pontano ed Erasmo, a cui viene contrapposto il *Principe* di Machiavelli.

13 Cicerone (1991, 146): «Omnium autem rerum nec aptius est quicquam ad opes tuendas ac tenendas quam diligi necalienius quam timeri».

si acquistono col prezzo, e non con grandezza e nobiltà d'animo, si meritano, ma elle non si hanno, et alli tempi non si possono spendere, e li uomini hanno meno rispetto a offendere uno che si facci amare che uno che si facci temere: perché lo amore è tenuto da uno vinculo di obligo il quale, *per essere gl'uomini tristi*, da ogni occasione di propria utilità è rotto, ma il timore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai. (XVII, 8-11, 117-119, corsivo mio)

L'amore porta il principe alla rovina perché gli uomini, per Machiavelli, sono esseri egoisti e avidi, volubili e instabili, pavidi e insicuri, inclini all'inganno e alla finzione. Si dovrebbe insistere sul fatto che l'antropologia negativa di Machiavelli, vale a dire la sua pessimistica e disincantata concezione dell'uomo, fa sì che la politica sia una realtà inevitabilmente e irriducibilmente conflittuale. Ai fini delle analisi in corso, però, è più utile mettere in luce un altro aspetto della riflessione machiavelliana che non deve passare inosservato. La scelta di considerare gli uomini come effettivamente sono, anziché come dovrebbero essere, porta Machiavelli a dubitare dell'efficacia politica dell'amicizia oltre che dell'amore. L'amore è un legame politicamente inefficace perché non vi sono garanzie che gli uomini rispettino i vincoli e gli obblighi che esso implica. L'amicizia è una relazione politicamente inefficace perché è un rapporto che risulta essere inaffidabile proprio quando dovrebbe servire. Nel passo citato, Machiavelli accenna alla possibilità che esistano delle amicizie basate sulla grandezza d'animo, ma date le premesse antropologiche da cui muove, sembra difficile credere che l'amicizia possa consistere in altro che in un rapporto utilitaristico e strumentale, che si basa esclusivamente sullo scambio di favori e benefici. A rendere politicamente inaffidabile l'amicizia, però, non è solo il fatto che essa è un mezzo per ottenere altri fini, e non un legame gratuito e disinteressato, che è fine a sé stesso. Quel che fa problema, per Machiavelli, è che un principe possa aver bisogno di amici, ma non riesca a contare su di loro perché non ha nulla da offrire per assicurarsi il supporto che chiede.

Perché è necessario spiegare al principe come deve comportarsi con gli amici oltre che con i sudditi? Come gli amici potrebbero essere utili al principe? Perché il principe ha bisogno di amici? E cosa ha a che fare l'amicizia con l'amore? Per cercare una risposta a queste domande, bisogna considerare che all'amicizia sono dedicate ampie ed approfondite analisi in quattro *specula principum* del Quattrocento: il *De institutione regiminis dignitatis* di Giovanni Tinto Vicini da Fabriano (*ante* 1406), che non viene menzionato né da Pedullà né da Skinner, il *De principe* di Pontano, il *De principe* di Platina e il *De regno* di Patrizi. In queste opere, Vicini, Pontano, Platina e Patrizi non si limitano a sostenere che un principe deve essere amato anziché temuto. Come ho mostrato altrove, questi umanisti consi-

gliano al principe come scegliere buoni amici mentre lo invitano ad amare ed essere amato dai sudditi[14].

2.1. L'amicizia nello specchio di Platina

Per contestualizzare i riferimenti all'amicizia che si trovano ne passi del *Principe* che sono appena stati presi in considerazione e in quelli che verranno esaminati in seguito, è utile soffermarsi sul *De principe* di Platina. Lo *speculum principis* che quest'umanista ha scritto per Federico Gonzaga è composto da tre parti: la prima e la seconda sono un catalogo delle qualità morali che un principe deve possedere per governare bene i sudditi, mentre la terza spiega come un principe possa mantenersi virtuoso anche in guerra. Platina si occupa dell'amicizia dopo aver preso in esame la benevolenza che il principe deve nutrire nei confronti dei genitori e dei fratelli (*pietas*), per cui si ha l'impressione che attraverso questa relazione sia possibile estendere la cerchia dei rapporti familiari. La valenza politica dell'amicizia viene messa in luce non appena inizia la sezione *Quales amici principum*. Platina dichiara, infatti, che

> *Dion ille Prusiensis, qui adeo Traiano familiaris fuit* […], *de regno scribens* «superat» *inquit* «omnia arma omnes satellites omenm custodiam benevolentia amicorum» . *Tot enim aures habent principes, tot oculos, tot manus, tot animos quot amicos. Rerum autem omnium nec aptius est quicquid ad principatum tuendum ac tenendum quam diligi, nec alienus quam timeri* […]. *Malus enim custos diuturinitatis, ut placet M. Tullio, metus est*. (DP, 69)[15]

Come si evince dalle prime righe del passo citato, gli amici sono paragonati alle orecchie, gli occhi, le mani e l'anima del principe con una metafora organicistica che sembra provenire dalle orazioni *de regno* che Dione di Prusa scrisse per l'imperatore Traiano (Cohoon 1949, 19, 145, 151, 153). Tale metafora mostra molto chiaramente che gli amici sono gli uomini su cui il principe può contare per amministrare ed esercitare il potere. Ma poche righe dopo il passo citato, Platina si spinge addirittura a sostenere che un principe può affidare «in tutta sicurezza» agli amici le attività poli-

14 Oltre a Ceron (2011b, 283-484), mi sia concesso rimandare anche a Ceron (2011a), un articolo in cui esamino quattro *specula principum* umanistici facendo riferimento al *Principe* senza però offrire un'analisi dettagliata della concezione machiavelliana dell'amicizia.

15 Tutte le citazioni del *De principe* sono tratte da (Platina 1979), cui d'ora in poi mi riferisco con DP.

tiche che non è in grado di svolgere personalmente[16]. Qui diventa palese che sono chiamati amici gli aiutanti e i collaboratori di cui il principe può servirsi per governare.

Questa, però, non è la sola funzione politica che l'umanista attribuisce all'amicizia.

Subito dopo aver fatto il nome di Dione di Prusa, nel passo citato, Platina chiama in causa anche Cicerone, riferendosi *De officiis* per sostenere che non vi è niente di più utile che essere amato per «per mantenere e difendere il principato», niente di più dannoso che essere temuto.

Dato il contesto in cui è inserita, questa citazione suggerisce che l'amore che unisce il principe ai sudditi sia una forma di amicizia. Non a caso, quando propone una serie di esempi di tiranni antichi e moderni che sono stati temuti anziché amati dai sudditi, Platina specifica che il tiranno si distingue dal principe anche perché conduce una vita in cui non vi è «nessuno spazio per l'amicizia»[17]. Soltanto a questo punto dell'analisi, per mezzo di un rapido accenno al *De amicitia*, l'umanista rivela che l'amicizia di cui parla è la *vera amicitia* che Cicerone contrappone alle amicizie mediocri e volgari, vale a dire l'amicizia basata sulla virtù, che non può che esistere tra i buoni[18].

Il ragionamento di Platina può essere compreso meglio, se si distinguono più nettamente di quanto non faccia egli stesso due forme di amicizia basate sulla virtù. In mancanza di termini migliori, propongo di chiamarle "amabilità" e "amicizia intima". L'amabilità è un'amicizia superficiale ed estesa, che unisce i *partners* nella benevolenza, nella cortesia e nella gentilezza reciproca, senza richiedere loro di conoscersi a fondo[19]. L'amicizia intima, invece, è un rapporto personale ed esclusivo, che può sussistere solo tra chi è unito da una profonda familiarità e un'assidua frequentazione. La prima è l'amicizia che unisce il principe a tutti i sudditi su cui governa. La seconda è l'amicizia che lega il principe a quel ristretto numero di sudditi che può effettivamente considerare come le sue mani, le sue orecchie, i suoi occhi e la sua anima quando esercita e amministra il potere. L'una ha una valenza politica perché unisce chi governa a chi è governato generando unità e stabilità. L'altra ha una valenza politica perché permette di individuare i membri dell'élite di governo.

16 DP, 72: «*Quod si* [*amici*] *boni erunt, quae per te geri in re publica non potuerunt, horum integritati tutissime committentur*».

17 DP, 70-71: «*huius erat tota vita tyrannica in qua* […] *nullus erat locus amicitiae*»; questo è un *topos* aristotelico (*Eth. Nich.* 1161a, 30–35), che viene ripreso anche da Cicerone (*De am.* XV, 52).

18 Cfr. DP, 71 e *De am.* XVIII, 65–66.

19 L'*amicitia* viene esplicitamente connessa alla *comitas* e alla *benevolentia* in DP, 82.

Platina è consapevole che il principe non può essere amico di tutti i sudditi allo stesso modo. E proprio per questo, gli consiglia di scegliere i suoi amici più intimi con cura, preferendo quei *boni viri* che eccellono per la loro sapienza e le loro qualità morali: «*Verum, quia non cum omnibus ob maiestatem dignitatis vivere familiariter princeps potest, deligendi sunt qui ob sapientiam, virtutem et integritatem animi amicitia tua digni habeantur quique merito boni viri appellari possint*» (DP, 71). Come viene spiegato nel capitolo successivo, in cui Platina riflette *De nobilibus amicitia principum dignis*, gli uomini buoni da scegliere come amici per la loro sapienza e le loro qualità morali sono i sudditi più nobili (DP, 73-75). Attingendo ampiamente dal *De nobilitate* di Poggio Bracciolini, egli chiarisce che la vera nobiltà non ha nulla a che fare con la ricchezza e con il lignaggio perché dipende solo virtù. Diversamente da Bracciolini, però, Platina sostiene anche che la vera nobiltà è fatta tanto di doti intellettuali quanto di qualità morali. Per capire per quali ragioni la sapienza, la virtù e l'integrità d'animo, nel passo appena citato, sono accostate come se fossero dei sinonimi, si deve volgere lo sguardo verso il capitolo del *De principe* che è dedicato alla prudenza. Dopo aver precisato che la *prudentia* (o *phronesis*) è inseparabile dalla *sapientia* (o *sophia*), Platina riprende la tesi platonica dei re-filosofi per affermare che il potere deve basarsi sul sapere (DP, 104). Questo non significa solo che il principe deve essere un governante che ha ricevuto un'educazione umanistica adeguata alla funzione che svolgerà. Questo significa anche che il principe può governare bene solo se i suoi collaboratori e i suoi aiutanti - gli amici che sono le sue mani, le sue orecchie, e i suoi occhi - conoscono la filosofia e gli *studia humanitatis*.

Da un lato, usando il linguaggio ciceroniano della vera amicizia per indicare le caratteristiche di coloro che noi, oggi, chiameremmo segretari, ministri, o funzionari del principe, Platina prova a imporre l'dei vincoli morali a un tipo di collaborazione politica che non è ancora un rapporto professionale, ma solo un legame personale. Dato che l'amicizia si fonda sulla virtù ed esiste solo tra i buoni, gli amici da scegliere per essere le mani, le orecchie, gli occhi e la mente del principe, sono collaboratori leali, fedeli e affidabili per definizione. Il ragionamento è evidentemente circolare. Ma se così non fosse, non sarebbe così facile capire che gli amici del principe non sono solo i suoi uomini di fiducia, ma anche dei collaboratori che non potranno tradire la sua fiducia. L'eventualità che essi agiscano in difesa dei loro interessi, anziché per il bene del principe, è infatti esclusa *a priori* nel momento stesso in cui sono descritti come veri amici. Dall'altro lato, fondando la vera amicizia sulla vera nobiltà, Platina chiarisce che l'élite di governo che aiuta il principe a esercitare e amministrare il potere

deve essere un'aristocrazia intellettuale oltre che un'aristocrazia morale. In questo modo, egli tenta di mantenere le porte delle corti ben aperte per gli umanisti come lui: uomini istruiti, ma di umili origini, che sono stati effettivamente scelti come consiglieri e uomini di fiducia dei principi sin dagli inizi del Quattrocento[20].

L'idea che gli amici da scegliere con cura siano i consiglieri del principe emerge ancora più chiaramente nel capitolo successivo a quello sulla nobiltà, in cui Platina riflette *Contra assentatores*. L'adulazione viene equiparata alla lusinga e alla compiacenza seguendo il *De amicitia* di Cicerone più del *Come distinguere l'adulatore dall'amico* di Plutarco. Tra un riferimento a Cicerone e l'altro, Platina non prova solo a mostrare che gli adulatori sono cattivi amici, che non possono dare buoni consigli ai principi perché se li ingraziano per riuscire a ottenere un qualche vantaggio personale. Quando contrappone gli adulatori ai buoni consiglieri, egli arriva anche a identificare questi ultimi con gli amici. Diventa così evidente che gli amici del principe sono i consiglieri migliori su cui possa contare perché sono i soli consiglieri capaci di dare consigli onesti e sinceri, che vengono formulati sempre e solo nell'interesse del principe (DP, 75-79).

3. Amici, nemici e adulatori: il linguaggio dell'amicizia nel Principe

Machiavelli non dedica una sezione del suo *speculum principis* all'amicizia, ma usa così frequentemente e così pervasivamente il linguaggio dell'amicizia che il lemma *friendship* è stato inserito nel vocabolario che accompagna una delle più importanti edizioni inglesi del *Principe*[21]. Per fare chiarezza sulla concezione dell'amicizia che emerge in quest'opera, bisogna innanzitutto considerare che Machiavelli predilige il plurale: non ricorre mai al termine "amicizia", e si serve del termine "amicizie" e del termine "amici" per designare le alleanze e gli alleati da cui un principe – in particolare un principe nuovo – si trova a dipendere. Il termine "amico" viene usato raramente. Quando è un sostantivo, ha un significato analogo a quello di amici. Quando è un aggettivo, ha valore predicativo e ricorre in un'espressione chiave di cui Machiavelli si avvale per esortare il principe ad «avere

20 Sul ruolo dei consiglieri nella corte dei Gonzaga si veda Mozzarelli (1997); per un quadro più generale sul ruolo degli umanisti nelle corti, oltre a Bertelli (1986), è utile Folin (2011).

21 È il vocabolario stilato da Price in appendice all'edizione del *Principe* curata da lui e da Skinner: (Machiavelli 1988, 113).

il populo amico»[22]. Nelle prossime pagine mi concentrerò su quelle che mi paiono le occorrenze più significative dei termini di cui consta il linguaggio Machiavelliano dell'amicizia, procedendo con ordine dal terzo al ventitreesimo capitolo del *Principe*[23].

Una parte consistente del capitolo che verte sui principati misti è dedicata all'analisi delle alleanze strette da Luigi XII. Machiavelli loda il re di Francia sia perché decise di fidarsi di alleati ambiziosi come i Veneziani «volendo cominciare a mettere uno piè in Italia e non avendo in questa provincia amici», sia perché divenne «el re de' dua terzi» della penisola facendo in modo che «ognuno se gli fece incontro per essere suo amico» (P III 31-35, 20-21). Poi, però, lo critica per non essersi reso conto che l'alleanza con il Papa lo rendeva debole, perché gli toglieva «gli amici e quegli che se gli erano gittati in grembo» (P III 37, 22). Questo esempio è in linea con quello che viene proposto nel sesto capitolo, in cui sono esaminati i principati nuovi che vengono acquistati con armi e virtù proprie. Alla fine di tale capitolo Machiavelli loda Gerone, un privato cittadino che è diventato «principe di Siracusa» alleandosi prima con i Cartaginesi e poi con i Romani, includendo tra le sue straordinarie virtù anche la capacità di lasciare le «micizie antiche» per prenderne di nuove (P VI 29, 40). Tanto l'esempio di Luigi XII quanto quello di Gerone mostrano che le alleanze, o le amicizie, che un principe stringe non recano necessariamente benefici e non sono sempre vantaggiose. Le ragioni per cui questo accade vengono chiarite tra il quindicesimo e il diciannovesimo capitolo.

Mentre consiglia al principe come comportarsi con i sudditi e gli amici, Machiavelli non nega che esista una qualche differenza tra ciò che è virtuoso e ciò che è vizioso. Semmai, mostra che tale differenza è relativa a, e dipendente da, un nuovo fattore discriminate, che è intrinseco alla politica e sovverte la tradizionale contrapposizione tra il principe e il tiranno: la salvezza dello stato, la conservazione dell'onore e della reputazione che pone il principe in una condizione egemonica, in una parola, la preservazione del potere (P XV 12, 111). Per Machiavelli, infatti, ciò che permette al principe di mantenere il suo dominio e la sua influenza deve essere considerato degno di lode, anche se implica l'uso di qualità che sono general-

22 P IX 18, 71: «a uno principe è necessario avere il populo amico, altrimenti non ha nelle adversità remedio», ma si veda anche P IX 14, 70 e P XXIV 5, 173.

23 Come si può constatare facilmente, se si consulta l'edizione on line del *Principe* del sito *Biblioteca Italiana,* due delle cinque occorrenze totali di "amicizie" si trovano nel sesto capitolo dell'opera; "amico" è usato solo dodici volte, di cui tre nel nono capitolo, due nel ventunesimo capitolo; "amici" ricorre per ventisette volte, di cui sette sono nel terzo capitolo, sei nel diciannovesimo capitolo; http://ww2.bibliotecaitaliana.it/xtf/view?docId=bibit000214/bibit000214.xml, [consultato il 5 settembre 2017].

mente considerate dei vizi, come la parsimonia e la crudeltà. Al contrario, la liberalità, la pietà, la lealtà, e le altre qualità che sono solitamente considerate virtuose vanno biasimate se diminuiscono l'autorità del principe. Il lato virtuoso dei comportamenti che sono apparentemente viziosi – così come il versante vizioso delle azioni che paiono virtuose, anche se non lo sono – affiora tra le righe del ragionamento machiavelliano mentre vengono esplicitate le premesse antropologiche su cui poggia. Se gli uomini non fossero tristi, ma buoni per natura, il principe non avrebbe bisogno di «partirsi dal bene» ed «entrare nel male» per evitare la sua rovina (P XVIII 15, 126, ma vedi anche P XVIII 9, 125).

Tra le qualità degne di lode, vi sono, com'è noto, anche la forza del leone e l'astuzia della volpe, due caratteristiche ferine che rendono il principe un essere mostruoso, metà bestia e metà uomo (P XVIII 2-6, 123-124). Quando sostiene che un principe prudente e saggio deve saper «bene usare la bestia e lo uomo» per restare al potere, Machiavelli pone la sua enfasi sull'astuzia di cui la volpe si serve per riconoscere trappole e inside, non sulla forza che è utile al leone per spaventare i lupi[24]. L'astuzia della volpe sembra cruciale soprattutto quando un principe deve giustificarsi per non aver mantenuto le promesse fatte e non aver prestato fede alla parola data, ma serve anche per altri scopi. Machiavelli, infatti, lega strettamente l'astuzia non solo all'abilità grazie a cui un principe ha «uno animo disposto a volgersi secondo che e' venti della fortuna e la variazione delle cose gli comandano» (P XVIII 15, 152), ma anche alla capacità grazie a cui un principe riesce a farsi lodare per qualità che finge di possedere.

Più Machiavelli svela cosa conta effettivamente e realmente in politica, più riconosce il primato dell'apparenza sulla realtà. Ciò sembra paradossale solo se non si tiene presente che la realtà, per Machiavelli, non è qualcosa di prestabilito, ordinato e coerente, che è fissato una sola volta per tutte, ma qualcosa di mutevole e instabile, sia perché è in costante movimento, sia perché cambia a seconda della prospettiva da cui la si guarda[25]. Detto in modo forse troppo schematico, l'astuzia della volpe serve al principe non solo perché Machiavelli ritiene che gli uomini non siano buoni per natura, ma anche perché è convinto che il mondo sia un *kaos* anziché un *kosmos*, una serie contingente di eventi mutevoli e instabili, che la fortuna domina,

24 P XVIII 7, 150: «coloro che stanno semplicemente in sul lione non se ne intendono».

25 Vale la pena ricordare che in Ménissier (2010, 187-214) la visione machiavelliana della politica è analizzata in parallelo alla teoria della prospettiva di Leon Battista Alberti, prendendo le mosse dai famosi passi della dedica del P*rincipe* a Lorenzo di Piero de'Medici, in cui il Segretario fiorentino si paragona ai pittori che dipingono paesaggi guardandoli dall'alto o dal basso.

ma non regola[26]. Se la fortuna è il vento capace di sconvolgere ogni aspetto della vita umana e di renderla simile a un fiume che è sempre in piena, l'astuzia è la qualità che consente al principe di non lasciarsi travolgere dalle correnti[27]. Il principe ha bisogno di tutta la sua astuzia per conoscere chi sono gli alleati su cui può effettivamente contare perché crea alleanze in un mondo instabile e mutevole come un fiume in piena, in cui le relazioni tra gli uomini non possono che essere rapporti utilitaristici e strumentali. Se le premesse antropologiche da cui la riflessione machiavelliana prende le mosse non vengono isolate dalla visione del mondo che emerge nel *Principe*, è possibile comprendere che gli alleati, per Machiavelli, non possono che essere amici temporanei e potenziali nemici.

Il termine "amico" è esplicitamente contrapposto al termine "nemico" nel capitolo diciannovesimo. Si tratta, com'è noto, del capitolo in cui Machiavelli spiega che essere temuto non significa essere odiato, né essere disprezzato. Subito dopo aver chiarito che un principe viene odiato quando è «rapace e usurpatore della roba e delle donne de' sudditi» (P XIX 2, 129, ma vedi anche P XVII 13, 119), Machiavelli precisa che questi deve fare i conti con due diverse paure: la paura delle congiure che i sudditi potrebbero organizzare, ossia la paura dei nemici interni, e la paura delle guerre che altri principi potrebbero muovere, ossia la paura dei nemici esterni (P XIX 6, 154). Per aiutarlo a vincere questa seconda paura, gli ricorda che «sempre, se arà buone arme, arà buoni amici» (P XIX 7, 154). Per aiutarlo a vincere la prima paura, gli spiega come e perché nascono le congiure. Nel diciannovesimo capitolo viene proposta una riflessione molto complessa sulla genesi delle congiure[28], che prendo qui in considerazione soltanto perché mostra qual è l'ontologia politica machiavelliana e come questa influenzi la visione dell'amicizia che prende forma nel *Principe*.

Diversamente da Platina, Machiavelli distingue nettamente tra due gruppi, o parti, di sudditi: il «populo» e «i grandi», vale a dire i nobili[29]. Il Segretario fiorentino non si chiede se la nobiltà sia una questione di li-

26 La contrapposizione è ripresa da Barbuto (2008, 39-78). Sul ruolo della fortuna in Machiavelli si veda almeno Brown (2013). Sia Brown sia Barbuto prendono le distanze da Parel (1992) perché ritengono che si debba dare meno enfasi alla credenza machiavelliana nelle forze occulte dei cieli e degli umori per spiegare quale sia la visione del mondo del Segretario fiorentino.

27 Come si è già visto, la fortuna è paragonata al vento in P XVIII 15, 127, mentre è descritta come un fiume in piena (che può essere arginato dalla virtù della prudenza) in P XXV 4-7, 176-177.

28 Per un'analisi approfondita della concezione machiavelliana delle congiure, oltre alle analisi che Campi proporne in Machiavelli (2014), si veda Geuna (2015).

29 Sia in Machiavelli (1988, 34 e 86) sia in Machiavelli (2008, 35, 65 e 83) i *grandi* viene tradotto con *the nobles*.

gnaggio, di ricchezze, o di virtù morali o intellettuali. Egli dà per scontato che i nobili esistano e prova a mostrare che sono attori politici pericolosi, che hanno interessi specifici, opposti a quelli del popolo e contrastanti con quelli del principe. Nel nono capitolo del *Principe* è già evidente che il corpo politico ci sono due umori in conflitto tra loro: il popolo, il quale «desidera non essere comandato né oppresso da' grandi», viene contrapposto ai grandi, i quali «desiderano comandare e opprimere el populo»[30]. Soltanto nel diciannovesimo capitolo del *Principe*, però, viene spiegato che i grandi sono mossi da una sete di potere che li rende desiderosi di governare al posto del principe, provando, se necessario, a eliminarlo anche fisicamente dalla scena politica.

Machiavelli raccomanda al principe di guadagnarsi l'appoggio del popolo perché è convinto che l'odio sia il terreno di coltura delle congiure[31]. Spiega altresì che il favore del popolo si ottiene in modo più facile e più sicuro di quello dei grandi, e dura molto più a lungo. I grandi, infatti, vogliono onori e ricchezze in cambio del supporto che offrono, arrivando ad accumularne così tanti da essere una minaccia per il principe. Il popolo si accontenta, invece, di non essere privato dei beni che ha già (P XIX 3, 129). A legare il principe al popolo è la convergenza d'interessi diversi: sia il principe sia il popolo desiderano contrastare il potere dei grandi, ma l'uno ambisce a mantenere il suo potere, l'altro aspira a salvaguardare le sue proprietà. All'interno di questo complesso bilanciamento d'interessi differenti, che di fatto è un gioco di forze, la relazione tra il principe e il popolo non si configura come un rapporto affettivo, basato sull'amabilità, la gentilezza e l'affabilità reciproca. Si tratta, infatti, di una relazione che non nasce per amore, ma per paura: la paura del principe, che teme che le congiure dei grandi lo porteranno alla rovina, e la paura del popolo, che ha timore di essere privato dei suoi beni. Per di più, il legame che unisce il principe al popolo si basa su un'intesa minimale, che non genera consenso sia perché il popolo non è chiamato a voler bene al principe, sia perché il principe non ha cuore il benessere del popolo e si preoccupa di ottenere da lui quel tanto di stima e di fiducia che basta per permettergli di non essere

30 P IX 2-9, 67-69; in P XIX 31, 137, quando Machiavelli usa il linguaggio degli umori per riferirsi alla situazione politica che si crea a Roma quando non è più una repubblica, gli umori che sono in conflitto tra loro sono diversi: se governa l'imperatore, l'opposizione principale è quella tra il popolo e i soldati, se governa il principe, è quella tra il popolo e i nobili.

31 P XIX 10, 131: «E uno de' più potenti remedi che abbia uno principe contro alle congiure, è non essere odiato da lo universale: perché sempre chi coniura crede con la morte del principe satisfare al populo, ma quando creda offenderlo non piglia animo a prendere simile partito».

odiato. Pertanto, anche se il principe deve avere il popolo amico, il rapporto tra il principe di Machiavelli e il popolo non è considerabile come una forma di amicizia analoga a quella che viene descritta nel *De principe* di Platina. In quello *speculum* infranto che è il *Principe* di Machiavelli, il principe deve avere il popolo amico perché questo è l'alleato migliore di cui possa servirsi contro quel potenziale nemico interno che sono i grandi.

Non c'è bisogno di ricordare che politica interna e politica estera, per Machiavelli, sono inseparabili l'una dall'altra. Può, però, essere opportuno precisare che più un principe ha nemici esterni da combattere, più è probabile che goda del favore del popolo (P XXI 1, 158). Come viene spiegato nel capitolo ventunesimo, infatti, le «grandi imprese», vale a dire le campagne militari contro i nemici stranieri, sono il mezzo migliore con cui un principe può aumentare la stima e la reputazione di cui gode, e quindi preservare il suo potere, non solo presso altri principi, ma anche presso i suoi sudditi. Tale mezzo è preferito a tutti gli altri espedienti che un principe ha a propria disposizione per raggiungere questo fine, inclusi gli onori tributati a chi eccelle in una qualche arte, gli incentivi all'agricoltura e ai commerci, nonché l'organizzazione di feste e spettacoli (P XXI 25-26, 164-165). Ma le grandi imprese sono un mezzo efficace solo se il principe mostra di essere «vero amico e vero inimico, cioè quando sanza alcuno respetto e' si scuopre in favore di alcuno contro a uno altro. El quale partito fia sempre più utile che stare neutrale» (P XXI 11-12, 182). Quest'affermazione è degna di nota per due diverse ragioni. Da un lato, mostra più chiaramente di ogni altra che nel *Principe* l'amico, in quanto sinonimo dell'alleato, è l'antonimo del nemico. Dall'altro, prova che la politica machiavelliana ruota attorno alla scelta dei nemici da combattere[32].

La neutralità va evitata, anche se la tenuta delle alleanze e il successo delle imprese militari che esse rendono possibili non sono mai garantite, per delle ragioni precise: un principe che non si schiera prontamente e risolutamente perde potere perché chi vince la guerra non farà alleanze con «amici sospetti», che sono stati riluttanti a sostenerlo, mentre chi la perde non farà nulla per soccorrere chi non è corso in sua difesa in passato (P XXI, 13, 161). È in questo contesto che la prudenza di cui il principe ha bisogno per non far diminuire il suo potere viene a configurarsi come

32 La tentazione di considerare Machiavelli come un precursore, o un ispiratore del concetto del politico di Schmitt è forte, ma non bisogna cadere in essa. Come ha dimostrato Galli (2005, 123-142), infatti, «Schmitt pensa Machiavelli in modo estemporaneo e esterno» perché questi «non riesce ad essere per lui, a differenza di Hobbes e Donoso Cortés, una presenza centrale alla modernità» (Galli 2005, 123) e «la stessa invenzione lessicale del 'politico' come rapporto amico/nemico non deriva a Schmitt da Machiavelli ma da un autore spagnolo d'età barocca, Alamo de Barrientos» (Galli 2005, 132).

una sorta di saggezza pratica che consente di valutare gli inconvenienti di un'azione in modo da «pigliare el men tristo per buono»[33]. Questo tipo di prudenza è utile al principe anche per scegliere i suoi collaboratori e i suoi consiglieri. Mentre Platina assimila gli amici ai buoni consiglieri che contrappone agli adulatori, nel ventiduesimo e nel ventitreesimo capitolo del *Principe* Machiavelli ragiona sulla «elezione dei ministri» opponendo i consiglieri agli adulatori senza mai menzionare gli amici (P XXII 1, 166). Quello che gli preme mostrare è che i consiglieri «sono buoni o no secondo la prudenza del principe», il quale deve far sì che i buoni consigli «naschino dalla prudenza del principe, e non la prudenza del principe da' buoni consigli»[34].

Dati gli assunti antropologici da cui muove Machiavelli, la scelta dei ministri è piena d'inconvenienti. Poiché gli uomini non sono buoni per natura, non è possibile supporre che i collaboratori del principe non aspirino ad avere qualcosa in cambio dei consigli che danno e del supporto che offrono, e proprio per questo essi rappresentano una minaccia per il potere di cui egli dispone. Machiavelli ammette che un principe non possa fare altro che concedere onori e ricchezze a un ministro «per mantenerlo buono». Ma lo esorta anche a farlo in modo da fargli capire che «non può stare sanza lui» (P XXII 7, 167-168). Se il principe non mostra ai ministri che i loro interessi dipendono totalmente dai suoi, non può avere uomini di fiducia su cui contare. Quello che è in gioco, ancora una volta, è il bilanciamento d'interessi diversi, un gioco di forze che non lascia più spazio all'amicizia. Perché il potere del principe non sia minacciato, però, non basta che tale bilanciamento riesca.

Quando contrappone gli adulatori che ingannano il principe con le loro lusinghe ai consiglieri, Machiavelli non esita a riconoscere che il miglior rimedio contro l'adulazione che un principe ha a propria disposizione è la capacità di non sentirsi offeso da chi gli dice la verità, ma sottolinea anche che viene a mancare la «reverenza» quando chiunque si sente libero di dire al principe quello che pensa (P XXIII, 3, 190). Per sfuggire agli adulatori, che ingannano il principe, questi rischia di incorrere in un pericolo peggiore, quello della perdita del potere. Per arginare tale pericolo, Machiavelli non si limita a sostenere che un principe deve «dare libero adito a parlargli

33 P XXI 24, 164: «Né creda mai alcuno stato potere pigliare sempre partiti sicuri, anzi pensi di avere a prenderli tutti dubi; perché si truova questo, nell'ordine delle cose, che mai si cerca fuggire uno inconveniente che non si incorra in uno altro: ma la prudenza consiste in sapere conoscere le qualità delli inconvenienti e pigliare el men tristo per buono». Sulla concezione machiavelliana della prudenza, mi limito a rimandare a Taranto (2003).

34 *Ibidem* e P XXIII 14, 172.

la verità» a pochi «uomini savi», che interrogherà singolarmente, e non in gruppo, su questioni specifiche (P XXIII 4, 169 e P XXIII 9-13, 171-172). Egli afferma anche che, dopo aver ascoltato con attenzione la loro opinione, un principe, o meglio un «principe prudente», deve «deliberare da sé a suo modo»[35]. Mentre Platina tenta di fare spazio ai buoni consiglieri su cui il principe può fare affidamento per governare bene usando il linguaggio dell'amicizia, Machiavelli cerca di preservare l'autonomia del principe limitando l'influenza dei consiglieri che non descrive più come amici.

4. Considerazioni conclusive

Se si considera il *Principe* come uno s*peculum* infranto, e lo si confronta con il *De principe* di Platina, è possibile mostrare che in quest'opera Machiavelli non nega che l'amicizia sia una relazione rilevante per la politica, ma la concepisce in modo nuovo e le attribuisce funzioni politiche diverse da quelle che essa aveva in passato. Nel *Principe*, l'amicizia continua a giocare un ruolo chiave anche se i collaboratori e i consiglieri del principe non sono più chiamati amici perché gli amici sono gli alleati di cui un buon principe sa servirsi riuscendo a non mettere in pericolo il suo potere. Date le premesse antropologiche su cui poggia la riflessione machiavelliana, la relazione tra il principe e i suoi amici non dipende da una serie di qualità morali, ma da una convergenza d'interessi. Le alleanze sono sempre rischiose perché il mondo non è un *kosmos*, ma un *kaos,* in cui gli uomini, essendo tristi per natura, non possono che essere amici *pro tempore* e potenziali nemici. Un principe deve schierarsi apertamente e senza esitazioni a favore di qualcuno contro qualcun altro, anche se l'esito dell'alleanza che stringe non è mai garantito, perché così facendo fornisce una prova della sua potenza, arginando le minacce esterne e interne. Le minacce interne vengono dai grandi, o dai nobili, che potrebbero organizzare congiure per usurpare il potere del principe, mentre il popolo, sentendosi oppresso dai nobili, può essere un alleato, o un amico, del principe. Machiavelli sostiene che principe deve cercare l'amicizia del popolo, ma, data l'ontologia politica che emerge seguendo la verità effettuale delle cose, la relazione tra governate e governati non è concepita come un rapporto affettivo, basato sulla gentilezza, la cordialità e l'affabilità reciproca. Il principe, infatti, viene invitato a cercare l'appoggio di una parte dei governati per difendersi dall'altra, quella che potrebbe mandarlo in rovina. Inoltre, per avere il

35 P XXIII 4, 169. Per una disamina approfondita della distinzione tra consiglio e deliberazione nel *Principe* si veda Damien (2001).

popolo amico, il principe non deve amarlo né farsi amare da lui: gli basta non farsi odiare, e ci riesce evitando di privare il popolo dei beni che ha già.

Che nel *Principe* si trovi una nuova concezione del significato e della funzione politica dell'amicizia non è sfuggito a due tra i più celebri lettori francesi di Machiavelli. Tra le massime tiranniche ed empie che Innocent Gentillet confuta nel *Discours contre Machiavel* (1576) ce n'è una, la decima, secondo la quale «Le Prince ne se doit fier en l'amitié des homes». Gentillet dimostra che un principe deve fidarsi degli amici negando che non si possano distinguere gli uomini buoni da quelli malvagi. Una volta rifiutate le premesse antropologiche da cui muove la riflessione machiavelliana, questi non si limita a descrivere la relazione d'amore che deve esistere tra il principe e tutti i suoi sudditi come una forma di amicizia, ma contrappone anche i consiglieri che sono veri amici del principe agli adulatori che lo ingannano con le loro lusinghe[36].

In una famosa lettera che scrive alla principessa Elisabetta di Boemia (settembre del 1646), Cartesio esamina alcuni temi che Machiavelli affronta nel *Principe*. Egli è disposto ad ammettere «qu'on accouple le renard avec le lion» per combattere i nemici, ma è persuaso che «les ennemis» debbano essere chiaramente e nettamente distinti da «les amis ou allies». Per questo motivo, rifiuta «une espèce de tromperie, qui est si directement contraire à la société, que je ne crois pas qu'il soit jamais permis de s'en servir […]: c'est de feindre d'être amis de ceux qu'on veut perdre, afin de les pouvoir mieux surprendre. L'amitié est un chose trop sainte pour en abouser de la sorte».[37] Cartesio ritiene che Machiavelli insegni a ingannare e tradire gli amici anziché a non fidarsi di loro. Alla concezione machiavelliana dell'amicizia non contrappone una diversa visione del significato e delle funzioni politiche di questa relazione, ma una generica difesa della sua santità. Queste differenze non possono essere ignorate. Ma qui contano meno di quel che accomuna Cartesio a Gentillet: l'impossibilità di accettare una visione dell'amicizia che per entrambi è troppo scandalosa.

Tavola delle abbreviazioni

DP = Platina, B. (1979), *De principe*, Ferraù, G. (a cura di), Palermo: Il Vespro.

P = Machiavelli, N. (2013), *Il Principe*, Inglese, G. (nuova ed. a cura di), Chabod, F. (con un saggio di), Toirno: Einaudi.

36 [66] (Gentillet 1974, 317-320).

37 [67] Le citazioni della lettera di Cartesio sono tratte da Guenancia (2008, 119).

Bibliografia

Baldini, A.E (2000), *Ragion di Stato, Tacitismo, Machiavellismo e Antimachiavellismo tra Italia ed Europa nell'età della Controriforma: bibliografia (1860-1999)*, Genova: Name.

Barbuto, G.M. (2008), *Il pensiero politico del Rinascimento: realismo e utopia*, Roma: Carocci.

Bassani, L.M. e Vivanti, C. (2006), *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo*, Milano: Giuffré.

Bertelli, S. (ed.) (1986), *Italian Renaissance Courts*, London: Sidwick&Jackson.

Brown, A. (2013), *Machiavelli e Lucrezio: fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento,* Roma: Carocci.

Cassirer, E. (1950), *Il mito dello stato*, Milano: Longanesi.

Ceron, A. (2011a), *Chi sono gli amici del principe? L'amicizia in quattro specula principum* del XV secolo, «Rinascimento», 51, 111-137.

Ceron, A. (2011b), *L'amicizia civile e gli amici del principe: lo spazio politico dell'amicizia nel pensiero del Quattrocento*, Macerata: EUM.

Cicerone, M.T. (1991), *Dei doveri,* Arfelli, D. (a cura di), Milano: Mondadori.

Cohoon, J.W. (ed.) (1949), *Dio Chrysostom*, Cambridge Mass: Harvard University Press.

Croce, B. (1945), *Elementi di politica*, in Id., *Etica e Politica*, Bari: Laterza.

Croce, B. (1967), *Indagini su Hegel*, Bari: Laterza.

Damien, R. (2001), *Chapitre XXIII du Prince: Machiavel et le miroir brisé du conseil*, in Zarka, Y.Ch. et Ménissier, T. (dir.), *Machiavel. Le Prince ou Le nouvel art politique*, Paris: Presses Universitaires de France, 169-208.

De Sanctis, F. (1972), *L'arte, la scienza e la vita*, Lanza, M.T. (a cura di), Torino: Einaudi.

Dionisotti, C. (1980), *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino: Einaudi.

Folin, M. ed. (2011), *Courts and Courtly Arts in Renaissance Italy: Art, Culture and Politics (1395-1530)*, Woodbridge: Antique Collectors' Club.

Foresta, P. (2013), Specula principum *in età moderna*, in AA.VV., *Costantino I: Enciclopedia costantiniana,* 3 voll., vol. 3, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 51-70.

Galli, C. (2005), *Schmitt e Machiavelli*, «Filosofia politica», 29, 1: 123-142.

Gentillet, I. (1974), *Discours contre Machiavel*, D'Andrea, A. e Stewart, P.D. (a cura di) Firenze: Casalini.

Geuna, M. (2015), *Machiavelli e il problema delle congiure*, «Rivista Storica Italiana», 127, 2: 355-410.

Gilbert, F. (1964), *Il concetto umanistico di principe e "Il Principe" di Machiavelli*, in Id., *Niccolò Machiavelli e la vita culturale del suo tempo*, Bologna: il Mulino.

Guenancia, P. (2008), *Descartes contre Machiavel*, in *Dopo Machiavelli*, Bianchi, L. e Postigliola, A. (a cura di), Napoli: Liguori, 111-126.

Lambertini, R. (2008), *Mirrors for princes*, in Lagerlund, H. (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (2011), 2 voll., vol. 2, Dordrecht: Springer, 791-797.

Machiavelli, N. (1988), *The Prince*, Skinner, Q. and Price, R. (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.

Machiavelli, N. (2008), *The Prince*, Bondanella, P. (trans. and ed.), Viroli, M. (with an intr.), Oxford: Oxford University Press.

Machiavelli, N. (2013), *Il Principe*, Inglese, G. (nuova ed. a cura di), Chabod, F. (con un saggio di), Toirno: Einaudi.

Machiavelli, N. (2014), *Sulle congiure*, Campi, A. (a cura di), Soveria Mannelli: Rubettino.

Meinecke, F. (1924), *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München: Oldenbrug.

Ménissier, T. (2010), *Machiavel ou la politique du centaure*, Paris: Hermann.

Mozzarelli, C. (a cura di) (1997), *La corte di Mantova nell'età di Andrea Mantegna*, Roma: Bulzoni.

Najemy, J.M. (2010), *Society, class, and state in Machiavelli's* Discourses on Livy, in Id., *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge: Cambridge University Press, 96-111.

Parel, A. (1992), *The Machiavellian Cosmos*, New Haven: Yale University Press.

Pastore Stocchi, M. (1989), *Il pensiero politico degli umanisti*, in Firpo, L. (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, 6 voll., vol. 3, *Umanesimo e Rinascimento*, Torino: UTET.

Pedullà, G. (2013), *Prima del* Principe*: la tradizione umanistica degli* specula princpum, in Campi, A. (a cura di), *ll Principe di Niccolò Machiavelli e il suo tempo: 1513–2013*, Roma: Treccani, 81-89.

Platina, B. (1979), *De principe*, Ferraù, G. (a cura di), Palermo: Il Vespro.

Procacci, G. (1995), *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari: Laterza.

Quaglioni, D. (1988), *Il modello del principe cristiano. Gli* specula principum *tra Medio Evo e prima Età Moderna*, in Comparato, V.I. (a cura di), *Modelli nella storia del pensiero politico*, 2 voll., vol. 1, Florence: Olschki, 103-122.

Ritter, G. (1947), Die *Dämonie der Macht*, Stuttgart: Hannsmann.

Sasso, G. (1993), *Niccolò Machiavelli* (nuova ed.), 2 voll., Bologna: Il Mulino.
Senellart, M. (1989), *Machiavelisme et raison d'état*, Paris: Presses Universitaires de France.
Senellart, M. (1995), *Les arts de gouverner: du regimen medieval au concept de gouvernement*, Paris: Seuil.
Skinner, Q. (1989), *Il Rinascimento*, in Id., *Le origini del pensiero politico moderno*, 2 voll., vol. 1, Bologna: il Mulino.
Skinner, Q. (2006), *Virtù rinascimentali*, Bologna: Il Mulino.
Stacey, P. (2007), *Roman Monarchy and The Renaissance Prince*, Cambridge: Cambridge University Press.
Taranto, D. (2003), *Le virtù della politica: civismo e prudenza tra Machiavelli e gli antichi*, Napoli: Bibliopolis.
Vasoli, C. (1980), *Riflessioni sugli umanisti e il principe: il modello platonico dell'ottimo governante*, in Id., *Immagini umanistiche*, Napoli: Morano.
Villari, P. (1881), *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, Firenze: Le Monnier.
Zarka, Y. Ch. (1994), *Raison d'état et figure du prince chez Botero,* in Id. (sous la direction de), *Raison et déraison d'état*, Paris: Presses universitaires de France.

L'amicizia in Montaigne: autonomia, mescolamento, confraternita

Raffaele Carbone

Abstract: In this article, I put forward a particular reading of the chapter "De l'amitié" from Montaigne's Essais, which also draws upon other chapters with which it can be compared. Having dealt with the well-known question of the relationship between Montaigne and La Boétie, I go on to highlight those aspects which characterize the Montaignian model of perfect friendship compared with the paradigms of the ancient world, particularly that of Aristotle. I draw particular attention to the features of autonomy (as opposed to "heteronomous" friendships, the purpose of which is not to be found in the relationship of friendship itself, but elsewhere, in other matters), of mixing (the confusion of wills) and the abolition of the set of attitudes, practices and expectations (such as obligation, gratitude, prayer, thanksgiving) which imply a dividing and hierarchical temporality: a clear division at the heart of the relationship of friendship, which the perfect friendship counters with a synchronic temporality and symmetrical motion. Finally, I will explore a political reading of the chapter by means of the concept of brotherhood, as a possible expansion of the model embodied by the relationship of friendship between Montaigne and La Boétie.

Keywords: Montaigne, autonomy, mixture, reciprocity, confraternity.

1. «De l'amitié»: Montaigne e La Boétie

Nel tracciare un percorso sul tema dell'amicizia in Montaigne va preso in esame un noto capitolo degli *Essais*, «De l'amitié» (I, 28). Questo saggio si struttura secondo una pluralità di piani in cui emergono:

a) il personale rapporto di amicizia che legava Montaigne a Étienne de La Boétie, scomparso qualche anno prima della redazione del testo in questione;

b) un chiaro riferimento al concetto di amicizia delineato nel *Discours de la Servitude volontaire* di La Boétie e che, in questo autore, non designa un rapporto affettivo ma un modello di relazioni sociali incompatibile con l'ingiustizia e con la soggezione;

Università di Napoli Federico II (raffaele.carbone@unina.it)

c) la posizione di Montaigne sul significato e sul valore dell'amicizia che emerge dal confronto con le concezioni degli autori antichi, in particolare Aristotele.

In questo articolo, pur richiamando il rapporto tra Montaigne e La Boétie (su cui esiste una consistente letteratura critica, che evochiamo in parte nelle note), ci soffermiamo principalmente sugli aspetti della concezione montaignana dell'amicizia che la caratterizzano rispetto al modello aristotelico, sulle problematicità di tale concezione e sulle sue potenzialità e aperture.

Nella prima parte del saggio, dopo un *incipit* molto celebre nel quale Montaigne paragona i suoi saggi alle grottesche, entra subito in scena La Boétie e il suo *Discours de la servitude volontaire*, che fu pubblicato con questo titolo nel 1576 nei *Mémoires de l'État de France sous Charles IX*, con altri scritti che contestavano la monarchia dei Valois. Nel 1571 Montaigne aveva fatto pubblicare le opere di La Boétie, ad eccezione del celebre *Discours*, in un unico volume che includeva traduzioni di Senofonte e di Plutarco, i versi latini e un discorso di Montaigne stesso sulla morte dell'amico[1]. Montaigne menziona il libello dell'amico sulla servitù volontaria con l'altro titolo con cui era conosciuto o piuttosto con cui è stato «ribattezzato»: *Le contre un*. «Lo scrisse a mo' di saggio – scrive il bordolese –, nella sua prima giovinezza, in onore della libertà, contro i tiranni» (Montaigne 2012, 332-333). Poi nota che, se l'amico fosse vissuto più a lungo, avrebbe certamente pubblicato opere «di raro pregio», in grado di rivaleggiare con gli antichi e di superare lo stesso *Discours*. A questo scritto – «tutto quello che ho potuto recuperare di ciò che resta di lui» –, Montaigne, erede della biblioteca e delle carte di La Boétie (come sottolinea in *couche* C), era particolarmente legato, in quanto aveva costituito il primo contatto lui:

> Infatti mi fu mostrato molto tempo prima che lo vedessi, e mi fece per la prima volta conoscere il suo nome, avviando così quell'amicizia che abbiamo nutrito tra noi, finché Dio ha voluto, così completa e perfetta [*si entière et si parfaite*] che certo non si legge ne sia esistita un'altra simile, e fra i nostri contemporanei non se ne trova traccia alcuna. Per costruirne di simili è necessario il concorso di tante cose che è già molto se la fortuna ci arriva una volta in tre secoli. (Montaigne 2012, 332-333)

Montaigne precisa in due punti (Montaigne 2012, 333 e 353-355) che il saggio sull'amicizia avrebbe dovuto precedere proprio il *Discours de la Servitude volontaire*, incastonato nel posto più bello, al centro del primo

1 La Boétie (1571).

libro degli *Essais*, e non elimina queste indicazioni quando decide di non inserirlo perché gli ugonotti, pubblicando clandestinamente il testo di La Boétie, lo avevano utilizzato per i loro fini particolaristici. La riflessione di Montaigne sull'amicizia si inscrive dunque sotto il segno di La Boétie[2] ovvero, più dialetticamente, sotto il segno di una doppia assenza: la morte dell'amico e la rimozione del *Discours de la Servitude volontaire* dagli *Essais*[3]; essa sembra così configurarsi come un ricordo che nello stesso tempo dimentica[4] o come un rimuovere che contemporaneamente conserva la memoria nell'assenza.

2. Montaigne e le concezioni dell'amicizia nell'antichità

Dopo questa prima rievocazione dell'amicizia che lo ha legato a La Boétie, Montaigne tematizza il ruolo e il senso dell'amicizia nelle società umane e fa riferimento alle concezioni dell'amicizia che l'antichità ci ha lasciato in eredità.

2 O forse gli *Essais* nella loro interezza: Riveline (1939) dedicava l'ultima parte del suo saggio alle tracce che il ricordo dell'amicizia con La Boétie avrebbe lasciato nell'opera di Montaigne, argomentando che tale influenza riguarda sia la *lettre* del libro del bordolese (le sue considerazioni sulla politica, la religione, la consuetudine) sia la *forme* (che è quella dell'*entretien*, della conversazione). Seguendo tale lettura, gli *Essais* si configurerebbero come la continuazione della conversazione tra i due amici interrotta dalla morte prematura di La Boétie. E se quest'ultimo non fosse scomparso – si spinge a dire Riveline (1939, 182) – «*les* Essais *auraient été des lettres adressées à lui*». In altri termini, gli *Essais* avrebbero preso il testimone di quel dialogo interrotto, fonte, per Montaigne, di incomparabile piacere. «*C'est la mort de La Boétie* – scriveva Thibaudet un paio di decenni dopo Riveline – *qui a amené Montaigne à écrire ses* Essais. *Son livre a remplacé son ami, comme dans le mythe de Phèdre le livre remplace le discours vivant*» (Thibaudet 1963, 148). Cfr. anche Jones (1977, 179-180): «*With La Boétie's death, the source of pleasure being cut off, Montaigne turned to the Essais as a substitute for the interrupted dialogue*»; «*Communication and friendship are therefore the sine qua non in Montaigne's life, and the Essais may then be understood as a substitute for the dialogue that had been lost*». Sulla questione si rinvia in modo più particolareggiato al libro di Défaux (2001), che scandaglia il lavoro interiore effettuato da Montaigne sul ricordo di La Boétie nel corso di più di trent'anni per assicurare all'amico quella *place* che gli aveva chiesto sul letto di morte. Cfr. la celebre lettera al padre in cui Montaigne ricostruisce gli ultimi momenti di vita dell'amico e ricorda tra l'altro queste sue parole: «*Mon frere, mon frere me refusez-vous doncques une place?*» (Montaigne 1967, 1359). Sulle enigmatiche frasi di La Boétie in punto di morte e sulla loro interpretazione psicologica alla luce della *place* effettiva che La Boétie avrà negli *Essais* cfr. Rigolot (1988, 61-78).

3 «*"De l'amitié" bears witness to the legacy of a double absence realized as a work of mourning: the death of the friend and the excision of La Servitude volontaire*» (Kritzman 2009, 80).

4 «*Among the great philosophical meditations on friendship as an experience of mourning, the Montaignian testimony to friendship* [...] *functions as a remembrance that that simultaneously forgets*» (Kritzman 2009, 74).

Il bordolese interpreta l'amicizia come una forma particolare di quella socialità originaria propria della natura umana. Se la natura sembra aver piantato nell'uomo un'inclinazione speciale per la società, l'amicizia costituisce il culmine di questa natura sociale dell'essere umano. Qui Montaigne (2012, 332-333) menziona esplicitamente Aristotele (*Etica Nicomachea*, VIII, 1155a), secondo il quale «i buoni legislatori hanno avuto più cura dell'amicizia che della giustizia»[5], ma dopo questo riferimento, Montaigne fa capire in modo più o meno velato che la posizione degli antichi (Aristotele e Cicerone) sulla questione va corretta. Il bordolese insiste infatti sulla necessità di distinguere l'amicizia da altri tipi di legami e di solidarietà. In primo luogo, a suo avviso, bisogna evitare di confondere l'amicizia con certi tipi di relazioni in cui il piacere o il profitto, il bisogno pubblico o privato creano, condizionano e alimentano la relazione stessa, e che «sono tanto meno belle e generose, e tanto meno vere amicizie, in quanto mescolano all'amicizia altra cagione e scopo e frutto (*en sont d'autant moins belles et généreuses, et d'autant moins amitiés, qu'elles mêlent autre cause et but et fruit en l'amitié, qu'elle même*)» (Montaigne 2012, 332-335). Sembra che Montaigne percepisca in queste amicizie lacunose e imperfette («tanto meno belle e generose, e tanto meno vere amicizie») una sorta di "eteronomia", nel senso che l'origine, la ragione e la finalità della presunta relazione di amicizia – e la norma stessa, il principio che la anima – non risiedono nella relazione stessa e nel suo perfezionarsi nel corso del tempo, ma sono altrove; esse sono altra cosa rispetto al tipo di rapporto che egli sta descrivendo al lettore. Montaigne aggiunge pertanto: «né quei quattro tipi di amicizia dell'antichità: naturale, sociale, ospitale, erotica, vi si confanno, singolarmente o complessivamente» (Montaigne 2012, 334-335).

A questo punto il bordolese esplicita la sua posizione rispetto alle concezioni dell'amicizia trasmesse dall'antichità e distingue questo sentimento dai seguenti legami:

a) i vincoli familiari, e segnatamente la relazione padre-figlio, che non si basano sulla libera volontà e implicano disparità notevoli;

5 «L'amicizia poi, a quanto pare, tiene unite le città, e perfino i legislatori si preoccupano più dell'amicizia che della giustizia; infatti si ritiene che la concordia sia qualcosa di simile all'amicizia e i legislatori perseguono soprattutto questa, mentre è soprattutto la discordia che si preoccupano di scacciare come una nemica. E mentre tra gli amici non c'è alcun bisogno di giustizia, i giusti, al contrario, hanno bisogno di amicizia, e il più alto livello di giustizia sembra consistere in un sentimento vicino all'amicizia» (Aristotele 2008, 787).

b) le relazioni affettive nell'ambito matrimoniale, che in una certa misura generano asimmetria, frustrazione e alienazione;

c) le relazioni omosessuali, che presuppongo una disparità tra gli amanti.

Quanto alla relazione padre-figlio, essa ruota intorno al rispetto dei secondi verso i primi. «L'amicizia si nutre di una comunione (*se nourrit de communication*) che tra loro non può esservi, per la troppo grande disparità, e offenderebbe forse i doveri di natura» (Montaigne 2012, 335). Il divario che esiste tra padre e figlio comporta dei limiti alle modulazioni di questa relazione: ad esempio, i padri non possono comunicare tutti i loro pensieri ai figli per «non generare in essi una sconveniente dimestichezza», né i figli posso ammonire o correggere i padri, come invece un amico può fare. D'altro canto non tutti hanno le stesse idee sugli atteggiamenti da tenere e i doveri da adempiere nell'ambito di questa relazione, e per di più da un paese all'altro i costumi variano notevolmente (ci sono popoli presso cui si soleva uccidere i propri padri, e altri presso cui erano i padri a uccidere i figli per impedire che si ostacolassero l'uno con l'altro). Inoltre, padre e figlio possono manifestare personalità e indoli assolutamente diverse, il che rende impossibile quell'intima comunione che caratterizza la vera amicizia (Montaigne 2012, 334-335). Montaigne sta in effetti cominciando a indicare in positivo cos'è per lui l'amicizia.

C'è però ancora un punto, decisamente importante, su cui occorre soffermarsi quando si legge questa pagina sulla relazione padre-figlio. Per quanto questo legame possa essere pregno di sincero affetto o di riguardo e rispetto – come nel caso stesso di Montaigne –, esso non nasce da una scelta libera e volontaria, il che costituisce un ulteriore e decisivo limite che gli impedisce, agli occhi del bordolese, di godere del crisma della vera amicizia:

> E poi, quanto più si tratti di amicizie che ci vengono imposte dalla legge e dal dovere naturale, tanto meno entrano in gioco la nostra scelta e la nostra libera volontà. E la nostra libera volontà (*notre liberté volontaire*) non produce niente che sia più propriamente suo dell'affetto e dell'amicizia. (Montaigne 2012, 334-335)

Montaigne prende poi in considerazione il legame erotico-affettivo che può instaurarsi tra un uomo e una donna. Anche in questo caso, non è possibile parlare di amicizia, anzi tra l'amore e l'amicizia sembra delinearsi una relazione di vera o propria opposizione, ma un'opposizione che non genera mai una competizione:

> Ma [l'affetto verso le donne (*l'affection envers les femmes*)] è un fuoco cieco e volubile, ondeggiante e vario, fuoco di febbre, soggetto ad accessi e pause, e che ci occupa da un lato solo. Nell'amicizia, è un calore generale e totale, del resto temperato e uguale, un calore costante e calmo, tutto dolcezza e nitore, che non ha nulla di aspro e pungente. E per di più, nell'amore non è che un desiderio forsennato di ciò che ci sfugge [...]. Appena entra nei termini dell'amicizia, cioè nell'accordo delle volontà, svanisce e s'illanguidisce. Il goderne lo annulla, in quanto il suo fine è corporale e soggetto a sazietà. L'amicizia, al contrario, si gode a misura che la si desidera, e si innalza, si alimenta e cresce solo godendone, in quanto è spirituale, e l'anima si affina con l'uso [...]. Così queste due passioni sono entrate in me in conoscenza l'una dell'altra, ma mai in competizione. (Montaigne 2012, 336-337)

Il riferimento all'affetto verso le donne permette a Montaigne di aggiungere ulteriori tasselli alla sua caratterizzazione dell'amicizia: se l'amore è un sentimento irragionevole, incostante, mutevole, scandito da un alternarsi di alti e bassi, con picchi di grande passione e momenti di raffreddamento, l'amicizia – in questo passo connotata attraverso metafore e sinestesie, attinte alla sfera della percezione tattile – è contrassegnata dalla costanza, dalla continuità e dalla stabilità. Inoltre, se l'amore è una passione che fa leva sul corpo e, come ogni altro desiderio e piacere corporei, una volta soddisfatto, genera sazietà o assuefazione, l'amicizia ha una natura spirituale, il che la preserva dalla discontinuità e dall'alternanza tra il desiderio/mancanza e l'appagamento del desiderio che disinnesca, sia pur temporaneamente, la tensione erotica interrompendo per qualche tempo la ricerca del piacere. In sintesi, l'amicizia gode di una prerogativa che la rende irriducibile all'amore fisico: si alimenta costantemente sia con il desiderio della relazione sia con il suo stesso fruirne.

Nel seguito del saggio Montaigne si sofferma sui legami matrimoniali, che rappresentano un caso particolare dei legami affettivi tra uomo e donna. Il matrimonio è presentato dal bordolese in termini giuridici. Si tratta di un «accordo dove soltanto l'ingresso è libero – la sua durata essendo costretta e forzata, dipendendo da altro che dalla nostra volontà –, e un accordo che si fa in genere per altri fini, vi sopravvengono mille garbugli estranei da districare, sufficienti a rompere il filo e turbare il corso di un vivo affetto; laddove nell'amicizia si ha a che fare solo con essa, e solo con essa si tratta» (Montaigne 2012, 337-339). In altri termini, quando la passione amorosa si traduce nel matrimonio, entrano in gioco altri scopi e tante altre complicazioni esterne (Montaigne dice: «*mille fusées étrangères à démêler*», «mille garbugli estranei da districare») che minacciano e turbano l'autenticità del sentimento. Qui, per contrassegnare ulteriormente la linea che la distingue dal matrimonio, il bordolese ribadisce che l'amicizia è una

relazione che non si piega a regole e fini esterni, è "auto-centrata", non rinvia a un fine che sia fuori di essa e altro rispetto ad essa.

Quanto all'amore omosessuale, com'era praticato presso i Greci – «quell'altra licenza greca (*cette autre licence Grecque*) [che] è giustamente aborrita dai nostri costumi» –, esso presentava «una così necessaria disparità d'età e differenza di servigi fra gli amanti» da non poter realizzare quella «perfetta unione e armonia» che l'amicizia esige (Montaigne 2012, 338-339). Montaigne fa esplicitamente riferimento alla testimonianza su questo tipo di relazione che ci ha lasciato Platone e, in sintesi, vi coglie da un lato una preponderanza della corporeità – anche se in essa si perseguiva una certa finalità spirituale in virtù della sua dimensione pedagogica –, dall'altro un'asimmetria nei ruoli che non collimano con la spiritualità e l'armonia dell'autentica amicizia.

3. Verso la caratterizzazione montaignana dell'amicizia

Nel tratteggiare l'amicizia, Montaigne – si è visto – usa una tecnica argomentativa che si basa – soprattutto in questa prima parte del saggio – sul confronto con altri tipi di relazione (rapporto padre-figlio o vincoli di fratellanza, legami uomo-donna, relazioni omosessuali) e sull'individuazione di quelle caratteristiche che distinguono l'amicizia stessa da questi ultimi. Queste pagine confermano quanto l'autore ha chiarito all'inizio: l'amicizia è una modulazione della natura sociale e politica dell'essere umano e anzi ne costituisce l'apice, il punto di massima espressione. Infatti, attraverso questo serrato confronto con altre relazioni, Montaigne inserisce l'amicizia nel quadro più ampio dei legami umani. In particolare,

> a) i legami familiari costituiscono il fondamento e la prima esperienza che ciascuno fa della condizione sociale di essere umano;
>
> b) il legame uomo-donna rappresenta nella dimensione matrimoniale un accordo che gode di uno statuto giuridico e si inserisce quindi nel quadro di comunità umane in cui i legami spontanei e naturali tra i loro componenti si canalizzano e si codificano in una complessa sfera di formalità e convenzionalità;
>
> c) la relazione omosessuale costituisce una variante, storicamente attestata, del rapporto tra uomo e uomo, che pure si segnala per precisi ruoli e finalità che allargano il ventaglio delle forme della socialità.

Irriducibile a queste forme di relazione, l'amicizia si contraddistingue per il suo carattere speciale, se non addirittura eccezionale. Così comincia a delinearsi il volto della autentica amicizia, che si rivela come accordo delle volontà instaurato tra pari per una decisione di libertà volontaria (Montaigne 2012, 334-335), vale a dire l'opposto della servitù volontaria che regge e perverte le società fortemente gerarchizzate. Questo ideale di amicizia sembrerebbe postulare il principio della reciprocità tra uguali, quel principio messo in luce da La Boétie come fondamento della comunità degli uomini liberi[6]. In altri termini, contro Aristotele e contro la concezione tradizionale della *philía*, il bordolese sostiene che non può germogliare autentica amicizia dove esistono costrizione, disparità, rapporti di subordinazione e gerarchia, mentre le relazioni di *philía* includono anche interazioni reciproche asimmetriche regolate da rapporti d'autorità. Montaigne – come ha scritto Tournon (2006, 239) – fa valere qui il postulato in virtù del quale La Boétie aveva dedotto la libertà degli uomini dalla fraternità naturale che dovrebbe farne dei pari.

4. Autonomia ed eteronomia, divisione e comunione

Nel seguito del capitolo I, 28, esauriti i confronti, Montaigne considera la nozione comune che si ha dell'amicizia, l'uso che ordinariamente si fa di questo concetto. Egli dunque sottolinea:

> [A] Del resto, quelli che chiamiamo abitualmente amici e amicizie, sono soltanto dimestichezze e familiarità annodate per qualche circostanza o vantaggio (*accointances et familiarités nouées par quelque occasion ou commodité*), per mezzo di cui le nostre anime si tengono insieme (*nos âmes s'entretiennent*). Nell'amicizia di cui parlo, esse si mescolano e si confondono con un connubio così totale da cancellare e non ritrovar più la commessura che le ha unite (*En l'amitié de quoi je parle, elles se mêlent et confondent l'une en l'autre, d'un mélange si universel qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes*). Se mi si chiede di dire perché l'amavo, sento che questo non si può esprimere [C] che rispondendo: "Perché era lui; perché ero io" (*Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer [C] qu'en répondant: parce que c'était lui: parce que c'était moi*). (Montaigne 2012: 340-341)

6 Cfr. ad esempio questo passo: «*c'est cela que certainement le tyran n'est jamais aimé ni n'aime. L'amitié, c'est un nom sacré, c'est une chose sainte; elle ne se met jamais qu'entre gens de bien, et ne se prend que par une mutuelle estime; elle s'entretient non tant par bienfaits que par la bonne vie. [...] Il n'y peut avoir d'amitié, là où est la cruauté, là où est la déloyauté, là où est l'injustice*» (La Boétie 1983, 168 e 1995, 31).

A partire da questo punto Montaigne insiste sulla rarità della vera amicizia. In tal senso, al di là dell'esperienza strettamente personale, sembra aver presente ancora l'*Etica Nicomachea*. Sempre nella prima parte del libro VIII (1155a) Aristotele nota che l'amicizia non è soltanto qualcosa di necessario, ma anche di «moralmente bello»: «infatti coloro che amano attorniarsi di amici vengono lodati, e l'abbondanza di amici è giudicata una delle cose belle, e alcuni credono perfino che se un uomo è moralmente retto è anche amico» (Aristotele 2008, 787). Qui Aristotele sta riportando un'opinione comunemente diffusa ai suoi tempi. Ora Montaigne – come del resto Aristotele – non crede che tale «abbondanza di amici» (Aristotele 2008, 1156b, 787) sia realmente possibile[7]. Nel passo appena citato il bordolese spiega che spesso utilizziamo impropriamente i termini "amici" e "amicizie": si tratta in realtà di «dimestichezze e familiarità annodate (*accointances et familiarités nouées*) per qualche circostanza o vantaggio (*par quelque occasion ou commodité*)». Coerentemente con quanto ha già messo in luce, egli spiega che la vera amicizia è disinteressata, non può fondarsi su ragioni occasionali né sulla speranza di ricavare un profitto – come pensava anche Aristotele, che inseriva questi legami nell'ampia sfera dell'amicizia, ma riservandosi di rilevare che essi «rappresentano delle amicizie solo accidentalmente» e che in ogni caso «simili amicizie sono destinate a durare poco» (Aristotele 2008, 1156a, 791)[8]; idea, questa, rielaborata poi

7 Sulla rarità dell'amicizia perfetta cfr. Aristotele (2008, 793-795).

8 Nel suo libro su Montaigne Hugo Friedrich (1984, 256-257) notava che nella stessa *Etica Nicomachea* è prefigurata l'idea di una relazione d'amicizia ideale, disinteressata, nella quale l'amico ama l'amico per se stesso. Scrive infatti Aristotele (2008, 1156a, 791): «ora, mentre coloro che si vogliono bene reciprocamente in vista dell'utile non si vogliono bene per se stessi ma in quanto ognuno trae dall'altro un qualche bene, lo stesso vale anche per coloro che si vogliono bene a causa del piacere». Montaigne poteva inoltre trovare nella tradizione epicurea e in Cicerone l'idea che l'amicizia, nel mezzo della mediocrità generale, costituisca una specie di protezione per gli uomini di buon senso e che essa sia un commercio affettivo generoso e comprensivo tra persone che non sono attratte da ciò che seduce la massa. Il culto antico dell'amicizia è stato poi rinnovato dagli umanisti italiani con tutti i suoi tratti distintivi particolari, soprattutto la sua opposizione alla volgarità e l'idea che in essa si consumino piaceri intellettuali tra pari. Eppure, secondo Friedrich, una differenza tra la tradizione antica e umanistica e la posizione di Montaigne va sottolineata: non si riscontra nel bordolese la condizione morale dell'amicizia, il presupposto secondo il quale la vera amicizia non può prodursi che tra cuori virtuosi. Secondo lo studioso tedesco, in Montaigne l'amicizia esprime una relazione liberamente umana, una fusione dell'uno nella natura copiosa, feconda e illimitata nell'altro e una pienezza affettiva che sgorga da strati profondi e non ha bisogno di qualità oggettive ideali, non cerca di accrescere il valore della condizione umana e nemmeno di presentarsi come modello per coloro che ne cercano uno (Friedrich 1984, 257-258). Anne Moss (2000, 190), invece, rileva che Montaigne colloca l'amicizia, inequivocabilmente e sin dall'inizio, all'interno dell'«*environment of ancient moral philosophy, where it is considered 'a kind of virtue, or implying virtue', as Aristotle says in the first sentence of book VIII*».

da Cicerone: «se l'utilità unisse le amicizie, mutata che fosse, anche la scioglierebbe» (Cicerone 1994, 108-109)[9].

La vera amicizia, secondo Montaigne, non può dunque essere né occasionale, legata a circostanze particolari e contingenti, né "eteronoma", cioè non può trovare la sua ragion d'essere in un vantaggio o profitto particolare che si persegue e che così finisce per costituire la norma esterna, la ragion d'essere estrinseca del legame con l'amico. La presunta relazione di amicizia legata all'"occasione" e alla "circostanza" non regge, a meno che non trascenda la ragione occasionale che l'ha prodotta e si trasformi in qualcosa di più essenziale. La relazione fondata sulla ricerca del vantaggio personale non può avere nulla in comune con l'amicizia tratteggiata da Montaigne, che – come vedremo a breve – si presenta come *mélange*, mescolamento, fusione degli intenti e delle volontà, mentre la finalità "eteronoma", "deviante" del beneficio personale, ponendo sempre in primo piano l'esigenza e il profitto di una delle due parti o anche di entrambi, le mantiene separate, distinte: in tal caso non c'è connubio ed è sempre possibile rintracciare la *couture*, la cucitura che ha unito queste dimestichezze e familiarità.

5. Le amicizie fiacche e irregolari e l'amicizia perfetta

Soffermandosi sulla sua amicizia con Étienne de La Boétie, germogliata tardi, quando entrambi erano ormai «uomini fatti», Montaigne ricorda una lettera dell'amico in cui questi metteva in luce «la rapidità della [loro] intesa», che «non poteva conformarsi al modello delle amicizie fiacche e regolari (*se régler au patron des amitiés molles et régulières*), per le quali occorrono tutte le precauzioni di una lunga frequentazione preliminare» (Montaigne 2012, 342-343). Se, alla luce dell'esperienza comune, si pensa all'amicizia al plurale secondo uno spettro di variazioni e modulazioni, va subito chiarito che queste forme plurali restano più o meno distanti rispetto al modello di amicizia autentica che ha in mente il bordolese, quello in cui si realizza una condivisione profonda di sentimenti e di idee. L'amicizia messa in luce da Montaigne «non ha altra immagine che se stessa, e non può paragonarsi che a sé (*Cette-ci n'a point d'autre idée <que> d'elle-même et ne se peut rapporter qu'à soi*)» (Montaigne 2012, 342-343). Esistono, certo, altre forme di relazione che possiamo denominare, con lo stesso Montai-

9 Né, per Cicerone, l'amicizia può considerarsi come un'equivalenza di doveri e di voleri («*paribus officiis ac voluntatibus*»). «Questo, in realtà, è un ridurre troppo meschinamente e grettamente l'amicizia a un semplice calcolo, per modo che il bilancio del dato e del ricevuto sia in pareggio» (Cicerone 1994, 130-131).

gne, «*amitiés communes*», «*amitiés ordinaires et coutumières*», che possono essere «perfette nel loro genere», ma vanno ben distinte dall'amicizia-*mélange*. «In queste altre amicizie bisogna procedere con le redini in mano, con prudenza e precauzione: il legame non è annodato in modo tale che non si debba assolutamente diffidarne (*La liaison n'est pas nouée en manière qu'on n'ait aucunement à s'en défier*)». Si tratta di quelle amicizie per le quali calza bene «il motto che Aristotele aveva tanto familiare: "Amici miei, non esistono amici"» (Montaigne 2012, 344-345)[10].

Chiariti i distinguo di Montaigne all'interno del campo plurale di quelle che sono comunemente considerate relazioni di amicizia, soffermiamoci ora su alcuni passi chiave del capitolo I, 28, in particolare il seguente:

> [A] In questo nobile commercio (*En ce noble commerce),* i servizi e i benefici che alimentano le altre amicizie non meritano neppure d'essere messi in conto. E ciò è dovuto al totale connubio delle nostre volontà (*Cette confusion si pleine de nos volontés en est cause*) [...]. E odiare e bandire da sé queste parole che dividono e differenziano (*ces mots de division et de différence*): beneficio, obbligo, riconoscenza, preghiera, ringraziamento e simili. Tutto essendo fatto di comune tra loro, volontà, pensieri, giudizi, beni, donne, figli, onore e vita, [C] e la loro essendo come un'anima in due corpi, secondo la definizione assai pertinente di Aristotele, [A] essi non possono prestarsi né regalarsi alcunché. (Montaigne 2012, 344-347)

Il *mélange si universel*, la *confusion si pleine* delle volontà, il comune accordo[11] bandiscono ciò che introduce differenza e divisione tra gli amici, ovvero quelle parole e quelle attitudini (beneficio, obbligo, riconoscenza, preghiera, ringraziamento) che implicano una temporalità divisoria e gerarchizzante (c'è un certo squilibrio tra chi prega e chi è pregato, chi ringrazia e chi viene ringraziato...): in queste pratiche ogni gesto e ogni parola contribuiscono a differire la pienezza dell'amicizia autentica (e in tal senso la relazione che configurano differisce dalla perfetta amicizia). Eppure la *confusion* delle volontà non sembra annullare il plurale e la differenza; essa non è disordine, caos, destabilizzazione, ma è il confluire delle volontà nella sfera dell'amalgama, dell'intesa che è coesione; indica l'emergere di una realtà compatta nella quale la sutura tra le componenti che la costituiscono non è più riconoscibile (il che però non significa che tale giuntura non esi-

10 Cfr. Diogene Laerzio, V, 21, secondo una versione inesatta adottata nel XVI secolo. Il testo ricostituito intende dire: chi ha molti amici, non ha amici. Questa idea in effetti si sposa con la tesi di Montaigne (2012, 2331, n. 20).

11 Nel far valere l'amicizia autentica quale fusione delle volontà, comunione degli intenti, Montaigne ha potuto trarre ispirazione ancora da Aristotele: infatti, nella conclusione del libro IX dell'*Etica Nicomachea* (1171b), il filosofo greco afferma che «l'amicizia rappresenta una comunione (*koinonía*)» (Aristotele 2008, 885).

sta più): «*la chose la plus une et unie*» (Montaigne 2012, 348-349) richiama la commessura che ha unito le componenti, ma non permette più di ritrovare i punti di sutura. Non si tratta di una disintegrazione delle personalità e del plurale – e nemmeno della differenza[12] – ma di un loro potenziamento a un livello più elevato, dove la «confusione» delle volontà realizza la cosa più una e unita che esista quale punto d'approdo di un movimento nel corso del quale le pareti della temporalità divisoria (intessuta di richieste, preghiere, ringraziamenti, sentimenti di riconoscenza, che mantengono una distanza temporale, gerarchica e affettiva tra gli amici) vengono abbattute perché beni e intenti sono comuni: a essa si sostituisce una temporalità sincronica e una relazione egualitaria e simmetrica[13].

Questo dato emerge in particolare in *couche* C, in un'aggiunta sull'esemplare di Bordeaux:

> *[A] Ce n'est pas une spéciale considération, ni deux, ni trois, ni quatre, ni mille: c'est je ne sais quelle quintessence de tout ce mélange, qui ayant saisi toute ma volonté, l'amena se plonger et se perdre dans la sienne, [C] qui ayant saisi toute sa volonté, l'amena se plonger et se perdre en la mienne: d'une faim, d'une concurrence pareille. [A] Je dis "perdre" à la vérité, ne nous réservant rien qui nous fût propre, ni qui fût ou sien ou mien*. (Montaigne 2012, 342-343)

In questa reciprocità completa, nella quale Starobinski (1993, 103) individuava il modello della donazione reciproca messo in luce da Rousseau nel primo libro del *Contrat social*[14], la confusione delle volontà – che si accompagna allo scambio delle rispettive immagini, nella misura in cui

12 In «De l'art de conférer» (III, 8), Montaigne scrive: «mi piace una dimestichezza (*société*) e una familiarità forte e virile, un'amicizia che si compiaccia dell'asprezza e del vigore della sua pratica (*une amitié qui se flatte en l'âpreté et vigueur de son commerce*): come l'amore di morsi e graffi sanguinanti» (Montaigne 2012, 1714-1715). Facendo leva in particolare su questo passo, Zalloua mette in questione il comune convincimento che Montaigne e La Boétie pensassero assolutamente allo stesso modo (cfr. Platt 1998, 41) e che la loro amicizia escludesse differenze intellettuali: nel capitolo III, 8, «*Montaigne describes friendship not as a* passive *condition but as a kind of praxis, that is, as a relationship presupposing two* active *subjects*» (Zalloua 2005, 80). Zalloua ipotizza dunque che sia possibile identificare due registri dell'amicizia in Montaigne: 1) da un lato, l'amicizia come fenomeno esistenziale, come relazione dinamica, che implica due spiriti generosi e una relazione di potere; 2) dall'altro, l'amicizia che sfugge alla mediazione e all'esercizio di potere, rappresentata in un'esemplarità che idealizza e immortala l'altro finendo però con l'alterare il suo stesso oggetto (Zalloua 2005, 81).

13 Con altra sfumatura anche Cicerone richiamava un'istanza egualitaria insita nell'amicizia: «come coloro che sono superiori devono nell'amicizia abbassarsi (*submittere*), così in un certo modo gli inferiori devono innalzarsi (*extollere*)» (Cicerone 1994, 142-143).

14 «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale» (Rousseau 2003a, 361; Rousseau 2003b, 80).

ciascuno dei due amici offre all'altro uno specchio veridico – realizza una «*unité dans le dédoublement* [...]. *Ma volonté se redouble et s'augmente dans la volonté de l'ami; mon image se dédouble, dans l'image plus vraie que recueille, pour me l'offrir, le regard de l'ami*» (Starobinski 1993, 105). Il raddoppiamento coesiste con lo sdoppiamento, anche per questo la *confusion* non azzera la differenza e la pluralità.

Proseguiamo la lettura del capitolo rievocandone un altro passaggio chiave:

> Di fatto la perfetta amicizia di cui parlo è indivisibile: ciascuno si dà al proprio amico tanto interamente che non gli resta nulla da spartire con altri; al contrario, si duole di non esser doppio, triplo, o quadruplo, e di non aver più anime e più volontà (*plusieurs âmes et plusieurs volontés*) per consacrarle tutte a quell'unico oggetto. Le amicizie comuni si possono distribuire (*Les amitiés communes, on les peut départir*): si può amare in questo la bellezza, in quello la dolcezza dei costumi, nell'altro la liberalità, nell'altro il sentimento paterno, in un altro ancora il sentimento fraterno e così via. Ma quell'amicizia che possiede l'anima e la domina con sovranità assoluta è impossibile che sia duplice (*Mais cette amitié qui possède l'âme et la régente en toute souveraineté, il est impossible qu'elle soit double*). [...] L'unica e suprema amicizia scioglie tutti gli altri obblighi (*L'unique et principale amitié découd toutes autres obligations*) (Montaigne 2012, 346-349).

In tal modo, se è facile trovare «uomini adatti ad una familiarità superficiale (*des hommes propres à une superficielle accointance*)», in quella relazione in cui ne va del più profondo di se stessi, del proprio cuore («*en laquelle on négocie du fin fond de son courage*)», «bisogna certo che tutti gli intenti siano perfettamente netti e sicuri (*certes il est besoin que tous les ressorts soient nets et sûrs parfaitement*)» (Montaigne 2012, 348-349). Quest'ultima considerazione sottolinea ancora, indirettamente, la rarità e la singolarità dell'amicizia di cui qui si tratta; ad essa si riannoda quanto l'autore scrive nella pagina successiva:

> Ma sapendo come una tale amicizia sia cosa lontana dalla norma comune (*commun usage*), e quanto sia rara, non mi aspetto di trovarne alcun buon giudice. Infatti anche i discorsi che l'antichità ci ha lasciati su questo argomento mi sembrano fiacchi (*lâches*) in confronto al sentimento che io ne ho. E, a questo riguardo, i fatti superano i precetti stessi della filosofia: *Nil ego contulerim jucundo sanus amico*. (Montaigne 2012, 350-351)

«Cette "aliénation totale" devient constitutive d'un nouveau *corps*, d'une nouvelle volonté – la volonté générale. Il ne serait pas hasardeux d'affirmer que Rousseau se sert du modèle de la *philia* et de l'*amicitia*, tel qu'il pouvait le trouver dans Aristote et Cicéron, ou dans Montaigne, pour l'appliquer à la *polis*, à la Cité animée par un "*moi* commun"» (Starobinski 1993, 103).

6. Dal mélange delle volontà alla moltiplicazione dell'amicizia: la confrérie

Montaigne insiste dunque sul concetto e sull'immagine del connubio, del mescolamento, della «confusione» delle volontà quale nucleo essenziale dell'amicizia perfetta. Eppure, se da un lato l'amicizia così denotata appare come un evento rarissimo nei commerci umani, dall'altro essa lascia intravedere tratti e sfumature che permettono di delineare un ideale di *humanitas*, un modello di essere umano capace di nutrirsi di esperienze molteplici e diverse e che così promuove una piena attuazione delle potenzialità della relazionalità.

Nel capitolo «De la vanité» (III, 9), Montaigne asserisce che un uomo onesto è un uomo mescolato: «Si dice molto giustamente che un uomo dabbene è un uomo composito (*On dit bien vrai qu'un honnête homme, c'est un homme mêlé*)» (Montaigne 2012, 1832-1833). In questo capitolo il bordolese allarga i confini della conversazione, di cui ha trattato nel capitolo precedente, «De l'art de conférer», ne sottolinea l'immenso valore per la formazione e l'arricchimento delle società umane e ne mette in luce una qualità notevole: l'apertura all'altro. Se in linea generale nessun piacere e nessun'idea danno gioia e soddisfazione quando non c'è qualcuno a cui comunicarli, cioè acquistano senso in un orizzonte condiviso, nondimeno non tutte le conversazioni sono realmente produttive e feconde per la formazione di un «*honnête homme*». Le migliori sono quelle che ci mettono in contatto con uomini di altri paesi, di sfere sociali o di costumi diversi dai nostri. Si commette un errore, sostiene Montaigne, ogniqualvolta ci si chiude volontariamente entro i confini rigidi del proprio quartiere, della propria cerchia di amici, del proprio paese, della propria lingua e delle proprie usanze, un errore che contrasta con la nostra originaria condizione naturale, dato che la natura ci ha messo al mondo liberi e senza legami («*libres et déliés*»), mentre siamo noi stessi ad ancorarci a certi confini e a certe abitudini («*nous nous emprisonnons en certains détroits*») (Montaigne 2012, 1806-1807). Se «*on dit bien vrai qu'un honnête homme, c'est un homme mêlé*», e se questa connotazione positiva dell'essere *mêlé* va connessa al carattere psicologico ed etico-relazionale del *mélange*, ogni individuo può formarsi, esprimere al meglio le proprie potenzialità, agire conformemente alla propria natura, nella misura in cui fa esperienza dell'altro, accogliendo e incorporando elementi estranei al proprio *milieu* originario. Quel che affiora in questo movimento che spinge un individuo a guardare oltre le sue contrade e a discorrere con altri uomini di favella diversa dalla propria è il mescolamento delle differenze. La formazione di un individuo, il suo

percorso esistenziale, dispiega le sue migliori virtualità quando si schiude alla diversità di altre vite e opinioni e assapora una ricca varietà di forme della natura umana[15]. L'apertura all'altro, l'osservazione, la conversazione e la pratica di altri costumi sono massimamente utili quando l'altro è incorporato, quando in qualche modo diventa parte di noi in base al principio generale, che emerge in «Du pedantisme», secondo cui non bisogna tenere in serbo le opinioni e il sapere altrui, ma farli propri (Montaigne 2012, 246-247). In «De l'institution des enfans» non a caso Montaigne aveva paragonato la formazione dei ragazzi all'attività delle api: come le api attingono il polline ai fiori qua e là per farne poi il miele, che è tutta opera loro, non è più timo né maggiorana, così il giovane deve essere in grado di trasformare e fondere insieme («*il les transformera et confondra*») i pezzi di sapere presi da altri per farne un'opera tutta sua, il proprio giudizio (Montaigne 2012, 272-273).

Questi e altri luoghi degli *Essais* mettono in luce l'importanza del concetto di *mélange* nella riflessione montaignana. Il mescolamento e la comunanza delle volontà di cui Montaigne parla nel saggio sull'amicizia possono costituire una ulteriore prova della fecondità del *mélange* in opposizione alla separazione delle identità e alla cristallizzazione delle differenze. Forse l'amicizia autentica rappresenta una delle guglie più alte, una delle realizzazioni più complete e compiute dell'esperienza del *mélange*: l'assimilazione dell'altro da sé, che si riscontra nella rielaborazione del sapere appreso o, in un altro contesto, nell'antropofagia rituale dei brasiliani Tupinamba («Des Cannibales»), raggiunge una particolare e notevole espressione nella *con-fusione* delle volontà propria dell'amicizia autentica, fusione portata al punto in cui non è più visibile la cucitura che unisce le due personalità: in questo caso si tratta di un *mélange si universel* perché non si realizza una pura assimilazione/incorporazione dell'altro che diventa parte di sé, ma un connubio di *accointances et familiarités*, una mescolanza di volontà in una relazione di reciprocità, su un piano speculare e simmetrico.

Eppure Montaigne non sembra fermarsi qui. «Connubio così totale (*mélange si universel*)» (Montaigne 2012, 340-341), capace di possedere e dominare l'anima con sovranità assoluta[16], l'amicizia perfetta che egli dipinge realizza una comunanza radicale di idee e intenti che contiene

15 «E non conosco scuola migliore, come ho detto spesso, per formare alla vita, che presentarle continuamente la diversità di tante altre vite, opinioni e usanze (*la diversité de tant d'autres vies, fantasies et usances*), e farle assaggiare una così continua varietà di forme della nostra natura» (Montaigne 2012, 1808-1809).

16 «*cette amitié qui possède l'âme et la régente en toute souveraineté*» (Montaigne 2012, 348-349).

in nuce i germi di una possibile estensione della volontà comune. Scrive infatti il bordolese:

> È un grandissimo miracolo il raddoppiarsi; e non ne conoscono la grandezza quelli che parlano di triplicarsi (*C'est un assez grand miracle <de> se doubler, et n'en connaissent pas la hauteur ceux qui parlent de se tripler*). Nulla è estremo se esiste un suo simile. E chi supporrà che, fra due, io ami l'uno come l'altro, e che essi si amino fra loro e mi amino quanto io li amo, moltiplica in confraternita la cosa più unica e unita che esista, e di cui è già rarissimo trovare al mondo un solo esempio (*il multiplie en confrérie la chose la plus une et unie: et de quoi une seule est encore la plus rare à trouver au monde*). (Montaigne 2012, 348-349)

Montaigne invita a moltiplicare in confraternita quella che è la cosa più una e unita in modo tale che la volontà comune incarnata dall'amicizia perfetta possa diventare «la cellula madre della società futura» (Panichi 2004, 439). L'idea del moltiplicare si riannoda peraltro a quanto il bordolese scrive nella lettera a Henri de Mesmes riferendosi all'amico scomparso[17]:

> O*r Monsieur, par ce que chaque nouvelle cognoissance que je donne de luy et de son nom, c'est autant de multiplication de ce sien second vivre, et davantage que son nom s'enoblit et s'honore du lieu qui le reçoit, c'est à moy à faire non seulement de l'espandre le plus qu'il me sera possible, mais encore de le donner en garde à personnes d'honneur et de vertu*. (Montaigne 1967, 1361-1362)

Far conoscere le opere e i pensieri di La Boétie, moltiplicare questa sua seconda vita attraverso i libri e le idee si accompagna all'esigenza di conservarne la grandezza e la nobiltà affidandoli a persone onorate e virtuose: qui si delinea una piccola comunità etica nella quale certe virtù fondamentali sono preservate e trasmesse. Nel capitolo sull'amicizia sembra però che si compia il passaggio dal morale al politico: la moltiplicazione non riguarda il ricordo dell'amico ma un tipo di relazione, non concerne una cerchia di individui che praticano la virtù e sono animati dal senso dell'onore[18] ma una più ampia confraternita capace di realizzare in una dimensione socio-politica l'amicizia ideale vissuta e narrata dal bordolese. Montaigne ci introduce così nel campo di una «politica dell'amicizia» e, nell'orizzonte della *confrérie*, supera, sorprendentemente, «la divisione da lui stesso teorizzata tra un io privato e un io pubblico» (Panichi 2004, 440). Qui è essenziale richiamare un passo già citato nel presente lavoro: «*il n'est rien*

17 Si tratta di una delle *lettres-dédicaces* che Montaigne pubblica in margine alle opere di La Boétie di cui ha curato l'edizione (1571).

18 Si tratta di quei pochi a cui Montaigne ha pubblicamente donato il libro che raccoglie le opere di La Boétie affidando il nome del suo amico, autore ancora poco conosciuto, alla loro custodia (cfr. Starobinki 1993, 100-101).

à quoi il semble que nature nous ait plus acheminés qu'à la société: [C] et dit Aristote que les bons législateurs ont eu plus de soin de l'amitié que de la justice: [A] or le dernier point de sa perfection est cettui-ci» (Montaigne 2012, 332-333). In tal modo l'amicizia appare come il culmine e il compimento – sul piano politico-giuridico – della vocazione sociale radicata nella natura umana.

La *confrérie* additata da Montaigne si configura dunque come «associazione fondata sull'amicizia perfetta dei suoi membri» (Panichi 2004, 439). Essa trova il suo stesso fine nell'amicizia leale e vera che sin dall'origine la nutre, in una comunità che realizza appieno la coerenza tra i pensieri, le parole e le azioni dei suoi membri[19]. Così modulata, l'amicizia è reinscritta nello spazio della parola e della discorsività; in altri termini, da questo punto di vista, essa esorcizza finanche lo spettro dell'indicibilità e dell'extradiscorsività[20] che affiorano quando si cerca di spiegare la singolarità del legame che univa Montaigne e La Boétie: «*Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer [C] qu'en répondant: parce que c'était lui: parce que c'était moi*» (Montaigne 2012: 340-341). In altri termini, la lettura *en politique* del saggio sull'amicizia permette di oltrepassare il momento dell'inesplicabilità della relazione perfetta tra Montaigne e La Boétie, quella soglia mistica e afasica su cui a un certo punto ci si arresta nel corso di «De l'amitié», ribaltandola nella dimensione della *confrérie* quale attuazione perfetta, realizzazione politica del principio della coerenza e veridicità della parola quale interprete e messaggera della nostra interiorità e grazie alla quale i vincoli sociali trovano i loro nodi e i membri di una società si riconoscono l'un l'altro.

19 Teniamo a mente che in II, 27, *couche* A, Montaigne biasima la menzogna come pratica che dissolve i vincoli sociali fondamentali e, in modo complementare, esalta la sincerità, la coerenza tra pensieri, parole e azioni, quale base e regola delle comunità umane: «poiché i nostri rapporti si regolano per la sola via della parola, colui che la falsa tradisce la pubblica società. È il solo strumento per mezzo del quale si comunicano le nostre volontà e i nostri pensieri; è l'interprete della nostra anima: se ci viene a mancare, non abbiamo più nessun legame, non ci conosciamo più tra noi. Se ci inganna, distrugge ogni nostro scambio e dissolve tutti i vincoli del nostro ordinamento (*notre intelligence se conduisant par la seule voie de la parole, celui qui la fausse trahit la société publique. C'est le seul outil par le moyen duquel se communiquent nos volontés et nos pensées: c'est le truchement de notre âme: s'il nous faut, nous ne nous tenons plus, nous ne nous entre-connaissons plus. S'il nous trompe, il rompt tout notre commerce, et dissout toutes les liaisons de notre police*)» (Montaigne 2012, 1236-1237).

20 Cfr. in particolare Langer (1994, 172-175) e Zalloua (2005, 85-90).

Bibliografia

Aristotele (2008), *Le tre etiche*, Fermani, A. (a cura di), Milano: Bompiani.
Cicerone (1994), *L'amicizia*, Saggio, C. (traduzione di), Milano: Rizzoli.
Défaux, G. (2001), *Montaigne et le travail de l'amitié: du lit de mort de La Boétie aux «Essais» de 1595*, Orléans: Paradigme.
Friedrich, H. (1949), *Montaigne*, Bern: A. Francke, Cop; trad. fr. *Montaigne* (1984) [1968], Rovini, R. (éd.), Paris: Gallimard.
Jones, R.F. (1977), *On the Dialogic Impulse in the Genesis of Montaigne's* Essais, «Renaissance Quarterly», 30, 2: 172-180.
Kritzman L.D. (2009), *The Fabulous Imagination: On Montaigne's Essays*, New York: Columbia University Press.
La Boétie, É. de (1571), *La Mesnagerie de Xenophon, Les Regles de mariage, de Plutarque, la Lettre de consolation, de Plutarque à sa femme. Le tout traduict de Grec en François par feu M. Estienne de La Boetie […] Ensemble quelques Vers Latins et François, de son invention. Item, un Discours sur la mort dudit Seigneur De La Boëtie, par M. de Montaigne [relié avec] Vers François de feu Estienne de La Boëtie*, Paris: F. Morel.
La Boétie, É. (1993), *Discours de la servitude volontaire*, Goyard-Fabre, S. (éd.), Paris, Flammarion; trad. it. *Discorso sulla servitù volontaria* (1995), Olivieri, U.M. e Ciaramelli, F. (a cura di), Torino: La Rosa Editrice.
Langer, U. (1994), *Perfect Friendship: Studies in Literature and Moral Philosophy from Boccaccio to Corneille*, Genève: Droz.
Montaigne, M.E. de (1967), Œuvres complètes, Thibaudet, A. et Rat, M. (éds.), Paris: Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade».
Montaigne, M.E. de (2012), *I Saggi*, Turnon, A. (testo francese a cura di), Garavini, F. (traduzione di), Milano: Bompiani.
Moss, A. (2000), *'De l'amitié' (Essais 1.28): 'Luy' and 'Moy'*, in *Distant Voices Still Heard: Contemporary Readings of French Renaissance Literature*, O'Brien J. and Quainton, M. (eds.), Liverpool: Liverpool University Press, 185-201.
Panichi, N. (2004), *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze: Olschki.
Platt, M. (1998), *Montaigne, Of Friendship, and On Tyranny*, in Schaefer, D.L. (ed.), *Freedom over servitude: Montaigne, La Boétie, and On voluntary servitude*, Westport (Conn.)-London: Greenwood Press, 31-85.
Rigolot, F. (1988), *Les métamorphoses de Montaigne*, Paris: PUF.
Riveline, M. (1939), *Montaigne et l'amitié*, Paris: Alcan.
Rousseau, J. J. (2003a) [1964], *Du contrat social, Écrits politiques*, Gagnebin, B. et Raymond, M. (a cura di), Bouchardy, F., Candaux,

J.-D., Derathé, R., Fabre, J., Starobinski, J. e Stelling-Michaud, S. (con, per questo volume, la collaborazione di), in Œuvres complètes, III, Paris: Gallimard, «Bibliothèque de la Pléaide»; trad. it. *Il contratto sociale* (2003), Burgio, A. (a cura di), Milano: Feltrinelli.

Starobinski, J. (1993) [1982], *Montaigne en mouvement*, Paris: Gallimard.

Thibaudet, A. (1963), *Montaigne*, Paris: Gallimard.

Tournon, A. (2006), *«Route par ailleurs». Le «nouveau langage» des* Essais, Paris: Champion.

Zalloua, Z. (2005), *Montaigne and the Ethics of Skepticism*, Charlottesville: Rookwood Press.

Spinoza: amicizia e concordia
Corrispondenze senecane e specificità politiche

Marta Libertà De Bastiani

Abstract: This paper examines the multi-faceted nature of *friendship,* conceived by Spinoza as a linking concept between *reason* and *passions*, as well as a linking concept between *individual behavior* and *politics*. If *friendship* indicates a certain form of *agreement* between human beings, its precise features and outcomes vary to a large extent. In fact, *friendship* may be a *rational* and *natural agreement* which takes place between people who live according to reason and which resembles Seneca's conception of *true friendship*, a solid and constant bond. Unlike Seneca, however, Spinoza believes that *friendship* also entails a passional and natural agreement, which arises when human beings imitate each others affects: this inconstant and unstable form of bonding is always on the edge of open conflict. I suggest that what radically distinguishes Seneca's and Spinoza's conception of friendship is the role played by the political dimension. According to Spinoza, the transition between the first and the second kind of friendship is made possible by *political harmony* – a constant and solid form of agreement – which helps people to deploy different forms of social relationships. By contrast, while according to Seneca politics plays no part in the gaining of knowledge and thus in the establishment of true friendships.

Keywords: Spinoza, friendship, political harmony, theory of the affects, Seneca, stoicism.

1. Considerazioni preliminari

A prima vista, un'indagine sul concetto spinoziano di amicizia appare un'opera destinata allo scacco; basti pensare al fatto che, rispetto ad altri lemmi, quello di amicizia e dei suoi derivati si distingue per la povertà delle sue occorrenze. Inoltre, esse non sono egualmente ripartite all'interno delle opere: vi è una netta prevalenza nelle *Lettere*, un buon numero di riferimenti nell'*Etica*, mentre il concetto è praticamente assente nel *Trattato Teologico-Politico* e nel *Trattato Politico*[1]. Infine, Spinoza non

Università Roma Tre / ENS Lyon (martalibertadebastiani@gmail.com)

1 Nel *Trattato Teologico-Politico* troviamo un'unica occorrenza in 227G, mentre nel *Trattato Politico* individuiamo tre occorrenze in 298G, 304G e 359G. L'insieme di queste occorrenze saranno tralasciate nel nostro studio, per una ragione precisa. In

fornisce in nessun luogo del testo una definizione di questo concetto. Questo lavoro non si propone di risolvere interamente tale problematica; ciò implicherebbe infatti non solo la ricostruzione delle occorrenze del termine *amicizia*, ma anche dei concetti ad essa associati. In questo senso, la nozione di amicizia si struttura per lo più su un lessico di matrice classica, che la avvicina a concetti come *amor*, *beneficium* e *gratitudo*[2] e a virtù quali l'*humanitas* e la *clementia.* D'altro canto, non potrebbe nemmeno essere tralasciata l'importanza delle *Passioni dell'Anima* di Cartesio, da cui deriva, molto probabilmente, l'uso del termine *generositas*[3], che qualifica uno dei luoghi più importanti per la concezione spinoziana dell'amicizia (E3p59).

Non potendo affrontare l'insieme di questi problemi, il campo di indagine si dovrà limitare a delineare quali siano e come funzionino le *forme* dell'amicizia spinoziana. Il confronto con Seneca – e quindi l'individuazione delle continuità e delle differenze nella definizione e nell'uso della nozione di amicizia –, ci consentirà di approfondire criticamente il pensiero di Spinoza. Sebbene Spinoza possedesse le *Opere* senecane all'interno della propria biblioteca e sebbene lo stoico romano sia uno degli autori latini maggiormente letti nella modernità, nonché certamente un interlocutore importante per Spinoza, non intendo qui suggerire un rapporto

---

questi luoghi infatti la nozione di amicizia presenta una sfumatura di significato che la identifica come una nozione unicamente politica, priva di risvolti affettivi. L'amico designa qui il sostenitore, colui che è legato ad un altro da un interesse di natura strettamente politica. Questa diversa sfumatura semantica è pienamente giustificata da due ragioni. Come dimostreremo in seguito, la nozione di amicizia non trova spazio all'interno dei trattati proprio perché essa viene in qualche modo sostituita dalla nozione di concordia. Il fatto che Spinoza usi comunque qui il termine "*amicus*" o "*amicitia*" è tuttavia pienamente giustificato dal fatto che tale sfumatura concettuale era consentita ed utilizzata nel latino classico e negli autori che Spinoza poteva consultare. Cfr. Hellegouarc'h (1963) e Brunt (1965).

2 Per la caratterizzazione di questi termini così come per una visione critica del rapporto tra Spinoza e lo stoicismo nei termini del rapporto tra *beneficium* e *officium* si veda Matheron (1999).

3 Il lessico della *generositas* è molto probabilmente ripreso dalle *Passioni dell'Anima* di Cartesio, La forma sostantivata non è usata nel latino di età classica (cospicuo è invece l'uso dell'aggettivo *generosus*), che si configura come una forma tardiva e, comunque, non molto diffusa [Lewis-Short (1879), generōsitās, p. 807; TLL (2009), generōsitās, vol. VI 2, p. 1798, lin. 16 - p. 1799, lin. 26]. Tuttavia per Cartesio la *generositas* si configura sul modello della *magnitudo animi* (art.161) e si costituisce come rimedio per le passioni (art. 144) poiché consiste nel «fermo e constante proposito di usare correttamente la libera disposizione della propria volontà» (art. 153), «retto uso del proprio libero arbitrio (*bene semper utendi suo libero arbitrio*)» (art.158), e quindi una delle sue proprietà è voler giovare agli altri [«*nihil majus reputant quam bene facere aliis hominibus*» art. (156)].

diretto tra i due autori rispetto alla concezione dell'amicizia[4]. Attraverso la lettura delle *Lettere a Lucilio* e del *De Beneficiis*, vorrei piuttosto mostrare come un tale confronto si riveli proficuo per mettere in luce le diverse forme che l'amicizia assume in Spinoza e il valore che la dimensione politica dell'agire riveste anche in questo frangente.

2. L'amicizia razionale: Spinoza e Seneca

Anche se Spinoza non dà, in nessun luogo dell'*Opera*, una definizione chiara dell'amicizia, sembra che essa si possa comprendere, in linea generale, come una forma di accordo che si realizza unicamente tra esseri umani. Concretamente, essa si manifesta nella condivisione di un medesimo affetto, in generale l'amore, verso un medesimo oggetto. L'amicizia si configura quindi come un rapporto di *convenientia* e di somiglianza: da un lato, solo l'uomo può essere amico dell'uomo[5] (e non l'animale) e, dall'altro, l'amicizia esige che entrambi i soggetti provino un affetto simile per lo stesso oggetto (e quindi l'uno per l'altro).

Quella di *amicizia* si presenta quindi come una nozione dai confini molto sfumati; ma è proprio tale indeterminatezza a costituire la ragione delle sue articolazioni interne.

Alcuni passaggi delle *Lettere* e dell'*Etica* di Spinoza che analizzeremo in questa sezione ci restituiscono infatti un concetto di amicizia contiguo a quello senecano, che si configura come un rapporto di accordo *naturale* e *razionale* tra esseri umani.

Nella prima delle lettere a H. Oldenburg Spinoza dice:

> Quanto mi sia gradita la tua amicizia (*Quàm grata sit mihi tua amicitia*), tu stesso potrai giudicarlo, se la tua modestia (*humanitate*) ti consente di riflettere sulle virtù di cui sei eccellentemente dotato. E per quanto consideri non poca pretesa da parte mia osare stringere un tale rapporto, soprattutto quando penso che tra amici tutti i beni, e soprattutto quelli spirituali, devono essere comuni (*amicorum omnia, praecipuè spiritualia, debere esse communia*), tuttavia lo farò, attribuendone il merito a alla tua modestia (*humanitati*) e benevolenza (*benevolentiae*), piuttosto che a me. A tale punto infatti hai esercitato la prima per abbassare te stesso e la seconda per valorizzare la mia persona, che non temo più di accettare la stretta d'amicizia (*arctam amicitiam*) che insisti ad offrirmi e che ti sei degnato di chiedermi di ricambiare. Avrò cura di mantenerla costante e duratura. (Ep. II)

4 La questione del rapporto storico – diretto e indiretto – tra Spinoza e Seneca ha dato luogo a numerosi contributi. Si vedano, ad esempio, Akkerman (1980), Lagrée (1997), Matheron (1999) e Proietti (2006).

5 Solo gli uomini infatti sono *simili* gli agli altri.

Questo testo ci restituisce un'immagine classica dell'amicizia[6]; essa consiste infatti in un rapporto di reciproco scambio e comunione di pensieri. Il bene oggetto dello scambio nell'amicizia è soprattutto la conoscenza, bene spirituale, che tra gli amici deve essere comune. In questo passaggio Spinoza tributa il proprio accordo alla tradizione che vuole che «siano comuni le cose degli amici», detto la cui paternità risulta indecidibile. Altrettanto comune nelle opere che trattano dell'amicizia è definirla come un rapporto basato sulla *fides* da cui sono legati i contraenti, come Spinoza suggerisce nella lettera 6: «ti ritengo un amico fedelissimo della cui lealtà non è lecito dubitare (*te nempe ut fidelissimum amicum aspicio de cujus fide nefas esset dubitare*)». La ragione per la quale della *fides* dell'amico «non è lecito dubitare» è che l'amico condivide la stessa aspirazione alla conoscenza e questa volontà fa di lui un uomo virtuoso e pertanto costante. La fiducia nell'amico e il comune desiderio di conoscenza farà sì che nel loro rapporto i pensieri siano condivisi con sincerità e senza timori (Ep. 13 a H. Oldenburg). In un ulteriore passaggio, infatti, Spinoza informa De Vries di non diffidare di nessuno più che di Casearius («*a quo magis cavere curavi*») e lo prega di non «comunicargli le mie opinioni (*ne ipsi meas opiniones communicetis*)» proprio perché egli «non è costante e sembra amare più le novità che non la verità (*parumque sibi constans. et magis novitatis quam veritatis studiosus*)» (Ep. 9, a S. De Vries).

La fiducia è, in ultima istanza, motivata dal fatto che un'amicizia deve avere come fondamento il desiderio di conoscenza e l'amore per la verità. In questo senso il difficile rapporto con Blijenberg descritto dalle lettere è degno di grande interesse per il nostro tema. Nell'iniziare la corrispondenza Spinoza inizialmente ne riconosce «l'intenso amore per la verità (*intensum tuum veritatis amorem)*» come «l'unico obiettivo dei [suoi] studi (*eamque solummod*ò omnium studiorum tuorum scopum esse)» e pertanto prosegue:

> Per quanto mi riguarda, nessuna delle cose che non sono in mio potere, sti-

6 Per quanto istruttivi, i riferimenti alle *Lettere* devono tuttavia essere trattati con cautela. In età moderna, infatti, l'epistolario non aveva un carattere privato, ma era spesso fin dall'inizio destinato alla pubblicazione. In particolare, la prudenza deve essere massima per le lettere scambiate tra Spinoza e H. Oldenburg. Il segretario della Royal Society era incaricato di intrattenere corrispondenze con gli uomini di scienza europei al fine di creare contatti reciproci che potessero produrre avanzamenti nelle rispettive conoscenze e scoperte. È evidente dunque che chiunque scrivesse ad Oldenburg sapeva che le sue lettere erano destinate alla pubblica circolazione. In questo senso, esse possono presentare molteplici elementi retorici. Pertanto rimane dubbio se le descrizioni dell'amicizia tratte dalle lettere ad Oldenburg (soprattutto) dipendano dall'esigenza retorica di rispondere al modello delle conversazioni intellettuali e/o rappresentino invece un'intima convinzione del filosofo.

mo maggiormente che stringere un vincolo d'amicizia con uomini che sinceramente amano la verità (*Viris veritatem sincerè amantibus foedus inire amicitiae*); poiché credo non vi sia nulla al mondo, delle cose che non sono in nostro potere, che ci dia maggiore serenità che questo modo di amare gli uomini; dal momento che è altrettanto impossibile dissolvere quell'amore che essi provano l'uno per l'altro (*impossibile est amorem dissolvere, quem ii erga invicem habent*), posto che è fondato sulla comune conoscenza della verità (*veritatis cognitionem habet, fundatus est*), quanto lo è non accogliere la verità una volta che è stata compresa. È dunque ciò che di migliore e più gradito (*summus, ac gratissimus*) ci possa essere dato tra le cose che non sono in nostro potere; poiché non vi è nulla eccetto la verità, che sia in grado di unire profondamente animi e sensibilità diverse. (Ep. 19)

L'amicizia rientra dunque in quei beni «che non sono in [nostro] potere» e che, tuttavia, sono da ricercare. Essa è un *foedus* basato su un'amore che non si può dissolvere, poiché si origina tra uomini che «sinceramente amano la verità» ed è fondata «sull'amore che ciascuno ha per la conoscenza e per la verità che, una volta conosciuta non può non essere abbracciata»; d'altro canto non vi è «nulla nella natura eccetto la verità che possa unire gli animi». Qualche tempo dopo, Spinoza scoprirà tuttavia di essersi sbagliato e romperà il rapporto con Blijenberg con queste parole:

Vi ritenevo un autentico filosofo (*merum Philosophum*), che […] non ha altra pietra di paragone se non l'intelletto naturale e non la Teologia. Ma mi avete fatto capire che cose stanno diversamente e mi avete mostrato che la base (*fundamentum*), sulla quale intendevo innalzare la nostra amicizia (*cui nostram amicitiam superaedificare animus erat*) non era stata, come invece credevo, posta (*non, ut arbitrabar, esset jactum*). (Ep. 23)

Se ci rivolgiamo all'*Etica*, notiamo che questa concezione dell'amicizia non subisce – almeno a prima vista – particolari mutamenti. Il primo riferimento si trova nello scolio di E3p59 dove l'amicizia si configura come il risultato dell'azione del *generosus* cioè colui che «per sola virtù si sforza di giovare agli altri». Analogamente in E4p37, stringere rapporti di amicizia è una proprietà dell'*honestas*, cioè di una «desiderio (*cupiditas*) secondo ragione». In entrambi i casi, pertanto, è l'uomo che vive *ex ductu rationis* a poter formare legami di amicizia. Infatti, egli è consapevole che nella conoscenza consiste il bene supremo e la massima virtù (cfr. E4p26) ed agisce assolutamente secondo le leggi della propria natura (cfr. E3def2). Per questa ragione gli uomini si accorderanno «sempre necessariamente per natura» solo in quanto vivono sotto la guida della ragione (E4p35). In questo modo essi saranno «massimamente utili gli uni agli altri» (E4p35cor.), tanto che non troveremo «nulla in natura che sia più utile all'uomo dell'uomo che vive sotto la guida della ragione» (E4p35cor.I) e pertanto si potrà

concordare con il detto che «l'uomo è un Dio per l'uomo» (E4p35scho.). L'uomo che vive *ex ductu rationis* sarà, d'altro canto, il meno possibile «vario e incostante (*varius et inconstans*)» (E4p33), ma sarà piuttosto «sommamente coerente con sé stesso (*sibi maxime constat*)» (E4p37scho.I); è questa la ragione se il rapporto di amicizia che lega i virtuosi è caratterizzato da una *fides* assoluta.

Se seguiamo i passaggi che descrivono la figura del *generosus*, possiamo acquisire alcuni elementi utili a chiarire il risvolto affettivo del rapporto di amicizia e il suo realizzarsi concreto. La *generositas* è, di per sé, un amore secondo ragione (cfr. E4p46) ed il *generosus* sarà dunque colui che benefica l'altro in quanto, secondo ragione, desidera «*reliquos homines juvare*». L'uomo che vive seguendo la guida della ragione saprà, d'altro canto, che il bene a cui egli aspira è per sua natura comune e, pertanto, il bene che cercherà di acquisire per sé, lo desidererà anche per gli altri (cfr. E4p36 e E4p37); il suo benessere, dunque, non sarà in linea dei principio distinguibile dal benessere altrui. D'altro canto, l'uomo libero non attende un contraccambio dalla propria azione, proprio perché è consapevole del fatto che la su somma felicità consiste nell'esercizio della virtù e che essa è premio a se stessa (cfr. E2p49scho, E5p42). Egli innescherà perciò un circolo positivo dove il beneficato, immaginando di non aver dato alcuna ragione per meritare il beneficio, sarà grato e riconoscente. Definita infatti la riconoscenza o gratitudine come E3p41 «desiderio (*cupiditas*) o sollecitudine d'amore mediante la quale ci sforziamo di far del bene a chi ci ha arrecato un beneficio per un uguale affetto d'amore» (E3defaff34), Spinoza potrà dire che unicamente «gli uomini liberi sono veramente grati gli uni agli altri» e pertanto sono «congiunti tra loro col più stretto legame di amicizia» (E4p71). La generosità sarà anche il mezzo con cui gli uomini guidati da ragione compenseranno l'odio e le offese, disinnescando la possibilità di conflitto, ed anzi fanno sì che gli altri «ced[ano] loro con piacere» (E4p46).

In questo senso l'amicizia configura dunque un accordo *naturale* e *razionale* dove il reciproco amore che i contraenti provano si realizza concretamente nella condivisione di un bene, la conoscenza, massimamente *stabile* e *condivisibile*. Ad accedervi saranno dunque coloro che desiderano conoscere e vivere secondo ragione.

L'immagine dell'amicizia e della generosità che ricaviamo da questi passi ci consentono di aprire un fecondo confronto con i testi di Seneca. Innanzitutto il tema dell'amicizia è centrale nelle Lettere posto che l'occasione letteraria della loro scrittura coincide con l'acquisto da parte di Seneca di

un nuovo amico, Lucilio appunto[7]. Nei testi senecani l'amicizia configura un rapporto che si stringe quando gli uomini sono uniti da un «concorde desiderio di bene» (Ept. I, 6), cioè mirano all'acquisizione della saggezza attraverso l'esercizio costante della virtù. A ben vedere è essa stessa una «virtù così bella (*tam magna virtus*)» che non deve essere trascurata (Ept. I, 9). Se il fondamento dell'amicizia è l'aspirazione al perfezionamento di sé, l'oggetto che i contraenti condividono non è altro che la virtù e la saggezza. Gli amici allora «avranno tutto in comune» (Ept. I, 6, DeBen. VII, 12) non «come con un socio in affari, dove una parte è mia ed una sua» perché la saggezza costituisce un bene non esclusivo, il cui possesso da parte dell'uno non comporta la perdita dell'altro (DeBen. VII, 12).

In questo senso, anche per Seneca l'amicizia «esiste solo tra uguali» (DeBen. II, 21) e la stessa condivisione dei beni potrà «esistere unicamente tra saggi, che soli sono capaci di amicizia» (DeBen. VII, 12)[8]. Così, infatti egli esorta Lucilio:

> Quando ti prego con tanta insistenza di dedicarti alla filosofia, faccio anche il mio interesse. Voglio avere un amico (*amicum volo*), e non posso ottenere questo bene se tu non perseveri nel tuo perfezionamento (*nisi pergis ut ceopisti excolere te*), così come hai cominciato […]. Perciò cerca di perfezionarti, se non altro per apprendere la vera amicizia. (Ept. IV, 35)

7 L'occasione della scrittura delle *Lettere a Lucilio* sembra trovarsi, infatti, nella scelta di Lucilio di abbandonare l'epicureismo per avvicinarsi allo stoicismo. Se consideriamo inoltre che uno dei modelli che Seneca poteva avere in mente era il *Laelius De Amicitia* di Cicerone, non stupisce che, spesso, il tema dell'amicizia sia trattato a partire dalla dicotomia tra amicizia "volgare" che si fonda sull'utilità e amicizia "vera" che si fonda invece sulla virtù. Se la differenza tra due tipi di amicizia è già presente in Aristotele come in Platone, interessante è che sia Cicerone che Seneca usino questa dicotomia soprattutto in funzione anti-epicurea, identificando – erroneamente – la nozione di amicizia del Giardino con quella di amicizia volgare. Su questo e altri temi si veda Gagliardi (1991).

8 Si impone qui una precisazione. In alcuni passaggi Seneca ammette che solo i saggi sono capaci di vera amicizia, ma al contempo sente di dover giustificare per quale ragione i saggi, paghi di se stessi, dovrebbero essere spinti a cercare degli amici. Quest'apparente contraddizione può avere due risposte. La prima si comprende a partire dalla relazione – di matrice aristotelica – tra la *virtù* e il suo *esercizio.* Una virtù, per essere veramente tale, deve essere *attuale*, effettiva; in questo senso, essere capaci di avere veri amici – in quanto si è saggi –, ma non averne, testimonierebbe un'imperfezione della virtù stessa. In secondo luogo, per Seneca – e in generale per lo stoicismo romano – la difficoltà principale da risolvere è quella di attenuare il rigore etico dell'antica Stoà e, in particolare, la separazione radicale tra virtù e vizio, saggezza e ignoranza. L'attribuzione alla *volontà* – e quindi all'intenzione – di un valore etico fondamentale, si riflette in un ridimensionamento dell'intellettualismo etico, aprendo a una concezione più graduale dell'acquisizione della virtù e della saggezza. Per quanto riguarda il nostro proposito qui, la concezione senecana potrebbe perciò aprirsi a una visione più graduale dell'amicizia stessa.

D'altro canto se la saggezza consiste nel «volere sempre o non volere mai la stessa cosa» (Ept. II, 20), l'animo che l'acquisisce sarà massimamente costante, e quindi ciò che il saggio potrà condividere con un altro saggio sarà proprio «quella soddisfazione tanto dolce e virtuosa di «volere o non volere le stesse cose» (Ept. XVII, 109). La stabilità del bene a cui gli amici appetiscono, la saggezza, è in ultima analisi la ragione della fermezza e costanza del loro animo, che farà sì che il loro rapporto risulti in una «vera amicizia […] che né speranze né timori né alcuna preoccupazione del proprio interesse possono spezzare» (Ept. I, 6). In questo senso, quindi, anche per Seneca la *fides* nell'amico sarà assoluta:

> Ma se stimi amico uno (*amicum existimas*), e poi non hai in lui la stessa fiducia che hai in te stesso, commetti un grave errore e ignori il valore della vera amicizia (*vim verae amicitiae*). Prendi ogni decisione con l'amico ma prima sii ben sicuro di lui. […] quando parli con lui sii schietto come con te stesso (Ept. I, 3)

Se l'amicizia si configura come un rapporto tra uguali dove il fondamento è costituito dalla comune aspirazione al bene, una delle difficoltà che Seneca si impegna a risolvere è chiarire in che senso addirittura il saggio, cioè colui che supponiamo aver raggiunto il pieno perfezionamento spirituale, abbia ciò nonostante bisogno di amici:

> Il saggio non può conservare la sua posizione spirituale se non accoglie come amico qualcuno che gli somigli (*nisi amicos aliquos similes sui admisit*), per mettere in comune con lui le sue virtù (*virtutes suas communicet*). Aggiungi che tutte le virtù sono amiche tra loro (*quod omnibus inter se virtutibus amicitia est*): e perciò c'è scambio di utilità nel fatto che il saggio ama la virtù di un suo pari che a sua volta ha la possibilità di amare le virtù del primo. Le somiglianze piacciono (*similia delectant*), specialmente tra anime oneste e che sanno ugualmente apprezzare e farsi apprezzare. (Ept. XVII, 109)

Anche secondo Seneca poi l'amicizia si svolgerà, concretamente, in un reciproco scambio di benefici – di natura spirituale o materiale, qualora il caso lo richiedesse – che genera nel beneficato la più ampia gratitudine ed il desiderio di ricambiare (DeBen. II, 22 e IV, 21), tanto da poter dire che l'amicizia si origini «dal più sacro legame che riguarda i benefici» (DeBen. II, 18). L'attitudine a beneficare l'altro unicamente per amore e generosità, senza speranza di un contraccambio, si radica nel fatto che colui che agisce secondo virtù è consapevole del fatto che «tutte le virtù hanno in se stesse la loro ricompensa», che «l'esercizio della virtù non mira a un premio: la

mercede di una buona azione consiste nell'averla compiuta» e che «chiunque fa del bene al prossimo lo fa anche a se stesso» (Ept. X, 81). Anche se l'intenzione dell'uomo virtuoso non è quella di ricevere un contraccambio, ma egli è pago del solo fatto di aver agito giustamente, questo non impedirà che dalla sua azione derivi un circolo positivo dove colui che è stato beneficato sarà sommamente grato e cercherà – per quanto possibile – di restituire il beneficio ricevuto.

Infine anche per Seneca «solo il sapiente sa dimostrare la gratitudine nel modo dovuto» dal momento che «solo il sapiente sa quale valore bisogna dare a ciascuna azione». La conclusione del ragionamento, in pieno accordo con Spinoza, non si fa attendere: «solo il sapiente sa amare veramente; solo il sapiente conosce la vera amicizia» (Ept. X, 81)[9].

3. L'"amicizia" passionale

Dai passaggi precedenti, sembrerebbe di poter arguire la dimensione dell'amicizia debba rimanere appannaggio degli uomini virtuosi. Ma una diversa occorrenza, quella di E3p35, sembra indicare diversamente: «Se uno immagina che un altro unisca a sé la cosa amata con un medesimo o più stretto vincolo di Amicizia di quello col quale egli l'aveva da solo conquistata, sarà affetto da odio contro la cosa stessa e invidierà quell'altro». L'amicizia torna qui a fare la sua comparsa in un contesto nettamente diverso, nell'ambito cioè di un accordo, di un amore, che si costruisce unicamente a livello passionale[10]; per quanto isolata, quest'occorrenza dell'amicizia sembra suggerire che si possa dare un vincolo di reciproco affetto e condivisione anche tra uomini non guidati dalla ragione e che questa possa essere chiamata comunque *amicizia*. Ma questa possibilità di un accordo naturale e passionale tra gli uomini è di fatto ammesso da Spinoza e ha origine nel meccanismo di imitazione degli affetti, secondo il quale: «per il fatto che immaginiamo che una cosa simile a noi […] provi un qualche affetto noi proveremo un affetto simile» (E3p27). Questa legge ha come propria conseguenza che «se immaginiamo che uno [simile a noi] ami, o desideri, o abbia in odio qualche cosa che noi stessi amiamo, desideriamo o abbiamo in odio, per ciò stesso noi ameremo etc., questa cosa con maggior

9 Si noti però che Spinoza non parla mai di uomini *saggi* in questo frangente, ma di uomini *guidati dalla ragione* e *liberi.* Questo significa che la conoscenza di secondo genere consente già per Spinoza un accesso alla "vera amicizia" che non prevede quindi un compiuto perfezionamento intellettuale.

10 È di per sé evidente che una tale prospettiva è del tutto aliena allo stoicismo senecano; le passioni sono ciò che massimamente fa sì che gli uomini siano vari, incostanti

costanza» (E3p31). Se un uomo *a* vede che un uomo *b* prova amore per un oggetto *x*, sarà anch'egli indotto ad amare *x*. Allora *b* vedendo che *a* ama *x*, amerà *x* più intensamente. D'altro canto l'uomo si sforza anche «di far tutto ciò che cred[e] sia visto con Letizia dagli uomini» (E3p29) e qualora quest'azione sia coronata da successo – cioè un altro dimostri il proprio piacere attraverso la lode –, allora l'uomo «sarà affetto da una Letizia accompagnata dall'idea di se stesso come causa» (E3p30), cioè si *glorierà*. In questo modo, è possibile che l'amore che due soggetti indirizzano verso un medesimo oggetto si trasformi in *amore reciproco.* Entrambi i partecipanti al rapporto, infatti, impegnandosi a condividere un oggetto d'amore, sono di beneficio gli uni agli altri; mentre *a* dona a *b* l'oggetto amato, *b* ricambia *a* con la lode ed *a* si gloria, cioè trae letizia dal bene fatto a *b*.

La meccanica di imitazione degli affetti e le conseguenze che ne derivano indica la possibilità di un accordo tra gli uomini che si esercita a livello puramente passionale e che innesca un circolo virtuoso di condivisione degli oggetti d'amore che a sua volta si riflette in un rapporto amichevole tra i soggetti dello scambio[11].

Tuttavia, il testo di E3p35 mette in luce anche le potenzialità disgreganti e conflittuali del rapporto di amicizia. Tale aspetto anti-sociale discende dallo stesso principio di imitazione degli affetti, il quale si applica sia agli affetti di *gioia* sia agli affetti di *tristezza*. In modo opposto rispetto a prima, l'imitazione prevede *anche* che si possa innescare un circolo *vizioso* in cui l'impossibilità di condividere un oggetto amato si riflette in un rapporto conflittuale tra i soggetti dello scambio e, di rimando, d'odio verso l'oggetto una volta amato.

D'altro canto, se secondo E3p35 il conflitto è latente anche in un rapporto apparentemente armonico, geneticamente, la rottura si deve a due ragioni: l'*incostanza* dell'affetto e la *natura esclusiva* del bene. In primo luogo, infatti, se «una cosa qualunque può essere per accidente causa di letizia o di tristezza» (E3p15) e se «uomini diversi possono essere affetti in modi diversi da un solo e medesimo oggetto […]» (E3p51), allora l'accordo passionale è sempre esposto alla possibilità che il comune oggetto d'amore diventi, per uno dei due soggetti, un oggetto d'odio. Come l'amore comune per l'oggetto era stato allora la base per la formazione di un rapporto d'amore tra i soggetti, così il mutamento di segno dell'affetto per l'oggetto amato, si trasforma in odio per il soggetto che continua ad amarlo. Infatti il corollario di E3p31 afferma che ogni uomo «si sforza per quanto può,

e mutevoli, nei confronti di se stessi come nei confronti degli altri. Qualcosa come "un accordo di passione" costituirebbe per Seneca un contraddizione in termini.

11 Per un'analisi delle meccaniche sottese al rapporto di amicizia si veda Toto (2012).

che tutti gli altri amino ciò che egli ama, e abbiano pure in odio ciò che egli odia» mentre lo scolio conclude che «poiché tutti hanno ugualmente questo desiderio, tutti sono egualmente d'ostacolo gli uni agli altri».

Una seconda ragione si ricava invece dalla doppia dimostrazione[12] che segue E4p37[13]. Sulla prima non ci soffermiamo, in quanto coincide con quanto detto sin qui; identificato il sommo bene con la conoscenza di Dio e nella vita secondo ragione, l'uomo guidato da virtù si sforzerà di far sì che anche gli altri vivano *ex ductu rationis*. La seconda, invece, merita maggiore attenzione:

> Il bene che ciascuno appetisce per sé e ama, egli lo amerà più costantemente se avrà visto che gli altri lo amano e perciò egli si sforzerà affinché gli altri lo amino; poiché questo bene [la conoscenza] è comune a tutti e tutti ne possono godere, egli si adopererà affinché tutti ne godano. (E4p37dem)

La prima parte di questa dimostrazione ci ricorda che lo sforzo di condividere con altri un bene che desideriamo per noi può realizzarsi anche senza l'intervento della ragione, per pura imitazione degli affetti. La seconda parte introduce una precisazione importante: nel caso della conoscenza *il bene è comune a tutti*. Ma la maggior parte dei beni su cui volgiamo il nostro affetto (siano essi beni materiali o soggetti umani) sono caratterizzati da *esclusività*, sono tali cioè che il possesso di essi da parte di uno, comporta necessariamente la perdita da parte dell'altro. Infatti E3p32 ci informa che se «immaginiamo che qualcuno goda di qualche cosa che uno solo può conquistare, noi ci sforzeremo di far sì che egli non la conquisti». Ma allora risulta evidente la conseguenza stabilita dallo scolio di E4p37:

> Chi per semplice affetto si adopera affinché gli altri amino ciò che egli ama e vivano secondo il suo sentimento agisce per impulso e perciò è odioso specialmente a coloro che trovano piacere in altre cose […]. Inoltre, poiché il bene supremo che gli uomini appetiscono per affetto è spesso tale che uno soltanto può esserne padrone, ne deriva che […] mentre trovano piacere raccontare le lodi della cosa che amano, temono di essere creduti.

La *natura esclusiva dei beni* e l'*incostanza degli affetti* costituiscono il motivo per il quale «in quanto gli uomini sono combattuti da affetti che sono passioni, *possono* essere contrari gli uni agli altri» (E4p34)[14]. Infatti in quanto *ameranno*

12 È rilevante notare che Spinoza offre una doppia dimostrazione sei volte nell'intera *Etica*.

13 «il bene che ciascuno che segue la virtù appetisce per sé, egli lo desidererà anche per altri uomini […]».

14 Si noti che Spinoza dice «possono» e non «devono». Diversamente, la proposizione speculare (E4p35) dice: «sempre e necessariamente».

lo stesso oggetto, *avranno un medesimo sentimento* e saranno quindi *concordi per natura*, ma in quanto *uno solo lo possiede*, solo lui sarà affetto da letizia e l'altro da tristezza e perciò saranno *contrari l'uno all'altro*:

> Ho detto che Paolo odia Pietro perché immagina che Pietro possieda ciò che è pure amato dallo stesso Paolo, e a prima vista sembra che da ciò segua che questi due, per il fatto che amano la medesima cosa e quindi si accordano per natura, siano di danno l'uno all'altro […]. Ma […] questi due uomini non sono molesti l'uno all'altro in quanto s'accordano per natura, cioè in quanto l'uno e l'altro amano la medesima cosa. (E4p34scho)

Quando allora essi saranno in disaccordo? Una prima occasione è naturalmente data dal fatto che Pietro ami una cosa che invece Paolo ha in odio. Un secondo caso, quello esaminato da questa proposizione è che «Pietro abbia l'idea di una cosa amata, attualmente da lui posseduta, e che Paolo, al contrario, abbia l'idea di una cosa amata, da lui perduta. Da ciò deriva che questi è affetto da Tristezza, e quegli invece da Letizia; e che pertanto sono contrari l'uno all'altro» (E4p34scho). Spinoza quindi non esclude che una forma di accordo di passione possa darsi, ma questo è di carattere profondamente instabile.

Di fronte a queste considerazioni si sarebbe forse tentati di concludere che in Spinoza si descrivano due forme di amicizia radicalmente opposte: l'una – l'amicizia vera – propria solo di coloro che vivono secondo la guida della ragione e l'altra – l'amicizia passionale – che si instaura invece tra coloro che vivono dominati dalle passioni. In questo modo, la differenza spinoziana andrebbe a ricalcare quella divisione classica, ed anche senecana, di un'amicizia vera e un'amicizia apparente, la prima propria del saggio, la seconda dello stolto, dell'uomo volgare[15]. Inoltre, entrambi sarebbero d'accordo sul fatto che è molto raro trovare un uomo che viva solo guidato da ragione e che, in ogni caso, la maggior parte degli esseri umani vivono sotto la guida delle passioni. Ma, come vedremo a breve, i punti d'accordo terminano proprio allorché dalla considerazione isolata del singolo, si passa a indagare il rapporto che gli individui hanno tra loro e cioè la vita in società.

4. La ragione del distacco

All'interno di una comunità gli uomini (per lo più) guidati dalla virtù e gli uomini (per lo più) guidati dalle passioni si troveranno necessariamen-

15 Ciò nonostante Spinoza e Seneca continuerebbero ad essere in disaccordo rispetto alla possibilità stessa dell'accordo passionale, possibile per il primo, inaccettabile per il secondo.

te a condividere uno spazio comune. Anche il saggio deve, infatti, vivere all'interno di una comunità; questo è un fatto su cui Spinoza e Seneca sono pienamente d'accordo, per quanto possano differire le ragioni per cui entrambi sono disposti ad ammetterlo[16].

Quando Spinoza afferma che gli uomini «barbari o civilizzati che siano, dappertutto instaurano comuni usanze e danno forma a un qualche tipo di civiltà» (Tp, 1.7) perché «a stento possono passare la propria vita in solitudine» (E4p35scho) e è loro «difficile sopravvivere e coltivare la mente senza aiuto reciproco» (Tp, 2.15 e 6.1)[17] concorda pienamente con Seneca per il quale anche il saggio «basta a se stesso per vivere felice, non per vivere. Per vivere ha bisogno di molte cose» (Ept. I, 9). Inoltre essi concordano anche sul fatto che il saggio che vive nella comunità dovrà porre estrema attenzione nell'individuare i soggetti a cui dare benefici, e nel selezionare il beneficio da donare (E4p70, E4cap18, Ept. II, 19 e DeBen. II, 18). Se il saggio – per quanto potrà – eviterà i benefici degli stolti ed altrettanto eviterà di assecondare i loro desideri, tuttavia, vivendo in società, si sforzerà anche di rispettarne i costumi (4p70cor., Ept. I, 5 e II, 14).

Ma Spinoza afferma anche che «l'uomo che vive sotto la guida della ragione sarà più libero nello stato, dove vive secondo il comune decreto che non nella solitudine, dove obbedisce a se stesso» (E4p73) e che, in generale, «sebbene gli uomini regolino tutto per lo più secondo il loro capriccio, dalla loro società comune seguono più vantaggi che danni. Quindi è meglio sopportare di buon animo le loro offese e dedicare il proprio zelo a quelle cose che contribuiscono ad apportare concordia e amicizia»

16 Un confronto proficuo potrebbe anche indagare quale sia la ragione primaria che spinge l'uomo a stringere legami di mutuo beneficio per Seneca e Spinoza. Sia lo stoicismo che Spinoza sembrano porre a fondamento primario dei legami sociali una caratteristica antropologica, ovverosia un medesimo *appetito*, che se massimamente attualizzato non distingue la ricerca del bene proprio da quello altrui. In questo senso per Spinoza il *conatus*, (lo sforzo di conservarsi nell'essere che consiste nella ricerca ciò che è a sé conforme e appropriato) può essere diretto secondo passione o secondo ragione. Solo nel secondo caso, l'uomo riconosce non esistere in natura altro che gli sia più conforme di un altro essere umano, e pertanto l'azione con cui si sforza di mantenersi nell'essere sarà contemporaneamente un'azione benefica per i suoi simili. Per quanto concerne lo stoicismo, il concetto di *oikeiôsis,* come principio che guida l'uomo alla ricerca di ciò che è a lui conforme, sembra essere molto vicino al *conatus* spinoziano. In primo luogo anche l'*oikeiôsis* prevede livelli diversi di attualizzazione. In secondo luogo, il concetto di *oikeiôsis* può essere compreso anche come sforzo di creare e preservare legami di mutuo beneficio con i propri simili. Tuttavia pur ammettendo una certa coincidenza tra la nozione di *conatus* e quella di *oikeiôsis* e che quest'ultima abbia una curvatura sociale, rimane tuttavia un'essenziale differenza tra i due pensieri. Su questi temi si vedano Weiss (2016), Miller (2015, 100-143).

17 In E4p35scho Spinoza aggiunge «*plerisque illa definitio, quod homo sit animal sociale, valde arriserit*» e analogamente in Tp 2.15 «*et si scholastici hac de causa, quod scilicet*

(E4p73). La differenza con Seneca non potrebbe essere più evidente; esattamente all'opposto le *Lettere* insistono spesso sull'utilità per Lucilio di ritirarsi finalmente dalle occupazioni e dalla vita pubblica per potersi dedicare allo studio e all'esercizio della virtù senza preoccupazioni (Ept. IV, 20 e VII, 68). Certamente Seneca non è un fautore del *láthe biôsas* e la sua biografia, oltre che le *Lettere* stesse (Ept. IV, 19 e VII, 68), ne sono un'evidente dimostrazione. Tuttavia, il dominio della politica viene sempre pensato come utile unicamente ad espletare i bisogni della vita o, al più, positivo per la sicurezza che reca a chi vive al suo interno (Ept. VIII, 73). In ultima misura, tuttavia, esso rimane un bene *indifferente*, al più *preferibile*, rispetto alla possibilità di perfezionamento spirituale. In questo senso, possiamo affermare che una delle maggiori differenze tra lo stoicismo e Spinoza risiede proprio nel valore da attribuire alla dimensione politica[18] e la dimensione dell'amicizia, in questo senso, costituisce un campo di indagine privilegiato.

Se è infatti vero che anche per Spinoza vera amicizia, vero accordo, non può che stabilirsi tra uomini guidati da ragione, nell'affermare che anche il saggio è più libero nello stato che nella solitudine, Spinoza indica che la dimensione politica è imprescindibile, non solo al compimento delle necessità materiali della vita, ma anche al conseguimento della libertà, quindi della virtù. Infatti, a proposito di E4p73, si devono notare due elementi.

---

homines in statu naturali vix sui juris esse, velint hominem animal sociale dicere, nihil habeo, quod ipsi contradicam». L'unica ragione, sembra qui argomentare Spinoza, per la quale si possa nominare l'uomo come *animal sociale*, risiede nella necessità di una comunità minimale che consenta la soddisfazione dei bisogni vitali. La socialità intrinseca dell'uomo è dunque ridotta a questo stadio minimo da cui poi si diparte la possibilità che essi siano *veramente socievoli*, cioè vivano concordemente gli uni con gli altri, oppure che essi siano in conflitto, cioè vivano cercando di opprimersi a vicenda. L'unica concessione alla dottrina aristotelico-tomistica dell'uomo come *animal sociale* risiede dunque nell'impossibilità della sopravvivenza solitaria. La conseguenza politica di una tale presa di posizione è che qualunque dottrina dello Stato (giusto) come armonico dispiegamento naturale di un altrettanto naturale istinto di socievolezza è negata *a priori* e con essa la possibilità teoretica di un passaggio senza soluzione di continuità tra l'affettività umana e la formazione dello Stato. A proposito della destrutturazione della politica tomistica in Spinoza si veda Matheron (2011).

18 Per lo stoicismo in generale il dominio della politica rientri tra i cosiddetti *indifferenti preferibili*, cioè quei beni che – di per sé indifferenti alla felicità (cioè al raggiungimento della piena virtù) – possono comunque arrecare ad essa un certo sostegno. L'impegno politico è quindi giustificato ed anche promosso dalla dottrina stoica, ma unicamente per assolvere il meglio possibile all'organizzazione e gestione di una società che esiste per natura ed è necessaria all'assolvimento dei bisogni vitali. Inoltre, essendo l'uomo un animale per natura sociale, ed essendo razionale ciò che è in accordo con la natura, anche la politica sarà un dominio del *logos*. Ciò nonostante, il conseguimento (e il mantenimento) della virtù rimane indipendente dalla partecipazione politica ed anzi, questa si può con-

Curiosamente, lo scolio seguente recita: «queste cose e le altre simili che abbiamo mostrato riguardo alla vera libertà dell'uomo si riferiscono alla Fortezza, cioè alla Fermezza d'animo e alla Generosità»; la generosità – che ricordiamo essere ciò che ci spinge a creare legami di amicizia – si trova qui connessa proprio con la dimensione politica dell'agire. In questo senso l'amicizia deve essere considerata come una categoria «anfibia» (Toto 2012), che se da un lato può descrivere il rapporto di coloro che hanno già intrapreso la strada della virtù, dall'altro rimanda al dominio della politica per la sua effettiva possibilità di realizzazione. Inoltre la dimostrazione di E4p73 fa espressamente riferimento allo scolio di E4p37 dove si dice che «affinché gli uomini possano vivere *concordi* ed essere di aiuto gli uni agli altri è necessario che rinuncino al loro diritto naturale e si assicurino vicendevolmente di non fare alcunché che possa riuscire di danno agli altri» e che potranno «avere fiducia gli uni negli altri (*fidem invicem habere*)» se si formerà uno Stato che abbia il potere di «prescrivere una regola comune di vita». In questo caso la possibilità stessa di vivere secondo ragione e quindi formare legami di vera amicizia sembra subordinata alla possibilità primaria che gli uomini possano avere gli uni negli altri un grado minimo di accordo e fiducia[19]. D'altro canto se è vero che gli uomini per lo più agiscono secondo il proprio capriccio, «dalla società comune derivano molti più benefici (*commoda*) che danni» (E4p35scho). Pertanto è meglio «sopportare con animo fermo (*aequo animo ferre*) le loro ingiurie e fare tutto ciò che serve a instaurare l'amicizia e la concordia» (4cap14). In questo senso per tutti gli uomini, che vivano sotto la guida della ragione o spinti dalle passioni «è soprattutto utile unire a sé gli altri in rapporti di

figurare come dovere solo qualora la perfezione spirituale sia stata raggiunta (cfr. Colish 1990, 39). D'altro canto, avendo ricondotto le passioni sotto il controllo della ragione, il saggio sarà sia un ottimo cittadino che un ottimo governante, dal momento che la sua conoscenza del *logos* farà sì che egli agisca sempre in favore degli altri uomini. Pertanto in quanto cittadino crea saldi legami di amicizia e, in quanto governante, ha sempre di mira l'utilità comune. In questo senso sarebbe opportuno analizzare il rapporto tra Spinoza e il neo-stoicismo politico per misurare l'entità dell'apporto della ricezione dello stoicismo rispetto a tali questioni. Si potrebbe inoltre identificare in esso il bersaglio polemico di Spinoza, più che nello stoicismo in quanto tale.

19 Il problema della *fides* nell'amicizia si può dunque collegare collegato alla questione politica del rispetto dei patti. Se nello stato di natura ciascuno può fare tutto ciò che reputa essere di suo vantaggio, la fede nel patto è stabilita unicamente a livello del diritto ed è necessaria affinché gli uomini vivano in società. D'altro canto l'impegno a rispettare i patti rimane tale unicamente finché dura l'utilità che da quel patto deriva. Da ciò si deduce la necessità di istituire premi e minacce che inducano i cittadini o a temere o ad amare lo stato, di modo che essi vedano nella trasgressione del patto un male maggiore rispetto al beneficio che ottengono preservandolo. Ttp (G192-194) e nel Tp (2.12).

familiarità (*consuetudines jungere*[20]) e stringere tra loro legami (*seseque iis vinculis adstringere*) con i quali meglio possano divenire tutti una sola cosa (*aptius de se omnibus unum efficiant*) ed in generale fare tutto ciò che serve a consolidare le amicizie (*firmandiis amicitiis*)» (4cap.12).

Da questi passaggi risulta evidente come il dominio dell'amicizia costituisce un ponte, un vincolo esso stesso, che mette in relazione sfere diverse, ma non opposte, secondo due punti di vista. Da un primo punto di vista, essa è il *trait d'union* tra la dimensione personale del rapporto tra i singoli individui e la loro vita in società. Infatti, l'amicizia si trova qui accompagnata dalla nozione di *concordia* e di *consuetudo*; sebbene Spinoza non le identifichi l'una con l'altra, pensa che siano concetti almeno analoghi. Da un secondo punto di vista l'amicizia si situa al confine tra due sfere, quella della ragione e della passione, che contribuisce a mettere in rapporto, conservando la loro diversità, senza ridurla a un'opposizione. Infatti, il concetto di *amicizia vera* come espresso nelle lettere e in alcuni luoghi dell'*Etica* vede la sua autosufficienza ridimensionata da questi passaggi; se la vera amicizia presuppone una vita secondo ragione e questa non si può attingere al di fuori della vita in comunità, allora la sua realizzazione sarà subordinata all'istituzione di legami sociali che saranno necessariamente – almeno in prima istanza – di natura passionale.

Rispetto a questo punto, Spinoza e Seneca assumono posizioni molto diverse. Per quest'ultimo, la dimensione politica è indifferente all'acquisizione della virtù e quindi dell'amicizia vera. In ultima istanza ciò è dovuto al fatto che, anche qualora la polarità tra l'amicizia per l'utile e l'amicizia per l'onesto non fosse del tutto irriducibile, non sarebbe comunque possibile individuare un passaggio dall'una all'altra che non presenti forti cesure.

La mancanza di una polarità in Spinoza tra amicizia volgare e amicizia vera non sarebbe dunque da ritrovarsi tanto nel rifiuto teoretico della distinzione tra utile e virtuoso; infatti Spinoza riconosce – come Seneca – una *differenza* reale tra una vera virtù/utilità e una falsa virtù/utilità[21], tanto che – come abbiamo visto – le descrizioni del saggio e dell'amico sono in larga parte concordanti. Ciò che Spinoza non riconosce è un'*opposizione necessaria* tra questi due momenti; come alla vita secondo ragione non si accede

20 Scelgo di tradurre «*consuetudines jungere*» con «rapporti di familiarità». Se diversamente si traducesse con «amicizie», come pure sarebbe lecito, non si capirebbe il senso della frase. Infatti Spinoza sembra riconoscere una priorità temporale e causale all'unione tramite *consuetudines* e *vincula* rispetto al consolidamento delle amicizie. Traducendo ugualmente i due lemmi il nesso di consequenzialità andrebbe perduto. Inoltre si consideri 4cap.26 dove con «*nobis amicitia aut aliquo genere consuetudinis jungere possumus*» Spinoza distingue i due concetti.

21 Si veda, ad esempio, Ttp G192.

perché reprimiamo le nostre passioni, così alla vera amicizia non si giunge in solitudine, rifiutando quel *minimo di accordo* che la dimensione politica garantisce. Esso è anzitutto necessario a coloro che sono (per lo più) «*affectibus obnoxios*» e a coloro che (per lo più) «*ex ductu rationis vivunt*», perché entrambi sono costretti dalle necessità materiali della vita a istituire rapporti sociali e, se questi di svolgono in modo non eccessivamente conflittuale, evidentemente, il successo dell'impresa sarà maggiormente garantito. In secondo luogo esso è essenziale a coloro che sono (per lo più) guidati dalle passioni perché non si opprimano costantemente a vicenda e possano così intrattenere rapporti sociali garantiti da un minimo quoziente di *sicurezza* e *fiducia*. Ma esso sarà necessario anche al saggio proprio perché egli è *per lo più* saggio, ma, come tutti gli altri uomini, è una parte della natura e in quanto tale necessariamente sottoposto alle passioni.

5. La concordia

Nel corso di questa analisi abbiamo visto che l'amicizia sembra potersi prestare sia alla definizione di un accordo – per natura – passionale, sia a quella, maggiormente presente nella lettera del testo, di un accordo – per natura – razionale. Abbiamo anche argomentato che se la dimensione affettiva è sempre operante nell'essere umano, i riferimenti di Spinoza al tema dell'amicizia indicano proprio che essa costituisce una categoria anfibia, tra passione e ragione da un lato, e tra individuo e società dall'altro. In questo senso, i rimandi al dominio della politica e dello stato, che troviamo nei luoghi dove si parla dell'amicizia, ci hanno indotto a ipotizzare che essa sia una nozione collegata a quella di *concordia*.

Se consideriamo infatti il *Trattato Politico* – dove Spinoza maggiormente si sofferma ad indagare la natura dell'apparato statale – notiamo subito che la nozione di amicizia tende a scomparire quasi del tutto, benché uno dei suoi oggetti sia, naturalmente, in che modo gli uomini, spesso in conflitto, stabiliscano rapporti di accordo e *fides* tra loro. Possiamo dunque pensare che essa non sia assente, ma sia piuttosto sostituita da un concetto analogo, quello di *concordia*. L'amicizia vera, cui la somma di riferimenti sembrano per la maggioranza alludere – quella descritta nella prima sezione, dunque – non avrebbe spazio nel *Trattato politico* per una ragione fondamentale: essa rappresenta una conquista, un punto d'arrivo, che gli uomini raggiungono una volta intrapreso il percorso che li conduce a vivere *ex ductu rationis*; se l'obiettivo programmatico del *Trattato* è di descrivere gli uomini per

come sono e non per come vorremmo che fossero, risulta evidente che un qualunque accenno all'amicizia (razionale) sarebbe fuori contesto.

Ciò che vorrei suggerire è che la nozione di *concordia* rappresenti il risultato di quella «regola comune di vita» che stabilizza l'amore che gli esseri umani provano l'uno per l'altro. Eliminando l'esclusività del bene e l'aleatorietà degli affetti, essa consisterebbe nella possibilità per gli uomini di avere quella minima fiducia reciproca che dispone – eventualmente – alla creazione delle amicizie (razionali). In questo senso, essa non si configura come un accordo di tipo interamente *razionale* e *naturale*. Diversamente, la nozione di *concordia* si riferisce a un accordo *positivo*: essa è cioè un concetto che trova il suo spazio all'interno dello Stato. Inoltre, si tratta di una forma di accordo prevalentemente passionale, e tuttavia fondato su quegli affetti – come la *gloria* e la *vergogna* – che non sono *di per sé*, contrari alla ragione. Dal momento che «ciascuno desidera che gli altri vivano secondo il loro sentire (*unumquemque appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant*)» (E3p31scho) la necessità della formazione di uno Stato è motivata proprio dalla possibilità che la conflittualità latente delle relazioni umane sfoci in dominazione; infatti, «poiché tutti ugualmente desiderano essere i primi, sono in conflitto l'uno con l'altro (*in contentiones venient*) e per quanto possono cercano di opprimersi a vicenda» (Tp 1.5). D'altro canto, estirpare gli affetti propri della natura umana non è né possibile né, tantomeno, sarebbe auspicabile. L'obiettivo dello Stato è dunque non tanto rimuovere gli affetti negativi, ma limitarne le conseguenze distruttive. Abbiamo visto che nel caso dell'amicizia, tali conseguenze erano provocate da due ragioni principali: l'aleatorietà dei sentimenti e il carattere esclusivo dei beni desiderati. È dunque possibile per lo Stato, rimuovere, almeno parzialmente e *pro tempore*[22], questi due elementi?

Una prima soluzione dovrebbe coinvolgere la limitazione delle conseguenze negative della *variabilità degli affetti*. E Spinoza sembra pensare che una tale possibilità sia reale; infatti «nello stato civile tutti temono la stessa cosa e c'è un'unica fonte di sicurezza e medesima regola di vita (*vivendi ratio*)» (Tp 3.3). La comune regola di vita, pensata per stabilizzare la vita affettiva dei cittadini, non può però essere stabilita indipendentemente né dalle passioni da cui gli esseri umani sono governati né dalla loro natura né – in generale – da quelle *consuetudini* affettive e materiali che sono soliti avere. Una regola comune di vita efficace deve dunque tenere conto di questi tre elementi. In particolare, gli uomini sono più inclini ad obbedire se pensano di farlo «spontaneamente» (Tp 10.7), cioè non perché temono

22 È evidente che, nel caso di uomini che hanno accesso al secondo genere di conoscenza e possono quindi intrattenere relazioni amichevoli, non ci sarebbe bisogno di *leggi*

il castigo, ma perché amano lo Stato. Inoltre essi «desiderano di piacere agli altri» (E3p29), infatti è «la gloria […] ciò verso cui siamo tutti principalmente attratti» (Tp 6.6 e 7.10). Ora, l'individuazione di un comune oggetto di gloria e l'istituzionalizzazione delle pratiche lecite per acquisirla sembrano essere uno strumento essenziale per indurre comportamenti almeno *indirettamente* socievoli. L'individuazione degli oggetti che *comunemente* sono considerati lodevoli non è, d'altro canto, così complessa: sembra che ciò che gli uomini stimano maggiormente degno di lode sia, soprattutto, l'occupazione dei pubblici uffici[23]. L'oggetto principale su cui quindi si cercherà di indirizzare il desiderio di gloria dei cittadini saranno soprattutto gli *honores*. La regolamentazione dei sentimenti in funzione dell'oggetto di lode garantisce allora che tutti i cittadini abbiano la certezza che, compiendo una certa azione o desiderando un certo oggetto, saranno lodati, riceveranno dei premi e potranno pertanto gloriarsi.

Ma, abbiamo visto, che se anche tutti amano la medesima cosa, ma «uno solo può conquistarla», inevitabilmente si giunge al conflitto aperto. Concretamente, infatti, lo Stato governa i propri sudditi mantenendo costantemente attuale la speranza di ricevere un beneficio, ovvero, attraverso la distribuzione dei premi (Tp 3.8). È quindi possibile eliminare quella ragione di conflitto che abbiamo visto consistere nella *natura esclusiva* del bene desiderato? Spinoza sembra dare una risposta positiva anche a questa domanda: gli onori devono poter essere ambiti da tutti.

Nella monarchia, questa possibilità di accesso viene garantita dalla creazione del Consiglio. Dice infatti Spinoza che «nessun incitamento alla virtù può essere più grande della comune speranza di attingere a questo altissimo onore» (Tp 6.6) e che «se dunque teniamo conto […] dell'alto numero di membri che vengono eletti ogni anno nel consiglio, vedremo che è quasi impossibile che ci sia qualcuno fra coloro che portano le armi, che non abbia buone speranza di essere innalzato a tale dignità» (Tp 7.10), e aggiunge «la gloria è ciò verso cui siamo tutti principalmente attratti» (Tp 7.6 e 7.10). Nell'aristocrazia il discorso si svolge in modo analogo. L'aristocrazia è infatti definita come quella forma di governo in cui il som-

che impongano un comportamento tale da promuoverle.

23 Quando Spinoza nel *Trattato Politico* parla di «*gloria*» e di «*honores*» si riferisce principalmente al desiderio di ottenere le cariche. Tuttavia, anche le ricchezze e il valore militare sono ritenuti comunemente oggetti di lode. L'insistenza di Spinoza sul ruolo del commercio e sulla proprietà fondiaria da un lato e sulla struttura dell'esercito dall'altro, rivela che lo Stato, in generale, ha il compito di rendere compatibili i desideri materiali. Si noti anche che la conquista della gloria tramite i successi in guerra o l'occupazione dei pubblici uffici è una tematica classica la cui fortuna in età moderna è considerevole. In questo senso si veda solo a titolo esemplificativo Cicerone, *De Officis*, 74-81.

mo diritto è detenuto dai cittadini che sono stati *eletti*, ed esso è tale che «se anche tutto il popolo venisse ammesso nel numero dei patrizi – purché quel diritto non fosse ereditario né si trasmettesse ad altri per qualche legge comune – lo stato rimarrebbe pur sempre aristocratico, dal momento che nessuno verrebbe ammesso tra i patrizi se non espressamente per elezione» (Tp 8.1). Anche questo stato, perché possa essere concorde – quindi stabile – deve mantenere aperta la possibilità di accesso alle cariche. Infatti tre sono i pericoli da evitare con massima cura. Il primo (cfr. Tp 8.14) consiste nel fatto che il titolo di patrizio divenga, in qualche modo, ereditario; una tale circostanza impedirebbe infatti ad alcune famiglie o gruppi sociali, per legge, l'accesso alle cariche pubbliche mentre ne concederebbe ad altri il monopolio. In secondo luogo, si dovrà porre attenzione a non diminuire il numero dei patrizi e, in generale, far sì che questi aumentino proporzionalmente alla crescita della popolazione (Tp 8.13). In terzo luogo costituisce un reale pericolo mantenere esclusi dall'accesso alle cariche gli stranieri, i quali «a poco a poco assimilano i costumi di quella gente [del paese "ospitante"], sinché infine non sono riconoscibili per alcuna differenza se non per quella di non aver diritto di accesso alle cariche» (Tp 8.12). La garanzia di accesso agli onori elimina quindi la percezione da parte dei cittadini che si tratti di un bene esclusivo, garantendo così un accordo tra essi stabile e duraturo nel tempo[24].

Tale accordo, credo, è esemplificato dalla nozione di *concordia*, per come si configura nel *Trattato Politico*; un accordo positivo, che si determina nello Stato a partire dalla codificazione delle leggi e la formazione di istituzioni che indirizzano e regolano ciò che vi è di *comune* nelle passioni umane. In qualche modo potremmo dire che il *quid* positivo che c'era nell'amicizia passionale viene valorizzato e istituzionalizzato, eliminando – il più possibile – la controparte negativa[25].

La *concordia,* infatti, viene definita come un'«unione degli animi (*animorum unione*)» che fa sì che la moltitudine si possa pensare come «quasi una sola mente (*una veluti mens*)» e condursi secondo «una ragione comune (*ex communi sententia*). La pace, ossia la *concordia*, non può darsi senza l'*obsequium*, cioè la «volontà costante (*constans voluntas*)» di fare o non fare ciò che per «comune decisione (*ex communi decreto*)» deve essere fatto (Tp 6.4). La *concordia* è quell'insieme di *vincula* (positivi) e si *consuetudines*

24 A proposito di questa necessità si veda anche Tp 10.8 dove Spinoza mette in guardia rispetto all'attribuzione di onori «eccezionali (*singulares*)».

25 L'amicizia passionale è dunque positiva in due sensi: essa non è pura mancanza o apparenza di virtù, ma una forma – al limite – incompleta di essa (Toto 2012). Quindi essa è positiva anche nel senso comunemente inteso, poiché in quanto sentimento di amore reciproco per quanto imperfetto è uno stadio essenziale della socialità umana.

(naturali *e* positive) che sono necessari per far sì che gli uomini «formino più facilmente, tutti insieme, un'unità (*aptius de se omnibus unum efficiant*)» (E4cap12 e E4cap26).

Si tratta quindi di un accordo *passionale* (non razionale) che si determina *positivamente* (non naturalmente), ma che riflette una stabilizzazione affettiva, grazie alla valorizzazione, da parte dello Stato, del sentimento di gloria, indirizzato verso gli *onori,* e grazie alla garanzia istituzionale di poter partecipare alle cariche[26].

In questo senso, essa costituisce una sorta di termine medio tra l'amicizia passionale (*naturale* ma *incostante*) e l'amicizia razionale (*naturale* e *costante*) ed apre la possibilità – per tutti – di una transizione dalla prima alla seconda. Vivere *concordemente* è utile, per ovvie ragioni, agli uomini «dominati dagli affetti» ma è altrettanto utile all'uomo libero. In primo luogo perché, in quanto parte della natura, sarà comunque sottoposto alle passioni. In secondo luogo perché anch'egli troverà così la possibilità di stringere nuove amicizie ed ampliare il proprio contesto d'azione[27]. In fondo, nemmeno il filosofo, ammette Spinoza, è del tutto immune al desiderio di gloria (E3defaff44).

6. Conclusioni

Nel corso di questo lavoro abbiamo visto come in Spinoza si possano trovare due diverse forme dell'amicizia. Una prima forma corrisponde ad un rapporto tra uomini virtuosi che si giovano a vicenda attraverso la condivisione di un bene – la conoscenza – stabile e comune a tutti. Questa forma di amicizia è affine al pensiero stoico come è espresso, in particolare, da Seneca. Una seconda forma consiste invece in un accordo passionale, generato dalla semplice imitazione degli affetti. In questo caso gli uomini possono recarsi benefici come perdite, il rapporto che intrattengono sarà

26 Si noti inoltre che la speranza di accesso ai pubblici uffici coincide con la possibilità – per tutti – di diventare attori del processo decisionale che porta alla codificazione delle norme, del giusto e dell'ingiusto, del lodevole e del biasimevole.

27 In questa direzione sembra andare anche il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*: «parlare al livello della gente comune e fare tutte quelle azioni che non apportano nessun impedimento al raggiungimento del nostro scopo. Infatti, possiamo ottenere dalla gente comune non pochi vantaggi solo che concediamo alla sua intelligenza cioè che è possibile concedere. Inoltre in questo modo porgerà orecchie propense ad ascoltare la verità» (§17). L'uomo libero dunque, non solo ha bisogno per vivere di altri uomini, ma ne ricercherà la compagnia e potrà anche – senza necessariamente ridurre la propria libertà – adattarsi al livello a quello del suo interlocutore, con una funzione educativa. La natura di un tale legame sarebbe passionale, ma sarebbe funzione della transizione.

perciò instabile e spesso focalizzato su beni non condivisibili, il cui possesso da parte degli uni implica la perdita da parte degli altri. Se un tale accordo non potrebbe in nessun modo configurarsi all'interno del pensiero senecano – e qui troviamo una prima differenza tra le due concezioni –, tuttavia sia Seneca che Spinoza ammettono che gli uomini, saggi o stolti che siano, hanno bisogno di vivere all'interno di una società. Ma se Seneca considera la società come qualcosa di necessario unicamente alla vita, ma non alla *buona vita* e quindi tra le relazioni di amicizia volgare e virtuosa si dà una cesura, Spinoza ritiene invece che la politica possa costituire un viatico per la virtù, quindi per l'amicizia. Chiarita l'importanza attribuita da Spinoza allo Stato, abbiamo quindi argomentato che una nozione come quella di amicizia non scompaia completamente dai *Trattati*, ma sia piuttosto sostituita da quella di *concordia*. L'analisi del *Trattato Politico* ci ha condotto a pensare alla concordia come a un accordo passionale, ma stabile e fondato sulla speranza di accedere agli onori, beni che da esclusivi sono resi, per legge, se non comuni almeno condivisibili. La differenza che, in ultima analisi, separa Spinoza da Seneca è da individuarsi nel valore che entrambi attribuiscono alla politica. Se per Spinoza essa è necessaria sia al "saggio" che allo "stolto" per vivere bene, per Seneca essa costituisce un mero *preferibile*, ma sostanzialmente *indifferente*, alla felicità e alla formazione di legami di amicizia.

L'analisi dei concetti di *amicizia* e *concordia* come si delineano in Spinoza consente dunque di trarre una conclusione rispetto al rapporto complesso che lega il suo pensiero al pensiero di Seneca. Entrambi gli autori concordano nel considerare l'amicizia un fine, sicché l'amicizia perfetta spinoziana condivide lo stesso carattere di auspicabilità di quella senecana. Ma i due pensieri divergono rispetto alla modalità con cui questo fine può essere raggiunto: nella solitudine della riflessione e nel costante esercizio della ragione per dominare le passioni in Seneca, nell'istituzione di uno Stato e di una comunità che possa garantire i mezzi necessari all'acquisizione della ragione in Spinoza.

Tavola delle abbreviazioni

– Spinoza
E = Etica
def = definizione
p = proposizione
cor. = corollario

scho. = scolio
defaff = definizioni degli affetti
cap = capitolo
dem = dimostrazione
Tp = Trattato Politico
Ttp = Trattato Teologico-Politico

– Seneca
Ept = Lettere a Lucilio
DeBen = Sui Benefici

Bibliografia

AA.VV. (2005), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Rowe, C. and Shoefield, M. (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.

Akkerman, F. (1980), *Studies in the posthumous works of Spinoza. On style, earliest translation and reception, earliest and modern edition of some texts*, Groningen: Krips Repro Meppel.

Brunt, P.A. (1965), *'Amicitia' in the Late Roman Republic*, «The Cambridge Classical Journal», 11: 1-20.

Colish, M. (1990), *The Stoic tradition from antiquity to the early middle ages*, Leiden : E.J. Brill.

DeBrabander, F. (2007), *Spinoza and the Stoics. Power, Politics and the Passions*, London: Continuum International Publishing Group.

Descartes, R. (1650), *Passiones Animae, per Renatum Des Cartes: Gallice ab ipso conscriptae, nunc autem in exterorum gratiam Latina civitate donatae ab H.D.M. I.V.L.*, «Renati Des-Cartes opera philosophica», vol. 3, Amstelodami apud L. Elzevirium.

Gagliardi, P. (1991), *Un legame per vivere. Sul concetto di* amicitia *nelle Lettere di Seneca*, Galatina: Congedo Editore.

Hellegouarc'h, J. (1963), *Le Vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Lille, XI.

Konstan, D. (1997), *Friendship in the classical world*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kristeller, P.O. (1984), *Stoic and neoplatonic sources of Spinoza's Ethics*, «History of European Ideas», 5, 1: 1-15.

Lagrée, J. (1997), Spinoza et le vocabulaire stoïcien dans le «Tractatus theologico-politicus», in Totaro, P. (a cura di), «Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale», Firenze: Olschki, 91-105.

Lewis, C.T. and Short, C. (1879), *A latin dictionary*, Oxford: Oxford Clarendon Press.

Long, A.A. (1974), *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, London and New York: Gerald Duckworth and Charles Scribner's Sons.

Long, A.A. (2003), *Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius and Butler*, J. Miller and B. Inwood, «Hellenistic and Early Modern Philosophy», Cambridge: Cambridge University Press.

Long, A.A. and Sedley, D. N. (1987), *The Hellenistic Philosophers,* Cambridge: Cambridge University Press.

Matheron, A. (1999), *Le moment stoïcien del l'Ethique de Spinoza*, in P.-F. Moreau (éd.), «Le Stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique», vol. I, Paris: Éditions Albin Michel, 302-316.

Matheron, A. (2011) [1977], *Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: Machiavélisme et utopie*, «Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique», Lyon: ENS Éditions, 81-111.

Miller, J. (2015), *Spinoza and the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Miller, J. and Inwood, B. (2003), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Proietti, O. (2006), «*Agnostos Theos*», Il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676), Macerata: Quodlibet.

Seneca, L.A. (1900) [1905-1914], *De Beneficiis*, «Operae quae supersunt» Hosius, C. (a cura di.), Lipsia: Teubner.

Seneca, L.A. (1965), *Epistulae*, Reynolds, R.D. (ed.), Oxford: Oxford Classical Texts.

Spinoza, B. (1925), *Opera* (im auftrag der Heidelberger akademie der wissenschaften herausgegeben), Gebhardt, C. (hrsg.), Heidelberg: C. Winter.

Thesaurus Linguae Latinae (TLL) Online. (2009). Berlin, Boston: De Gruyter, https://www-degruyter-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/view/db/tll, [consultato il 18/09/2017].

Toto, F. (2012), *Amicizia, gelosia e gratitudine nell'Etica di B. Spinoza*, «Consecutio Temporum. Rivista critica della postmodernità», 4: 270-288.

Weiss, R. (2016), *Stoic Utopia: The Use of Friendship in Creating the Ideal Society*. «Apeiron», 49, 2 : 193-228.

Leibniz: note sull'amicizia

Mariannina Failla

Abstract: The article aims to describe the several meanings of friendship by Leibniz; starting from the convinction that the person is the root of friendship, Leibniz distinguishes between person and "brutus" while laying the foundations for an interesting philosophy of mind. Cognition (vision of universal), will and memory continuously interact in that frame. Friendship also leads to a specific political vision of civil society, based on relations of reciprocity (legal category of equity). The legal meaning and moral aspects of friendship emerge from the analysis of the three types of law: private law, public law and universal law. The universal law expresses the charity/benevolence (also friendship and love) of the wise man, considered by Leibniz human mirror of divine wisdom. Thus the friendship unites the natural law to the teological horizon of divine perfection.

Keywords: friendship, love, harmony, joy, desire, equity, divine wisdom.

1. Premessa

Ne *La Giustizia come carità del saggio* (Hannover 1677-1678), Leibniz sostiene che la carità è l'*habitus* di amare tutti, un'universale benevolenza che si lascia graduare in base alle attitudini virtuose di chi la riceve[1]. La carità, come del resto la giustizia, non è un atto, ossia il culmine di una singola azione, bensì una forte inclinazione dell'animo che si può ricevere per dono naturale, per grazia divina o acquisire per assiduo esercizio. A questo punto Leibniz equipara la benevolenza all'amicizia affermando che l'amore, considerato espressione di benevolenza, corrisponde a ciò che gli Scolastici definiscono *amore d'amicizia*. Compito di queste note è indicare le implicazioni coscienziali, politiche, etico-giuridiche e lo sfondo metafisico-teologico del connubio fra amore e amicizia.

Università degli studi Roma Tre (mariannina.failla@uniroma3.it)

1 In questa precisazione sedimentano alcune importanti riflessioni sul carattere estensivo e intensivo dell'armonia che Leibniz lega all'amore di benevolenza. Amare tutti implica il sacrificio degli interessi particolari in vista del bene comune: precisamente questo insegna il carattere estensivo dell'armonia, mentre quello intensivo aiuta a distinguere fra amore potenziale (presumibile anche per il peggiore degli uomini) e amore in atto in una situazione data. Quest'ultimo deve tener conto dei meriti dell'altro, ossia del grado di perfezione nella coltivazione della virtù. Cfr. Leibniz (2003b, 305; trad. it, 1951, 99).

Procederei per gradi; legando l'amicizia all'amore Leibniz distingue preliminarmente fra amore e *appetitus*:

> *Amiamo* colui della cui felicità prendiamo piacere, il desiderio di unire a sé la cosa non è amore: *liebe, das man vor Liebe fressen möchte*, amare sì da voler divorare, come volgarmente si dice che amiamo i cibi di cui siamo ghiotti – questo non è amore. Altrimenti si dovrebbe dire anche che il lupo ama l'agnello. Pertanto l'amore sessuale è tutt'altro che amore vero. A parte ciò, molte celebri dimostrazioni, di grande importanza in teologia e in morale, possono dedursi da questa definizione dell'amore. (Leibniz 2003b, 307; trad. it. 1951, 100)

Insieme con altri passaggi presenti nel frammento coevo sulla vera pietà (1677-1678) – nel quale si continua a porre l'accento sul rapporto fra amore e benevolenza presente negli scritti sul diritto naturale[2] – la distinzione netta fra bramosia di possesso (*das man vor Liebe fressen möchte*) e amore (il piacere per la felicità dell'altro) può riecheggiare la concezione platonico-rinascimentale dell'amore e direi anche il suo legame con la bellezza e la giustizia divine – come in definitiva leggiamo ne *El libro dell'amore* di Marsilio Ficino[3]. Commentando il *Simposio* di Platone anche Ficino,

2 Leibniz (1948; trad. it. 2003a, 95-105).

3 In M. Ficino, ossia nella fusione mirabile di platonismo agostiniano e neoplatonismo, l'amore divino ha a che vedere con la donazione di forme, relazioni e perfezioni misurate e giuste, dunque con l'armonia e la giustizia. Il legame fra bellezza, armonia, perfezione e giustizia, molto caro a Leibniz, è rinvenibile in Ficino fin dalla sua analisi dei sei attributi di Dio. Iddio è bontà, bellezza e giustizia, principio, mezzo, fine. La bontà, la bellezza e la giustizia sono i primi attributi che Ficino analizza, e costituiscono il primo tema del divino, quello della cristianità, gli altri tre attributi sono mutuati dalla tradizione orfica e sono messi in relazione con gli attributi cristiani di Dio. La separazione iniziale dei sei attributi in coppie di tre e poi il collegamento della seconda triade con la prima, grazie a un Inno orfico, testimoniano la costante preoccupazione di Ficino di unire la tradizione pagana con quella cristiana. Dio crea tutte le cose (esprime dunque la sua bontà) per rapirle a sé in virtù della sua bellezza e avendole attratte non solo provoca diletto (la gioia duratura leibniziana, ossia la felicità) ma dà loro perfezione, ossia dà loro le forme che si meritano distribuendo perfezione secondo giustizia. Se questa è, in sintesi, l'analisi del primo tema, il secondo – quello legato agli attributi di principio, mezzo e fine – non esprime altro che la modalità pagana di concepire la bellezza e la giustizia divine. Questo in fondo cantò Orfeo – scrive Ficino – quando disse che Giove è principio, mezzo e fine dell'universo. Perciò l'essere principio di Giove diviene l'essere principio di bontà nel Dio cristiano, l'essere mezzo di Giove è espresso dalla bellezza nel Dio cristiano e l'essere fine è dato dalla giustizia, ossia dalla capacità divina di assegnare perfezione a tutte le cose secondo misura e proporzione. La bellezza è mezzo perché una volta che Dio produce per e con bontà tutte le cose le attrae a se stesso per conferire loro perfezione. La bellezza è dunque lo strumento attrattivo che Dio rivolge al mondo per esercitare giustizia. Cfr. Ficino (1987, 15-25). Come non rinvenire nella triangolazione armonica di Bontà, Bellezza e Giustizia una fonte importante delle riflessioni leibniziane sull'armonia, sulla bontà e sulla giustizia divine che avranno un ruolo anche nell'elaborazione del concetto di amicizia?

inoltre, distingue fra la Venere celeste e la giovane Venere volgare, il desiderio della carne[4]. L'attenzione rivolta al desiderio annichilente da parte del giovane Leibniz è tuttavia dovuta al fatto che l'*appetitus*, assimilabile all'assoluta passività della materia, al non essere[5], si profila come un concetto di frontiera che stabilisce il limite fra il non-umano o il pre-umano (il bruto) e l'umano (la persona). La persona è chiunque abbia una volontà, cioè pensieri, affetti, piacere e dolore. Con questa frase secca e lapidaria Leibniz apre almeno due ambiti di riflessione: il primo consente di specificare meglio la differenza fra persone e bruti, ossia fra chi possiede e chi non possiede volontà e cognizione, fra chi partecipa e chi non partecipa al dolore e al piacere.

Il secondo ambito concerne l'articolazione della volontà come dinamica pratico-cognitiva, basata sull'affettività e sulla memoria. L'analisi della persona, l'unica capace di amicizia, offre così gli elementi per un'interessante filosofia della mente nella quale sentimento, memoria, cognizione e volontà sono strettamente connessi.

---

4 Mi sembra opportuno specificare il modo in cui Ficino elabora la descrizione di Pausania dei due Amori e delle due dèe. I Platonici – dice Ficino – chiamano la mente angelica con più nomi: Saturno, Giove, Venere e similmente chiamiamo l'anima del mondo Saturno, Giove e Venere. Ma mentre nella mente angelica si allude alla Venere figlia immateriale del Cielo, cioè alla Venere nata da cielo e priva di madre, ossia di materia fisica, per l'anima del mondo si tratta di un'altra Venere. Essa, pur volgare, generata da Giove e Dione, ha in sè la potenza generatrice delle cose inferiori. Questa Venere ha madre, non è orfana poiché essendo infusa nella materia del mondo sembra che ad essa si accompagni. Venere è dunque di due ragioni una è quella intelligibile posta nella mente angelica l'altra e la Venere chiamata da Pausania volgare, la Venere carnale che è la potenza generatrice dell'anima del mondo. La seconda Venere così disprezzata da Pausania assume nelle riflessioni del Ficino un'importante funzione mediatrice fra spiritualità e materialità, fra bellezza intelligibile e materia, essa appartiene alle potenze generatrici che infondono nel corpo del cosmo e nel corpo umano bellezza e grazia divine, per questo l'amore anche della Venere volgare è amore onesto come quello contemplativo perché entrambi *seguitano* l'immagine divina, *seguitano* nel duplice senso che la seguono, la prendono come *arché* e la proseguono nel mondo; (cfr. Ficino 1987, 37 e ss.)

5 L'assenza di azione (la passività assoluta) corrisponde fin dagli scritti giovanili di Leibniz al non essere. Nel *De vera methodo Philosophiae et Theologiae* (1978, 326-327), Leibniz lega la nozione di corpo a quella di sostanza estesa attiva e la mancanza di azione al suo non essere. «Che cosa aggiungeremmo all'estensione per completare il concetto di corpo? Nulla che non sia testimoniato dal senso. E il senso rivela tre cose: che noi sentiamo, che i corpi sono sentiti e che ciò ch'è sentito è vario e composito, ossia esteso. Dunque al concetto di estensione o varietà va aggiunta l'azione. Il corpo quindi è un agente esteso: si potrebbe dire che sia una sostanza estesa soltanto se si ritenga che ogni sostanza agisca e si chiami sostanza ogni agente. Si può del resto mostrare adeguatamente dai princìpi intimi della metafisica che ciò che non agisce non esiste, poiché è nulla la potenza dell'agire senza alcun inizio dell'atto».

2. Il bruto e la persona: l'amicizia è personale

Qualificando il bruto come essere incapace di agire e patire (di sentimento e ragione), Leibniz lo assimila agli animali, interpretati, in questa fase del suo pensiero, come "macchine senzienti" in grado solo di rispecchiare il mondo esterno, prive, come sono, di qualsiasi sensibilità interiore. La distinzione fra persona e bruto è volta a tracciare marginalità e confini, superati i quali non si può dare vita, sempre caratterizzata da un rapporto proporzionato di attività e passività e pertanto di piacere e dolore.

> I bruti non provano piacere né dolore, non hanno ragione né senso. Infatti, allo stesso modo che la vita, cioè il moto vario e spontaneo, non esiste nelle piante e nei bruti se non apparentemente (crediamo, infatti, che si muovano spontaneamente solo perché non ne vediamo il motore); così pure apparente in essi è il senso, cioè l'azione sulla loro sensibilità. Nella bestia vi è sensibilità esterna, vale a dire rappresentazione e azione in presenza di uno stimolo. Ogni senziente, infatti, e rappresenta l'oggetto come uno specchio, e agisce in guisa regolare e ordinata ad un fine, come un orologio. Ora, se qualcuno vedesse per la prima volta uno specchio senza che nessuno gli insegnasse che cos'è, credo che penserebbe trovarsi in lui una qualche cognizione (allo stesso modo che gli indiani consideravano sapienti e partecipi di segreti le lettere che gli Spagnoli si scambiavano). E in un orologio crederebbe trovarsi una volontà. Se nei bruti vi è piacere e dolore, certissimamente dimostrerò esservi anche la ragione, ma quale si trova negli infanti, non ancora risvegliata dall'esperienza, e tale che a suo tempo si mostrerà. Infatti, quand'anche tutti gli uomini fossero muti e sordi, tuttavia coi gesti e con la scoperta e l'uso, partecipato agli altri, di qualche notazione, potrebbero parlare. Infine noi torturiamo bestie innocenti nel modo più miserevole; se esse avessero senso questa sarebbe una inescusabile crudeltà. (Leibniz 2003b, 307-309; trad. it. 1951, 100-101)

Accomunando il mondo vegetale, quello animale (macchine programmate e funzionanti come orologi) a quello dei bruti, che rappresentano esseri privi di vera vita, incapaci di entrare in relazione con il mondo, Leibniz sembra riferirsi a quel tipo di assenza di vita non dovuta a morte fisica («morte senza mutamento in cadavere») di cui parla Spinoza nell'*Etica* (IV, sc. 39). È possibile, infatti, intendere la «morte senza mutamento in cadavere» anche come la condizione della bestia-automa deprivata della vita della mente e della virtù (Spinoza 2007a e 2007b)[6]. In linea con questa visione il bruto per Leibniz non può partecipare alla vita cognitivo-sentimentale che prepara la volontà ad agire.

6 Sull'interpretazione della «morte senza mutamento in cadavere», della condizione di bestie, deprivate della vita della mente, come una condizione asociale, isolata e solitaria dell'uomo, frutto dello sgretolarsi della società civile si veda Godani (2016).

L'assimilazione del bruto alla meccanica animale è problematica e al tempo stesso problematizzante; problematica poiché offre una concezione dell'animale sicuramente diversa da quella presente nella *Monadologia*. In essa fra l'animale e l'uomo si stabilisce una continuità vitale, testimoniata dalle attività percettive, appetitive e memorative. Famosi sono i passi in cui Leibniz accomuna la memoria animale e quella umana, definendole *mimesis* dei nessi razionali. Negli scritti giovanili sul diritto naturale le attività memorative e appetitive, invece, sono messe in relazione solo con la volontà della persona. Come i bruti, gli animali sono al massimo capaci di sensazioni esterne, privi di elaborazioni interne del dolore e del piacere, dunque orologi meccanici cui manca del tutto la dimensione sentimentale e cognitiva e con esse anche la benché minima possibilità di partecipare, sentire e vedere la complessa rete e l'intreccio dei diversi gradi di piacere e dolore, di azione e passione.

Le parole di Leibniz sono però anche problematizzanti, perché in esse s'insinua il dubbio sull'effettiva totale assenza della vita sentimentale nell'animale: se loro non fossero delle vere e proprie macchine senzienti, il cui stesso movimento autonomo è solo apparente, noi a volte useremmo nei loro confronti «un'inescusabile crudeltà», scrive Leibniz con tono sommesso e meditabondo.

Stabilito che la condizione bruta costituisce il passaggio al non umano, Leibniz indirettamente ci dice che la condizione bestiale (e non propriamente animale) del bruto segna il punto zero non solo della vita della coscienza, ma anche della vita consociata. Senza la capacità di agire e patire non si dà né percezione di sé nella memoria (e quindi non si è in grado di sentire l'intimo carattere relazionale della vita intrapsichica) né intellezione della natura relazionale di ogni essere (ciò che potremmo chiamare relazionalità extrapsichica, mondana). Il bruto è così incapace di entrare in relazione con se stesso e con ogni altro ente del mondo, è uno specchio pavloviano degli stimoli esterni. La "persona" è, invece, in grado di avere sentimento e cognizione, dunque di sentire se stessa (relazionalità intrapsichica) e di cogliere le relazioni fra gli enti (relazionalità extra-psichica), anzi è proprio questa duplice relazionalità a costituirla come tale.

La natura essenzialmente relazionale della persona trova il suo apice nel concetto di armonia, facilmente rintracciabile nelle parole leibniziane dedicate alla cognizione e al suo sostrato sentimentale. Il pensiero è azione su se stessi in cui si dà coincidenza di agente e paziente e chiunque agisca su di sé possiede memoria: ci ricordiamo quando sentiamo di aver sentito, scrive schematicamente Leibniz. Pensare dunque non può prescindere dal sentire se stessi tramite la memoria del proprio flusso percettivo e sentimentale,

ciò che ho chiamato "relazionalità intrapsichica". La memoria ci fornisce, infatti, la capacità di legare le percezioni passate, presenti e future all'armonia e disarmonia della loro varietà, dunque a diversi gradi di presenza o assenza di un composito tessuto relazionale, da cui derivano piacere e dolore[7]. Essere bruti, per contro, significa vedersi negato qualunque tipo di partecipazione (intellettiva, sentimentale, memorativa) alla relazionalità, all'armonia di sé. Con un'eco agostiniana, attraverso la memoria la persona, tuttavia, non solo ricorda, ma pensa, ed è nel e con il pensiero che coglie l'armonia dei complessi rimandi fra gli enti intramondani. Inteso come azione su di sé tramite la memoria percettivo-sentimentale del piacere e dispiacere (armonia o disarmonia di sé con sé e di sé con gli altri) – il pensiero sbocca nel conato ad agire ossia nella volontà. Non si può volere alcunché e non si può agire senza la capacità di «*intelligere*» l'ordine armonioso del mondo e di se stessi, ossia senza la capacità di cogliere con la mente l'universale. «*Conoscere a fondo*» (Leibniz 2003b, 315-17; trad. it. 1951, 104)[8] è sapere ciò che la cosa può fare e subire sia nella sua singolarità sia nella relazione e connessione con altre. Leibniz stesso lo ricorda scrivendo: «Segue di qui che nessuno può conoscere a fondo una cosa singola se non sia al tempo stesso sapientissimo, se cioè non conosca l'universale. Al posto di conoscere a fondo (*pernoscere*), si potrebbe, in miglior latino dire *intelligere*, cioè "leggere nell'interno"» (Leibniz 2003b, 315-17; trad. it. 1951, 104). L'universale diventa allora sinonimo d'interconnessione e relazionalità fra gli enti e gli individui[9]. Proprio questo è ribadito nel fram-

7 Per far emergere la distanza del concetto di armonia dall'omogeneo astratto e indifferenziato, mi sembra opportuno far vedere come l'armonia intrattenga un rapporto saldo e imprescindibile con le nozioni di varietà e dissonanza. Così, infatti, si esprime Leibniz nelle *Frühe Schriften zum Naturrecht* (2003b, 316-317; trad. it. 1951, 104-105): «*Armonia* è la diversità equilibrata dall'identità (*Harmonia est diversitas identitate compensata*). Armonico cioè è l'uniformemente dissimile. Piace la varietà ma ridotta in unità, ben disposta e collegata. L'omogeneità pure piace quando sia sempre nuova, sorprendente e inaspettata e, pertanto, o suggestiva o ingegnosa; essa è gradevole soprattutto fra cose diversissime, in cui nessuno sospetterebbe una connessione. Per questo sono vane le proposizioni identiche, in quanto ovvie e troppo omogenee. […] I dipinti con le ombre, e i canti con le dissonanze armonicamente composte, è noto che acquistino rilievo. […] In favore di Dio parla l'armonia del mondo, in favore del caso la confusione degli affari umani. Ma a chi guardi più nel profondo una confusione di sei volte mill'anni (per quanto neppur essa manchi di una sua armonia) paragonata con l'eternità, appare come una semplice nota dissonante che, compensata da altre dissonanze e restituita nell'armonia dell'intero, non fa che accrescere l'ammirazione per il Reggitore che, con la sua mente, abbraccia infinite cose».

8 É significativo che la traduzione tedesca del testo originale latino leibniziano: «*seu pernoscens universalis*» sia: «*den Grundzusammenhang der Dinge gründlich kennen*».

9 Così Leibniz: «Ora, anche il pensiero è, in qualche modo realtà; e lo è tanto maggiormente quanto più la cosa viene in certo modo moltiplicata dal fatto di pensarla: in-

mento sulla vera pietà della fine degli anni '70 disquisendo sui concetti di perfezione e armonia. Partendo dal presupposto che l'armonia sia la perfezione dei pensabili in quanto pensabili, Leibniz sostiene che alla perfezione dei pensabili corrisponde un grado maggiore di realtà e la maggiore *realtà di un pensabile* è data dalla sua capacità di *mettere in relazione* il maggior numero di oggetti e enti. Più vasto è il numero di oggetti/enti interconnessi dal pensiero, più intenso è il suo grado di realtà e la sua perfezione. É chiaro che l'armonia di tutte le cose è pensabile in modo perfetto solo da Dio e, tuttavia, il nesso fra armonia-perfezione-relazione offre un concetto fondamentale per pensare l'individuo come inscindibile dalle interrelazioni e nessi intramondani. Non si può dare individuo – sia in senso concettuale (sostanza individua) sia in senso esistenziale (persona) – se non immerso in un sistema articolato e complesso di relazioni. Il concetto di "realtà dei possibili", la cui massima perfezione è in Dio, conterrebbe così anche il modello dell'imprescindibile intreccio intramondano fra gli individui che, grazie all'intellezione non astratta di sé e del mondo, solo la persona è in grado di vedere e sentire, agendo in esso e per esso.

3. La volontà della persona: l'universale pratico

La sapienza dell'universale non è astratta nella misura in cui consente di collocare la sostanza individua e il sè personale nella fitta rete di relazioni e interconnessioni mondane. L'universale però non è astratto anche in un secondo senso: vedere l'universale, averne cognizione è al tempo stesso sapienza pratica, ossia sapienza volta all'azione, come asserisce Leibniz stesso nel doppio movimento di avvicinamento e allontanamento dal *De Corpore* di Hobbes: «Il teorema […] è in vista del problema, la scienza in vista dell'azione»[10]. La vera cognizione (quella sapientissima che ha come modello la sapienza divina) è dunque al servizio dell'azione e della volontà. La

fatti, le singole menti contengono ognuna una certa rappresentazione dell'intero mondo. Perciò è più perfetto quel modo di pensare attraverso il quale si ha che un solo atto di pensiero si estende a più oggetti insieme: così […] vi è maggiore realtà in quel pensiero. Ciò d'altronde avviene grazie alle *Relazioni: la relazione è, infatti, una specie di unità nel molteplice. E le forme di relazioni sono i nessi (nexus) e i rapporti delle cose fra loro, le proporzioni, le proporzionalità. Da tutte queste relazioni considerate insieme in un dato oggetto, risulta l'armonia. Pertanto quante più relazioni (il cui aggregato è l'armonia) vi è nell'oggetto pensabile tanta più realtà o, che è lo stesso, tanta più perfezione vi è nel pensiero di esso; da ciò segue che l'Armonia è la perfezione dei pensabili, considerati beninteso, in quanto pensabili*» (Leibniz 1948, 14-15; 2003a, 99, corsivo mio).

10 Questa è la citazione dal *De corpore* di Hobbes: «*Scientia propter potentiam, theorema propter problemata*». (Leibniz 2003b, 317; trad. it. 1951, 104).

volontà, a sua volta, sorretta dalla visione sapiente delle interconnessioni delle cose (ciò che si potrebbe chiamare il tessuto reale dell'universale), è sempre intimamente legata all'affettività, al piacere e al dolore della mente. Sentire è – infatti – pensare con volontà, cioè un pensare pratico cui segue sempre un conato. Cognizione e azione sono in un continuo reciproco scambio. È nell'elemento cognitivo dell'azione che Leibniz, tuttavia, vede la differenza fra l'immaginazione – che può portare a mendaci felicità, o addirittura alla follia – e il sentimento di piacere legato alla visione dell'intima connessione delle cose.

La natura cognitiva dell'azione e degli affetti consente inoltre di tornare sul concetto di *appetitus* riscattandone il ruolo e il significato nell'ambito dell'amore d'amicizia: esso non sarà più possesso annichilente, ma motore della ricerca della vera felicità, che è alla base dell'amicizia. Se la felicità è l'ottimo stato della persona e se del bene si dà un progresso all'infinito, ne consegue che l'ottimo stato consiste in un progresso «non impedito» verso beni sempre maggiori. Sotto l'egida della natura cognitiva della volontà, volta al bene, e della missione pratica di ogni cognizione, il desiderio si trasforma radicalmente, divenendo la molla indispensabile per il progredire infinito nella ricerca della felicità; la sospensione del desiderio, infatti, non è pace ma torpore dell'anima. L'assenza di desiderio non impedisce solo la cognizione di beni futuri e maggiori, ma quella di un bene attuale e, proverei a dire, impedisce la cognizione della stessa capacità di possedere un bene, dunque di essere felici: «neppure si accorge del proprio bene chi almeno non ne desideri la continuazione» (Leibniz 2003b, 317; trad. it. 1951, 104). Il bene però può essere desiderato solo *da chi conosca a fondo le cose*. È questa la differenza fra bene vero e apparente e fra desiderio annichilente e desiderio della mente, legato alla visione sapientissima delle cose.

Intelligere le connessioni relazionali e agire guidati da tale cognizione è la base della felicità, del bene e della loro desiderabilità. Il singolo rischia l'abbrutimento del proprio desiderio se è privato della visione (della mente) delle interrelazioni mondane nelle quali è egli stesso immerso. Di un *appetitus* non solitario e del tutto passivo ma attivo e consapevole ha bisogno la persona per instaurare rapporti d'amicizia. La comparazione dei due diversi concetti di appetito consente, così, di dire che alla persona non può corrispondere l'esercizio individualistico e annichilente delle pulsioni; essa piuttosto sa e può desiderare e agire se guidata dalla cognizione pratica della rete d'interrelazioni in cui è situata. Se dunque da un lato l'amicizia rimanda immediatamente all'analisi del sé e della sua complessità pratico-affettiva che culmina nella saggezza, sono poi i concetti di piacere

(della mente)[11], dovuto alla percezione dell'armonia, e quelli di perfezione e felicità a rendere imprescindibile l'immersione della persona, capace di amicizia, nella rete intersoggettiva e comunitaria dei rapporti sociali.

Pur legandosi strettamente alla "persona", il concetto di amicizia non celebra, allora, la contrapposizione di singolo e comunità, non favorisce la conflittualità e la competizione nei rapporti interpersonali ma mira allo scioglimento e superamento delle opposizioni fra singoli individui e fra singolo e comunità a favore del rispecchiamento attivo della persona nella comunità e della comunità negli interessi più propriamente etico-politici del singolo.

Persona e comunità si sostengono e si completano reciprocamente, in questo consiste la natura sociale dell'amicizia, dell'amore disinteressato per l'altro. Il sodalizio fra individuo e comunità è tuttavia attraversato dalla domanda sul rapporto fra utile (interesse particolare del singolo) e bene pubblico (virtù).

Leibniz affronta questo tema da più punti di vista: politico, etico-giuridico e teologico. All'intreccio di questi significati sono dedicate le pagine successive.

4. L'amicizia e la concezione politica del vivere comune

Il rapporto fra utile e bene si può innanzitutto collegare a una fenomenologia degli affetti che si rivela essere, in realtà, la descrizione dei diversi rapporti politico-sociali fra gli uomini. A seconda se ci si trovi di fronte all'esercizio esclusivo dell'utile (ossia del semplice *affetto* per gli altri) o

11 Che l'amore sia piacere della mente per la felicità dell'altro e che tale piacere sia connesso all'idea di perfezione è testimoniato dalla stessa necessità di Leibniz di difendersi dalle accuse di blasfemia, recepite nella *Prefazione* al *Codice diplomatico di Diritto delle Genti* (1693) § XI, in cui si trova un rimando a un'ulteriore considerazione interna alla *Prefazione* alla seconda parte del *Codice diplomatico di Diritto delle Genti*. In essa Leibniz si difende dalla critica di aver posto la felicità più nelle mani dell'uomo, ossia nel concetto di piacere, che in quelle di Dio. La sua difesa è volta a rilevare come, proprio per la natura delle cose, la dimensione volitivo-sentimentale dell'uomo – dunque anche il piacere – sia fondata sul concetto di perfezione il cui modello è Dio. Rinunciare all'agire, al volere e al piacere che può derivare dalla perfezione, significa mettere in atto una cattiva abnegazione di sé e una sospensione dell'agire che solo i mistici difendono per unirsi a Dio, abbandonandosi a Lui. Non bisogna incorrere nel grave errore mistico di credere che la perfezione coincida con l'assenza di azione, con quella quiete che altrove Leibniz considera lo spegnimento di ogni dignità morale della persona. «Giustamente si rimprovera un *argos logos*, un ragionamento pigro a quelle dottrine che pongono la perfezione nella quiete, ossia nella cessazione dell'agire, che è cosa ben diversa dalla vera tranquillità e carità» (Leibnitii 1768, 313).

della virtù dell'*amore* si avranno diverse relazioni di potere fra gli uomini e si costituiranno differenti nuclei sociali: la società di schiavi, la famiglia, la comunità civile.

Indicando fino a che punto i singoli si debbano subordinare al bene comune per riceverne in cambio una felicità moltiplicata, Leibniz cerca continuamente di conciliare questa idea con l'esigenza di garantire a ognuno il proprio benessere: tutto dipende dalla natura dell'amore e coglierla può gettare una luce *sulla giurisprudenza e sulla teologia* – scrive Leibniz parlando della carità del saggio. Duplice è il modo di desiderare il bene altrui: lo si può desiderare per il nostro bene oppure «quasi fosse il nostro bene». Il primo modo è di chi «valuta il secondo di chi ama» (Leibniz 2003b, 236; trad. it. 1951, 93). Alla ricerca del bene altrui per raggiungere il proprio, appartengono l'*affetto* del padrone verso lo schiavo, del bisognoso verso il mezzo che può soddisfare il suo bisogno. Alla seconda, quella dell'amore e non del desiderio strumentale del bene altrui, appartengono l'*amore* del padre verso il figlio e *dell'amico verso l'amico*. Nel primo caso si ricerca il bene altrui in vista di altro, nel secondo si ricerca per se stesso.

Oltre alla chiara ammissione che l'amicizia è espressione della virtù morale dell'amore disinteressato per l'altro, queste brevi riflessioni di Leibniz contengono un implicito rimando ad alcuni passi del *Trattato teologico-politico* di Spinoza. Egli affronta la trilogia di cui parla in termini leggermente diversi anche Leibniz (schiavo, figlio, amico) nel momento in cui passa dall'obbedienza alla Legge rivelata nella Scrittura all'obbedienza alle leggi civili – nella quale si ritrovano, però, tutti gli elementi dell'obbedienza alla legge divina dell'amore, il più importante dei quali è la natura comunitaria del singolo. Alludo al famoso passo del *Trattato teologico politico* (cap. XVI) in cui si descrivono tre diversi tipi o livelli dell'obbedienza civile: l'obbedienza dello schiavo, la quale segna la totale alienazione di sé in vista dell'utile del padrone; a essa succede l'obbedienza del figlio che rappresenta l'alienazione della propria volontà per perseguire un utile proprio; e infine l'obbedienza del suddito (colui che chiameremmo oggi il cittadino). Il suddito aliena la propria volontà per obbedire alla volontà suprema del signore, ma proprio tramite il gesto consapevole di alienazione della propria volontà individuale contribuisce al bene della comunità che, grazie al lume naturale, riconosce come proprio bene.

Le tre diverse modalità di obbedienza hanno un vettore, trovano nella figura del suddito il proprio compimento emancipatorio dalla totale reificazione di sé in vista dell'utile dell'altro (schiavo) e dalla ricerca del proprio utile (figlio) per sfociare nell'esercizio della fratellanza e dell'amore (modello di democrazia). Ora questo stesso *iter* emancipatorio sembra ripre-

sentarsi nelle parole di Leibniz volte a legare l'utile alla sperequazione nei rapporti sociali (la dipendenza e la sudditanza come cifra della relazione fra schiavo e padrone e fra l'indigente e i beni della sua fortuna) e a connettere l'esercizio amicale d'amore a un rapporto paritario di reciprocità. Nell'amore per l'amico il bene dell'altro è «quasi il mio» (Leibniz 2003b, 236; trad. it. 1951, 93) e quel «quasi» è subito esautorato dall'idea che l'amore disinteressato per l'altro, quando lo si persegue per se stesso, è in grado di moltiplicare il proprio piacere (il piacere della mente per l'armonia). Il bene altrui, preso per se stesso, come finalità del nostro agire, va ricercato perché è piacevole (ossia foriero di felicità) proprio e solo in quanto bene altrui. La legge civile della *pietas* spinoziana e l'amore per l'amico sembrano legate da un filo rosso che ordisce la trama di un potenziale politico basato sulla priorità del bene comune e sul passaggio da rapporti di sudditanza (schiavitù e indigenza) a relazioni eque e reciproche.

L'utile è solo uno scarto dei rapporti sociali e politici, è solo qualcosa da superare tramite l'emancipazione dalla sudditanza del bisogno oppure svolge comunque un ruolo nella coltivazione virtuosa della persona e nella comunità? Non si può tacere, a questo proposito, la famosa affermazione di Leibniz secondo la quale in una società di disgraziati non è possibile sperare nella felicità (Leibniz 2003b, 219; trad. it. 1951, 85). Ai suoi occhi l'utile (il benessere) rappresenterebbe allora l'*humus* essenziale per lo sviluppo dello stesso comportamento virtuoso, fonte di felicità. Che il giusto e il bene, espressi dall'amore per l'altro e dall'amicizia, tengano conto dell'utile non implica tuttavia che nelle scelte pratiche ci si *debba* affidare esclusivamente ai calcoli del minor male o del maggior vantaggio. Il minore e il maggiore fra i vantaggi e gli svantaggi segnano solo il limite esterno dell'amore per l'altro, superato il quale l'amore stesso si può trasformare in danno e svantaggio per se stessi; in questo caso la prudenza interviene *invitando* ad amare senza recare danno a se stessi. Ciò tuttavia non autorizza a concludere che la ricerca del minor danno o del vantaggio per se stessi, ciò che Bentham (1948, 126-127; trad. it. 1998, 91-92) definirà l'utile (cap. I, 4-6), rappresenti il movente primo, il principio sanzionatorio imprescindibile (Bentham 1948, cap. III, lettera a, 147 e ss.; trad. it. 1998, 117 e ss.) di ogni comportamento pratico e civile. Leibniz è, in realtà, alla ricerca di una mediazione fra utile e bene, fra interessi privati e comunitari che può essere letta come un doppio e reciproco esercizio del limite.

Si tratta di una dialettica in cui opera, però, un'interessante asimmetria. Se da un lato – come ho asserito poco sopra – l'utile *limita dall'esterno* l'amore disinteressato, perché *mitiga* l'amore per l'altro ed anche per se stessi, quando può provocare danni e svantaggi, dall'altro la virtù benevola

e disinteressata può essere letta come il limite non più *esterno* bensì *interno* del giusto comportamento sociale; vale a dire l'amore per l'altro diventa, in linea di principio, il regolatore normativo (giuridico-morale) dell'*habitus* virtuoso. Il criterio dell'amore disinteressato per l'altro decreta, così, come moralmente iniqua la tendenza a rifuggire anche il minor danno per se stessi di fronte al piacere che si prova nell'amore disinteressato per l'altro, anche se – aggiunge Leibniz – gli uomini di fatto tendono a preservarsi dal dolore.

5. La dialettica fra utile e bene: gli aspetti etico-giuridici dell'amore

L'interazione, nel comportamento pratico, di livelli sanzionatori diversi e asimmetrici – la dialettica di utile e bene – emerge nella definizione di giustizia:

> Giustizia sarà dunque l'abito […] di volere […] il bene altrui di per se stesso e di compiacersene, nei limiti in cui la prudenza lo consenta: in quanto cioè non sia causa di un maggior dolore. Anche il piacere che pigliamo dei nostri beni, infatti, deve essere *moderato* dalla prudenza (*Nam et quae ex nostris bonis voluptas capitur*, *frenanda est prudentia*), perché non succeda che una qualche volta sia cagione di più grande dolore; e questo tanto più necessario per il bene altrui. *Però non è opportuno qui parlare di prudenza*: infatti, chi creda per errore che il bene altrui possa ottenersi senza proprio dolore, è pur sempre obbligato (*obligatus est*). La giustizia sarà dunque l'abito di pigliar piacere del supposto bene altrui, fino alla supposizione di un maggior dolore nostro. *Ma ancora le ultime parole si possono tagliar via*, poiché anche se interviene il nostro dolore, *nulla ci vieta di compiacerci di quello che riteniamo il bene altrui*, sebbene l'azione effettiva segua il maggior piacere o il minor dolore. […] *Per concludere dunque, finalmente, la vera e perfetta definizione della giustizia è: l'abito di amare gli altri, cioè di prendere piacere di ciò che si ritiene essere il loro bene ogni qualvolta se ne mostri l'occasione*. (Leibniz 2003b, 240-243; trad. it. 1951, 95-96, corsivi miei)

In questo passo, in cui prudenza e bene (amare disinteressatamente) s'intersecano continuamente, si deve – come in fondo ho già provato a fare – mettere in evidenza che i livelli e i gradi sanzionatori della prudenza e della virtù sono essenzialmente differenti fra loro: moderare (*frenanda est prudentia*) e obbligare hanno un valore prescrittivo diverso che ha consentito in precedenza di parlare di limite esterno e interno nella reciproca relazione di utile e bene. L'essenziale diversità fra la moderazione (il tenere a freno messo in atto dalla prudenza) e l'obbligatorietà dell'amore (che rimanda alla categoria modale della necessità) è ulteriormente sottolineata dalla «vera e perfetta definizione della giustizia». Grazie a essa l'amore

disinteressato per l'altro emerge con tutto il suo valore normativo, qualificando come iniqua la tendenza egoista e prudenziale che induce l'uomo a non aprirsi all'altro amandolo per non incorrere nel rischio di vivere nel dolore e nello svantaggio. Sulla ricerca prudenziale del minor male o del maggior utile per se stessi, l'amore disinteressato per l'altro ha così una priorità etica e giuridica insieme. La scelta dell'amore disinteressato corrisponde, infatti, a quel maggior bene possibile, a quell'ottimo la cui ricerca è inalienabile dalla natura umana e il cui piacere (Leibniz 2003b, 238-239; trad. it. 1951, 95-94)[12] si moltiplica nel rispecchiamento reciproco delle menti[13] cui già ha alluso il concetto di persona e di conoscenza profonda dell'agire e del patire di ogni ente.

Due considerazioni emergono a questo punto: la prima riguarda la definizione di giustizia e la sua capacità di fornire un criterio normativo virtuoso cui ricondurre e subordinare la ricerca dell'utile. Se si va fino in fondo alle riflessioni leibniziane sulla giustizia si può notare come il giusto e l'ingiusto finiscano per sganciarsi dalla "necessità" morale ancorandosi all'ambito della "possibilità" pratica.

Utilizzando le categorie modali del possibile, impossibile e necessario, Leibniz afferma che le azioni contrarie ai buoni costumi (l'ingiusto) non *le possiamo fare*, ma non dice che non le *dobbiamo fare*. Regolati dalla categoria del possibile, il giusto e l'ingiusto rinviano al potere di scelta, alla libertà d'azione, mentre l'obbligo (la necessità morale) rimanda alla virtù dell'amore (d'amicizia). L'ambito del *possibile* non comprende poi solo il giusto o l'ingiusto ma anche il lecito, lasciando, così, aperta una via alla regolamentazione dell'utile.

Dopo aver chiarito che equo è amare tutti gli altri ogni volta che se ne abbia occasione e che siamo *obbligati* (ecco il valore sanzionatorio della virtù d'amore) a ciò che è equo e dopo aver dichiarato che ingiusto è non compiacersi del bene altrui quando ne abbiamo occasione – Leibniz introduce un secondo significato di giusto facendolo coincidere con il lecito. Giusto (nel senso di lecito) è tutto ciò che non è ingiusto, come l'*agire a proprio arbitrio* quando non si abbiano obblighi. *Agire a proprio arbitrio* non sembra qui rinviare all'azione scaturita dalla sapientissima volontà della *persona*, al contrario sembra prescindere da quella visione profonda e sapiente che coglie il tessuto relazionale degli enti mondani e del sé.

12 Il termine piacere in questo passaggio riprende la polemica contro gli stoici (vaporosi abitator di nubi, *meterologous*), nei cui confronti Leibniz ha un'avversione nella misura in cui essi negano la dimensione del piacere nell'esercizio della virtù.

13 «La piacevolezza si duplica poi con la riflessione, ogni volta che noi contempliamo la nostra stessa bellezza, ciò che ha luogo nella tacita coscienza del proprio valore. Ma, al modo stesso che nella visione può intervenire due volte una rifrazione, una volta nella

Agire a proprio arbitrio sembra voler dire: agire negli spiragli residuali che si aprono nell'ambito del possibile al di fuori e al di là dell'obbligatorietà dell'amore (equità). Se fosse così la ricerca utilitaristica dei propri vantaggi e beni *sarebbe lecita* nella misura in cui non arrechi danno a sé e agli altri, ossia non contraddica l'obbligo di amare in modo disinteressato l'altro e potrebbe collocarsi nell'ambito del diritto privato il quale, come risulterà a breve, è la forma giuridica più astratta e primitiva dello Stato.

La seconda considerazione è consequenziale alla prima e riguarda la relazione fra l'amicizia e le forme del diritto. Leibniz analizza tre precetti giuridici – mutuati dalle *Regulae* di Ulpiano – cui lega tre diverse forme e gradi di diritto. I precetti sono: vivere onestamente, non nuocere ad alcuno, dare a ciascuno ciò che gli spetta (*honeste vivere, neninem laedere, suum cuinque tribuere*). Vorrei iniziare dalla massima "*neninem laedere*" che Leibniz riconduce al diritto di proprietà, basato sul concetto aritmetico di eguaglianza e sul criterio commutativo di giustizia. Il diritto di proprietà o privato presume che tutti siano di pari dignità, e ciascuno abbia il diritto di recuperare quanto possiede *senza riguardo alcuno al valore della persona*. La pari dignità, cui qui si allude, è scandita dal pari diritto di avanzare la pretesa del *bonum proprium* rispetto al *commune*. L'estraneità al valore della persona fa del diritto di proprietà una forma giuridica minima, rudimentale basata su un concetto astratto di universale il cui perno è l'uniformità numerica degli individui. Il diritto privato è dunque il gradino giuridico più basso e vige nello stato semplice di natura, in cui nessuno vuole essere privato di ciò che detiene, ognuno è sconosciuto all'altro e giustifica con la diffidenza e il sospetto la propria pretesa di possesso. L'universale eguaglianza che non si basa sul riconoscimento del valore dell'altro, è politicamente improduttiva, foriera di relazioni conflittuali e molto lontana dal concetto di "universale" inteso come visione della massima relazionalità di ogni individuo ed ente, di cui si è parlato a proposito della "persona".

Solo quando l'uno abbia riconosciuto la virtù e la buona fede dell'altro, sarà possibile cogliere la convenienza della vita associata e comunitaria nella quale a ognuno sarà aggiudicato un diritto di proprietà adeguato però al bene comune. Cogliere la convenienza della vita associata regolando il

---

lente dell'occhio e una volta in quella del cannocchiale – la seconda delle quali ingrandisce la prima – così pure duplice è la riflessione nel pensiero: avendo infatti ogni mente una sorta di specchio, vi sarà una riflessione nella mente nostra ed un'altra in quella altrui. E quanto più numerosi saranno gli specchi, cioè le menti che conoscono e approvano il nostro bene, tanto maggiore sarà la luce: non soltanto per la riflessione di luce nell'occhio da parte degli specchi, ma anche per l'accrescimento di luminosità. Lo stesso accade nella mente con la bruttezza, sebbene, per ciò che riguarda l'analogia, non vi sia riflessione di specchi capace di aumentare le tenebre» (Leibniz 2003b, 238-239; trad. it. 1951, 94-95).

diritto di proprietà con i criteri del bene comune rappresenta in definitiva un diritto largo di proprietà, ritenuto però da Leibniz di difficile attuazione. Non è per nulla semplice arrivare al consenso su ciò che conviene ai più e così anche dopo il convenire in società da parte dei singoli si è preferito regolare la proprietà privata semplicemente con il diritto stretto che prevede anche la guerra in caso di sottrazione di proprietà territoriali. Se appare fallimentare il tentativo di disciplinare con l'idea del benessere comune lo stato di conflitto, insito nella rivendicazione del *proprium*, e se Leibniz sembra ammettere che l'ideale comunitario riesca con difficoltà a mediare e correggere le storture del diritto di proprietà, quale significato potrà spettare al diritto civile pubblico che è l'espressione giuridica ed etica insieme proprio di quell'ideale?

Derivando dalla massima "*suum cuinque tribuere* /dare a ciascuno ciò che gli spetta", il diritto pubblico si basa sul criterio proporzionale, distributivo e non commutativo della giustizia:

> La giustizia distributiva, in cui è compresa anche quella contributiva, è quella esercitata grazie al diritto pubblico ed ha per scopo di provvedere al bene comune ed evitare i mali pubblici, nonché di *ripartire i beni e i mali tra i singoli in modo che ciascuno abbia ciò che gli spetta. Ciò che gli spetta* […] *non nel senso* […] *di ciò che un privato può pretendere secondo lo stretto diritto, nella vita sociale secondo un'azione giudiziaria e fuori di essa con la guerra. Bensì di ciò che esso può attendersi dalla giustizia della società, come conveniente alla persona. La distribuzione dunque deve avvenire secondo le esigenze del massimo possibile bene comune*. (Leibniz 1893, 48; trad. it. 1951, 117, corsivo mio)

La missione del diritto pubblico è dunque, in primo luogo, segnare il passaggio dal concetto astratto di uguaglianza (tutti hanno diritto a difendere il *proprium* fino a dichiarare guerra) a un'uguaglianza reale basata sull'equa distribuzione proporzionale dei beni. In essa assumono un ruolo centrale le intenzioni e gli *habiti* più o meno virtuosi della persona. Sottolineando il valore delle intenzioni sia virtuose che malvagie, Leibniz accentua il ruolo del futuro nella complessa articolazione dei premi e delle pene. Fedele all'idea che la persona è desiderio della propria continua edificazione e perfezione, sarà la speranza nelle azioni più o meno virtuose o più o meno dannose e malvagie a pesare nella valutazione sanzionatoria delle azioni (Leibniz 1893, 48-49; trad. it. 1951, 117-118).

Il diritto civile ha anche una seconda finalità: garantire una vita felice nella e alla comunità sopperendo così alle fragilità e incapacità interne al diritto privato che rimane luogo di conflitti in fondo sanabili solo con l'intervento espropriatorio dello Stato o con le guerre.

Al sospetto, alla sfiducia e diffidenza deve subentrare la cognizione sapiente che vede ogni cosa ordinata secondo le esigenze del bene comune, rispetto alle quali ciascuno si dovrà mostrare remissivo abdicando dal proprio stretto diritto in vista della vita comunitaria; essa saprà poi restituire ad ognuno i propri diritti ben arricchiti di benessere e felicità. Se si vuole fondare una solida alleanza, non basta mitigare dall'interno le storture e gli abusi del diritto stretto di proprietà, si deve piuttosto saper cogliere il valore moltiplicatore del bene comune. Solo così potrà nascere un ordinamento statale capace di limitare l'amministrazione privata e sancire premi e castighi proporzionati al grado di saggezza e di perfezione dei singoli. Per la formazione di un siffatto ordinamento statale Leibniz fa un appello diretto alla prassi sociale, che si deve avvalere dell'educazione e della tradizione, ossia del consolidamento di comportamenti e *habiti* virtuosi. L'educazione serve a dissodare il terreno e preparare lo sviluppo di consapevoli comportamenti comunitari. Allo stesso modo in cui gli architetti adattano le loro costruzioni alle asperità del terreno, l'educazione deve poter adattare la costruzione dell'ottimo stato alle difficoltà provenienti dagli ordinamenti giuridici vigenti nelle società.

Affidandosi non solo alle leggi, ma all'educazione, alle abitudini e al loro controllo sociale, Leibniz in fondo lega la costruzione dell'ottimo Stato al grado di virtuosità etica delle pratiche politiche e culturali; il criterio di equità della giustizia distributiva si fa dunque dinamico e può diventare ancora oggi un baluardo contro lo sviluppo di società basate su princìpi conflittuali e competitivi che hanno visto il loro apice nell'incontro fra utilitarismo e darwinismo sociale[14].

L'idea che il diritto civile, pubblico offra la possibilità di indirizzare la vita politica verso l'attuazione dell'equità, e dunque sia garanzia di una

14 La lontananza di Leibniz da una visione competitiva e conflittuale della vita sociale e civile lascia le sue tracce anche nel pensiero politico liberale contemporaneo che va dal socialismo logico di Ch. S. Peirce fino al pragmatismo linguistico trascendentale di Karl Otto Apel. Nella sua concezione dell'Apriori della comunicazione, Apel riprende argomenti legati alle concezioni leibniziane relative all'intrinseca relazionalità dell'amicizia e dell'amore, da intendere come declinazione politica del concetto di armonia. La prima caratteristica dell'Apriori della comunicazione è estendere l'istanza universalistica non solo alle pretese di verità degli scienziati, bensì anche alle pretese virtuali dell'umanità, ossia a tutti i potenziali bisogni di tutti gli esseri umani. Parlare di potenziali bisogni di tutti gli esseri umani implica riflettere anche sull'accordo fra le innumerevoli istanze soggettive ed è in questo contesto che l'Apriori della comunicazione rimanda al principio pragmatista del *self-surrender* (auto-arresa o auto-limitazione). Il concetto di *self-surrender* ha il compito di limitare l'imporsi soggettivo-egoistico degli interessi a vantaggio della «transoggettività della [loro] rappresentanza argomentativa». Si veda Apel (1973; trad. it. parziale 1997). Apel si ispira qui al socialismo logico di Ch. S. Peirce, ma in definitiva attinge ai presupposti leibniziani del liberalismo moderno, ossia a quel nodo problematico

maggiore felicità rispetto al diritto privato, si deve tuttavia misurare con il grado massimo di felicità espresso dalla terza forma di diritto, corrispondente alla massina "vivere onestamente".

Così scrive Leibniz ne *La giustizia come carità del saggio*, da cui hanno preso le mosse queste brevi note sull'amicizia:

> Rimane il grado supremo del diritto, che dicemmo pietà. Come infatti il diritto di società è più perfetto del diritto di proprietà (poiché non considera soltanto la conservazione dei beni di ciascuno – che del resto neppure si potrebbe ottenere con la sola osservanza rigida del diritto di proprietà – ma anche un certo perfezionamento nei limiti in cui può essere apportato dal reciproco assistersi degli uomini), così il diritto di pietà non solo integra le norme del diritto sociale, ed abbraccia tutto ciò che non pare riguardare l'umana società, ma promette anche una felicità che col solo aiuto reciproco degli uomini non si potrebbe ottenere. (Leibniz 1893, 53; trad. it. 1951, 122)

A quale felicità può condurre la vita onesta, l'*habitus* dell'uomo fermo e saldo che sa seguire la ragione e moderare le proprie passioni? Vivere onestamente coinvolge l'esercizio continuo di quella cognizione profonda e sapientissima dell'agire e patire di ogni ente volta al proprio perfezionamento; la giustizia universale riguarda così la coltivazione morale della persona. Per questo essa sembrerebbe costituire la destinazione o forse il volano morale del diritto civile. Come diritto interiore o di pietà, il diritto universale si lega al valore etico dell'amicizia intesa come amore disinteressato per la felicità altrui. Nel diritto universale benevolenza, *pietasI* e amicizia sono in realtà sfaccettature della stessa identica medaglia: ossia dell'*habitus* alla cooperazione giusta e virtuosa alla felicità (morale) e al benessere dell'altro e per suo tramite al bene della comunità[15].

Il grado maggiore di felicità proveniente dal diritto di pietà è poi dovuto al fatto che la saggezza morale di cui si avvale non può nascere se non in «intima società» con la saggezza divina. La saggezza e la perfezione divine rappresentano, dunque, la vera mediazione fra la persona e la comunità. È, tuttavia, nell'attuazione aperta e progressiva dell'equità sociale che opera

---

del rapporto fra utile e amore disinteressato affrontato da Leibniz nei suoi scritti di diritto naturale e in particolare nella differenziazione fra diritto privato e diritto civile pubblico. Per la critica di Peirce alle degenerazioni del liberalismo e all'esaltazione degli interessi particolari si veda Peirce (1932; trad. it. 1923).

15 L'idea che il diritto universale di natura costituisca il volano etico del diritto civile sembra ripresentarsi nella distinzione di Ernst Bloch fra diritto naturale destinato a designare la dignità morale dell'uomo e l'utopia sociale volta a riscattare l'uomo dall'iniquità, dalla sofferenza e dall'umiliazione. Cfr. Bloch (1983, 234 e ss).

l'amicizia, ossia l'esercizio consapevole e sapiente della benevolenza, specchio umano della saggezza divina.

Bibliografia

Apel, K.O. (1973), *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad.. it. parziale *Comunità e Comunicazione* (1997), Torino: Rosenberg & Sellier.

Bentham, J. (1998), *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, Oxford: Basil Blackwell; trad. it. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1998), Torino: UTET.

Bloch, E. (1983), *Naturrecht und menschliche Würde*, *Werkausgabe*, Bd. 6, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Ficino, M. (1987), *El libro dell'amore*, Niccoli, S. (a cura di), Firenze: Olschki.

Godani, P. (2016), *Note su solitudine e politica in Spinoza*, «Consecutio rerum. Rivista critica della Postmodernità», 1, 1, http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2016/10/godani.pdf, [consultato il 1 settembre 2016].

Leibnitii, G.W. (1768), *Opera omnia* nunc primum collecta, *in classes distributa, præfationibus et indicibus exhornata*, tom. IV, pt. 3, Genevæ: studio Ludovici Dutens.

Leibniz, G.W. (1893), *De Justitia*, in *Mittheidungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Mollat, G. (hrsg.), Leipzig: Verlag von H. Haessel; trad. it. *La Giustizia come carità del saggio*, in *Scritti politici e di diritto naturale*, (1951), Torino: UTET.

Leibniz, G.W. (1948) *„Elementa verae pietatis"*, in *Textes inéditis, d'aprés le manuscrits de la Bibliothéque provinciale de Hanovre*, Grua, G. (éd.), Paris: Presses universitaires de France, 10-17; trad. it. *Elementi della vera pietà, ovvero sull'Amore di Dio sopra ogni altra cosa (1677-1678)*, in *Confessio philosophi* (2003a), Napoli: Cronopio Edizioni.

Leibniz, G.W. (1978), *De vera methodo Philosophiae et Theologiae*, in *Gesammelte Schriften*, Gerhardt, VII, Hildesheim-New York: Olms.

Leibniz, G.W. (2003b), *Frühe Schriften zum Naturrecht*, Lateinisch-Deutsch, Hamburg: Meiner Verlag; trad. it. *Elementi di diritto naturale*, in *Scritti politici e di diritto naturale* (1951), Torino: UTET.

Peirce, S. (1923), *Chance, Love, and Logic: Philosophical Essays*, Harcourt: Brace & Co.; trad. it. *Caso Amore e Logica* (1956), Torino: Taylor Editore.

Spinoza, B. (2007a), *Cogitata metaphysica,* in *Opere*, II, IV, Mignini, F. (a cura di), Milano: Mondadori.
Spinoza, B. (2007b) *Tractatus politicus*, in *Opere*, V, V, Mignini, F. (a cura di), Milano: Mondadori.

L'amitié selon Rousseau, de l'expérience douloureuse au projet politique

Géraldine Lepan

Abstract: This article aims at shedding light on Rousseau's twofold conception of friendship, as a singular and «true» relation on the one hand, and as civic friendship on the other hand. As regards the first point, the paper analyzes Rousseau's frequent comparison between love and friendship, as well as the preeminence he assigns tot he latter. often compares love with friendship and gives prominence in this last. Friendship is a product of our natural impulses. The ideal represented by friendship also allows to measure truth and justice in social relations. With regard to the second point, the paper looks into Rousseau's contractualism, as oppesed to Hobbes notion of sovereignity, tot he model of «politeness» and to the theory of moral sense. The article then shows how Rousseau regards politeness as hypocrisy and rejects commerce as a model of social life, while promoting a new form of empathic community.

Keywords: Rousseau, Hobbes, Plato, Aristotle, sociability, love, friendship.

Dans une réflexion historique sur l'amitié, l'intérêt de la position de Rousseau est double.

D'une part, dans son portrait de l'homme sensible, il donne à l'amitié une place prépondérante. L'amitié fait le prix de la vie. Dans la cartographie des différentes formes d'attachement qu'il crée, le lien ne va pourtant jamais sans arrachement possible. Aussi l'amitié est-elle un don autant qu'un risque, mais un risque à courir puisqu'on ne peut refuser d'aimer. L'expérience de l'amitié, avec Diderot, le prouve : un attachement très fort les unit, avant qu'une dispute irréversible n'en fasse des « frères ennemis » (Cf. Fabre 1961, 155-213 et 1975, 19-65). Brouillé avec presque tous ses amis, Rousseau écrira dans les *Rêveries du promeneur solitaire* : « ils ont brisé violemment tous les liens qui m'attachaient à eux » (OC I, 995). L'amitié peut finir. Ce drame, les Anciens l'ont esquivé en privilégiant les amitiés parfaites, et les humanistes l'ont à peine jugé possible, l'amitié étant le fait des hommes sages et prudents (cf. Daumas 2011, 109-110)[1]. Rousseau,

Université Toulouse Jean Jaurès / IHRIM (Cerphi) (geraldine.lepan@orange.fr)

1 Daumas se référant à Érasme et Gracian, il montre que « la lettre pour quitter un ami » n'est pas pensable jusqu'au milieu du XVIIe siècle au moins.

lui, le met en scène dans de nombreux textes en inventant une « histoire de l'amitié » qui, comme celle de l'amour, comporte des crises, des trahisons et des ruptures[2].

D'autre part, sur le plan politique, il hérite de Hobbes le refus de la sociabilité naturelle. Il écarte également le modèle de la sociabilité comme politesse des mœurs – critiquée comme hypocrisie. Il n'en construit pas moins une théorie du sentiment collectif, différente des théories des sentiments moraux présentes chez les anglo-écossais, qui doit suturer ce que la politique seule n'arrive pas à obtenir. L'inspiration s'en trouve notamment chez Spinoza, pour qui l'ordre social et politique ne s'établit ni contre ni sans les passions, mais bien grâce à elles, par une gestion et une régulation appropriées. Si l'institution de l'État n'empêche pas les passions, elle peut modifier leurs effets sur les citoyens.

Au croisement de ces différentes tendances, Rousseau retient de Hobbes la négation de la sociabilité naturelle, de Spinoza l'idée que la cité est néanmoins soudée par des affects communs, et de Hume l'idée d'une régulation affective des rapports sociaux par un sentiment social distinct d'une aptitude naturelle à la vie civile, qu'il appelle non pas la sympathie mais la pitié. Aussi réinscrit-il l'ordre politique légitime dans l'ordre de passions communes de cohésion qui donnent une nouvelle acuité à la *philia* civique.

Rousseau ne sépare pas la politique d'une science de la nature humaine. En accordant une place essentielle à l'affectivité dans la constitution de la socialité, en faisant du corps politique un corps passionnel, il s'écarte de la tradition juridique du droit naturel et du pur rationalisme.

La difficulté nouvelle qu'il rencontre est alors de penser ensemble l'amitié individuelle, telle qu'on la rencontre dans ses écrits non –non immédiatement en tout cas-politiques, et le soubassement affectif du politique (mœurs, religion civique, fraternité etc.) qui vient compléter le Contrat social. Comment articuler l'amitié individuelle et les sentiments amicaux qui accompagnent le projet politique ?

1. Rousseau, les traités de l'amitié et les philosophes

Rousseau connaissait très bien les traités sur l'amitié qui fleurissent au XVIIIe siècle, notamment *Le Traité de l'amitié* de Louis-Sylvestre de Sacy (1703), ainsi que celui de Mme de Lambert, dont la parution posthume,

2 Un thème esquissé toutefois dans les traités du siècle, celui de Mme Lambert (1999, 47-54) par exemple.

en 1736, suit de loin la diffusion orale. Pour Mme de Lambert, lectrice des Anciens et de Montaigne, l'amour est une « passion turbulente », tandis que l'amitié est un « sentiment doux et réglé », solide et durable, une sorte d'amour « purifié ». La vertu rend l'amitié supérieure à l'amour qui, lui, est esclave des sens (Cf. Mme de Lambert 1999, 27-28, 41)[3]. Elle importe au lien social, car s'il s'agit de comprendre les ressorts de la « vie civile », on ne peut en rester à la demande de sincérité.

On peut ajouter les écrit de Mlle de Scudéry, du marquis de Caraccioli, de Le Maître de Claville, ou encore les *Conseils de l'amitié* de Pernetti en 1746 (Cf. Acher et Gerson 1974 et Pulcini 1998, 165)[4]. Le thème de l'amitié est aussi présent dans les journaux, dans le *Spectateur* d'Addison et les *Journaux* de Marivaux. Jusqu'à la fin du siècle, les publications sur l'amitié, à connotation morale et mondaine, sont très nombreuses, souvent le fait de femmes, avant de disparaître au XIXe siècle Vincent-Buffault (Cf. Vincent-Buffault 1995, 78-81 et sq.). L'éloge de l'amitié s'insère dans un discours plus large détaillant les différentes formes de civilité, valorisées comme signe d'un progrès possible des mœurs et des Lumières, et effet d'une disposition naturelle à la vie en commun.

Les XVIIe et XVIIIe siècles offrent pourtant la juxtaposition de deux représentations antagonistes de l'amitié : à l'éloge de l'amitié émotionnelle, souvent reliée à l'idéal amical sublime hérité de l'antiquité, le sentimentalisme ambiant idéalisant souvent le « doux commerce » fruit d'une généralisation de l'amitié pouvant aller jusqu'à « une concorde universelle »[5], s'oppose l'amitié instrumentale, héritée de l'âge classique, fondée sur la position sociale qui permet de s'acheter des amis, selon une image présente chez Hobbes (Cf. Hobbes 2003, 140). Subsiste l'idée, développée dans les traités de savoir-vivre et d'éducation, que l'amitié, source de dons et de faveurs, est un moyen d'avancer socialement[6]. L'amitié est un bien à préserver, à faire fructifier et que l'on peut même transférer. On hérite des amitiés comme des inimitiés de ses parents - Hobbes le reconnaît au chapitre X du *Léviathan* (Cf. Hobbes 1971, 88)[7].

3 Le privilège de l'amitié, où les plaisirs des sens n'entrent pas, sur l'amour, apparaît comme un lieu commun: Cf. Pulcini (1998, 164).

4 Si l'amitié l'emporte sur l'amour, réciproquement, le véritable amour a pris toutes les qualités de l'amitié puisqu'il est fondé sur la vertu, non sur le plaisir, sur le cœur, non sur les sens, sur la communication de l'âme, non sur l'attraction du corps.

5 Selon une formule de l'Abbé Pluquet, dans *De la sociabilité* (1767), cité par Vincent-Buffault (1995, 86).

6 Cf. par exemple Gracian (2014), *Maximes* XL, « Se faire aimer de tous », CLVI, « Les amis par élection ».

7 Pour l'éclairage historique, Cf. Daumas (2011, 91 et sq.).

De fait, le courant majoritaire de l'âge classique a fondé l'ordre politique sur l'intérêt particulier en dénonçant les apparences de l'amitié. Hobbes et les grands moralistes de son siècle, Pascal, Mandeville, La Rochefoucauld, se sont livrés à une *réduction* des affects sociaux, toujours suspects de masquer l'amour-propre et de couvrir d'un nom altruiste les ressorts de l'égoïsme.

Sans doute le tournant dans l'histoire des doctrines modernes de la civilité et de la politesse est-il à rapporter aux doctrines anglaises et écossaises de la sympathie qui se développent depuis Shaftesbury, chez Hutcheson puis Hume et Smith. Leur ambition affichée est de formuler une réponse à l'anthropologie hobbesienne, de remettre en cause le système de l'égoïsme, la prédominance de la raison dans la moralité et l'idée du pouvoir absolu. En ce sens, la théorie des sentiments moraux est le substitut de la conception de la sociabilité naturelle, et une réponse au scepticisme moral propre au système hobbesien. Érigée par Hume en principe de la nature humaine, la sympathie ne se confond ni avec la pitié ni avec la compassion. Elle permet d'évacuer l'argument commun à La Rochefoucauld et Hobbes, selon lequel toutes les vertus sociales sont les symptômes d'un amour-propre plus ou moins voilé.

En renouvelant à son tour la thématique de la *philia*, en bouleversant les raisons qui font que les hommes doivent vivre avec leurs semblables (Cf. Raynaud 2013, 121-122), Rousseau s'inscrit donc dans un débat très vif et critique l'orientation générale des Lumières : aux salons indifférents à la vérité et à l'uniformité croissante des sociétés contemporaines polies et raffinées, il oppose ou la solitude, ou la transposition de la cité-État à des conditions nouvelles, en tout cas des modes de socialisation distincts selon des conditions socio-historiques variables. Il interroge sous toutes ses facettes le concept du « lien », toujours aporétique : l'homme « s'assujettit à tous ses semblables » en se liant, et il a pourtant besoin de cette mise en relation pour s'accomplir.

2. Raison et sentiments

Les rapports de l'individu à la communauté résultent selon lui d'une combinaison entre la raison et les sentiments : notre souci des autres s'enracine dans une passion, non dans une déduction rationnelle (Cf. par exemple Rousseau OC IV, 596). Rousseau conteste par là la tentative d'établir la moralité et la socialité uniquement sur la base d'un calcul de son propre intérêt par l'individu, selon la démonstration menée dans la première par-

tie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. L' « abominable philosophie » de l'intérêt est celle qui fait dire au philosophe « insensible », à l'aspect d'un homme souffrant, « péris si tu veux, je suis en sûreté ». « Il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu, pour empêcher la Nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine » (OC III, 156 et *Confessions*, OC I, 389).

Dans sa contestation (pertinente) de la sociabilité naturelle de l'homme, Hobbes a en effet commis une double erreur : il a confondu l'amour de soi et l'amour-propre, et il a négligé la force de la pitié, que même Mandeville a été obligé de reconnaître. Comment éviter l'égoïsme et l'intellectualisme, tel est le double écueil que Rousseau cherche à éviter.

Contre Hobbes, il s'agit d'abord de définir l'humanité comme l'expérience du partage, et d'abord du partage des souffrances. L'éducation à l'humanité passe par l'expérience de la vulnérabilité. L'expérience partagée de la faiblesse de l'homme s'oppose à celle de la division, du repli sur soi, des passions négatives et rétrécissantes qui sont corrélées à une structure sociale attisant l'inégalité et la division de la société en classes antagonistes. L'individualisme nous amène à concevoir notre intérêt comme dissocié de l'intérêt commun, tandis qu'il faut réaffirmer, en le fondant, le lien entre amour de soi, jouissance intérieure et expansion sur autrui. L'union politique, nécessairement limitée, ne peut se fonder sur les besoins – séparateurs : en cela, Hobbes avait raison – mais sur des passions positives de bienveillance et d'amitié, qui font que les hommes s'associent non par amour d'eux-mêmes, mais par amour du tout dont ils font partie – en cela, Spinoza a ouvert la voie.

Ainsi, fonder nos devoirs envers nos semblables sur la seule raison est une abstraction morale. Le calcul est une base insuffisante pour la vraie moralité. Cette règle, sans enracinement dans le cœur, représente un droit abstrait et n'engage pas durablement l'individu qui voit aussi raisonnablement l'intérêt qu'il y a à être méchant quand tous sont tenus d'être honnêtes.

En réfutant l'idée de loi naturelle, c'est-à-dire l'idée d'obligation naturelle, Rousseau promeut la combinaison d'amour de soi et de pitié, soit une impulsion à bien faire[8]. La pitié, principe de toutes les vertus sociales, ne s'oppose pas à l'égoïsme, elle modère l'amour de soi, qui est naturellement orienté vers l'intérêt propre de l'individu, en le prolongeant et en instituant une affectivité sans norme.

8 Nous privilégierons ici les textes anthropologiques tels que le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Dans *Émile*, c'est la conscience, en tant que développement moral de l'amour de soi, qui devient le moyen par lequel les hommes

La substitution de la pitié à la sociabilité naturelle engage ainsi un bouleversement de la philosophie morale et rend possible une théorie des passions sociales.

C'est à l'analyse de ces deux plans, distincts mais complémentaires, que l'on va maintenant se consacrer, l'amitié individuelle, essentielle dans la correspondance et les textes à visée autobiographique et anthropologique, l'amitié civique dans les traités politiques – ce parcours nous permettant d'intégrer progressivement l'individu dans son tissu social et politique.

3. L'attachement

Du fait de son insuffisance ontologique, l'homme a besoin des autres, il est un être « relatif» (*Émile*, OC IV, 534)[9], qui se définit par ses « rapports » avec ses semblables. L'homme est « capable d'attachement » (*Émile*, OC IV, 520), son âme est naturellement « expansive[10] : cette thèse mainte fois répétée a une portée autant morale que politique. Vivre une « vie humaine », c'est vivre avec et pour autrui (*Deuxième Dialogue*, OC III, 936), au point que celui qui n'a jamais aimé n'a pas vécu (*Emile*, OC IV, 503-504). Certes, aimer sans être aimé est un malheur, mais l'amour est la condition du bonheur.. Sur ces points, Rousseau ne semble au premier abord guère original. Mme de Lambert soutient ainsi que le cœur « est fait pour aimer, il est sans vie dès que vous lui refusez le plaisir d'aimer et d'être aimé. » (Mme de Lambert 1999, 35).

En quoi la conception de l'amitié de Rousseau est-elle à la fois singulière et consistante ? D'abord en ce qu'il fait une généalogie de l'amour et l'amitié et les englobe dans la nécessité de l'éducation : il faut apprendre à aimer et à se faire aimer, et comprendre ce que ou qui l'on doit aimer. Ainsi met-il un soin tout particulier à expliquer le phénomène de décentrement qui rend compte de ce que l'homme, qui s'aime naturellement et se préfère naturellement à tout, en vient à s'attacher à un compagnon, à perdre son moi « absolu » pour acquérir un moi « relatif ». Amour et amitié devien-

aiment et respectent les devoirs moraux que leur enseigne leur raison. Dans les deux cas, le rationalisme utilitaire est réfuté.

9 Voir aussi *Dialogues*, OC I, 813 : « Notre plus douce existence est relative et collective, et notre vrai *moi* n'est pas tout entier en nous. Enfin, telle est la constitution de l'homme en cette vie qu'on n'y parvient jamais à bien jouir de soi sans le concours d'autrui. »

10 Cf. *Confessions*, OC I, 426 : « Comment se pouvait-il qu'avec une âme naturellement expansive, pour qui vivre c'était aimer, je n'eusse pas trouvé jusqu'alors un ami tout à moi, un véritable ami, moi qui me sentais si bien fait pour l'être ? ».

nent la suite, non nécessaire, de l'amour de soi et de la pitié. Qualifier la puberté de « deuxième naissance », dans l'*Émile*, souligne le pouvoir d'éveil et la vertu socialisatrice de l'amour.

Ces thèses essentielles sont déployées dans les écrits « autobiographiques », où les variations du verbe « aimer » occupent une place essentielle dans le devenir sujet de l'individu Rousseau, comme dans sa perte, et dans l'*Émile* pour autant que ce texte narre l'histoire du sujet moral. Or cette dernière est appréhendée du point de vue des conduites affectives, comprises comme progression et approfondissement des relations que nous entretenons avec notre environnement : le premier âge est celui de la relation aux choses et aux êtres animés, ou « rapports physiques » ; la puberté fait entrer dans les « rapports moraux » avec les autres hommes, lorsque l'enfant est devenu un être relationnel capable d'amitié et d'amour ; les « rapports civils », enfin, le transforment en un être public vivant selon des règles communes, mis en rapport avec des « concitoyens » auxquels il est attaché par l'intermédiaire des lois.

Comme *philein* chez les Grecs ou *amare* chez les latins, qui comprennent toutes les affections, « aimer » a dans la langue de Rousseau des sens très variés qui ne sont pas étanches, se touchent et parfois se transmuent l'un dans l'autre, permettant de parcourir tout le *continuum* des sentiments humains et de retrouver l'effort de sériation des diverses figures de la relation amicale entrepris par Aristote et Cicéron.

On passe ainsi de *l'existence* à *une vie proprement humaine,* lorsqu'on s'ouvre à autrui et qu'on passe de la solitude à la communauté humaine. Se pose alors le problème, central depuis l'antiquité et transformé en *topos*, de la conciliation entre *philia* et *autarkeia*. Les emprunts de Rousseau à la tradition antique sont éclectiques. Seul Dieu est un être absolument solitaire, mais cette condition est étrangère à l'homme, commence-t-il par réaffirmer à la suite d'Aristote[11].

Le problème de l'autarcie ontologique devient celui de Rousseau lui-même: « J'ai un cœur très aimant, mais qui peut se suffire à lui-même » (*Lettre à Malesherbes*, OC I, 1144). Tout attachement est simultanément « un signe d'insuffisance » (*Émile*, OC IV, 502), la manifestation d'un « vide[12] »

11 Cf. Aristote (1983, 159 / 1245b 14-19): « Pour nous la perfection se rapporte à quelque chose d'autre, alors que Dieu est à lui-même sa propre perfection ». Il faut que l'homme ait des amis, puisqu'il ne peut se connaître et réaliser son propre bien qu'à travers un « autre soi-même ». En ce sens l'amitié est un substitut de l'autarcie divine.

12 Cf. *Confessions*, OC I, 414 « Le premier de mes besoins, le plus grand, le plus fort, le plus inextinguible, était tout entier dans mon cœur ; c'était le besoin d'une société intime, et aussi intime qu'elle pouvait l'être ; c'était surtout pour cela qu'il me fallait une femme plutôt qu'un homme, une amie plutôt qu'un ami. »

en soi, mais aussi la condition d'un bonheur fragile. Du fait de sa finitude, l'homme a un besoin physique et moral d'autrui, il est appelé à collaborer avec lui et à l'aimer, mais par là-même, à augmenter sa dépendance par rapport à autrui, Rousseau retrouvant à l'occasion des accents stoïciens dans la recommandation de ne pas être attaché à ce qui ne dépend pas de nous[13]. « Jean-Jacques » en offre l'illustration, lorsqu'il souligne qu'en en son cœur, besoin vital de s'inscrire dans une communauté d'actions et un partage de sentiments, et goût de l'indépendance, se heurtent sans cesse.

Si les hommes sont faits pour « devenir sociables », selon la formule retenue dans l'*Émile*, alors un homme sans société ou qui n'a plus de société que lui-même, n'est plus vraiment un homme. L'expérience du détachement et de la solitude absolue, dans la première Lettre des *Solitaires,* est reprise et radicalisée dans les *Rêveries* : Jean-Jacques est devenu un extraterrestre, radicalement étranger au monde dans lequel il vit. Il n'a plus « ni prochain, ni semblables ni frères ». Lorsqu'il a le sentiment qu'il n'a « plus […] de relation réelle, de véritable société », Rousseau se décrit ainsi : « Je suis nul désormais parmi les hommes et c'est tout ce que je puis être » (*Rêveries*, OC I, 1000).

4. Amis, amants, époux

L'amitié prend donc place dans la théorie de l'homme comme être sensible, qui peut éventuellement vivre hors de la société politique, mais non point « sans attachements[14] », car la structure de sa « sensibilité morale » est telle qu'elle le fait s'attacher à des êtres qui lui sont étrangers (*Dialogues*, OC I, 805). Seule cette « sensibilité de cœur», stimulée et développée, transformée en « douce habitude des sentiments affectueux » fait vraiment jouir de soi (OC I, 104).

13 *Emile*, OC IV, 520 : « Tant qu'il n'aimait rien, il ne dépendait que de lui-même et de ses besoins ; sitôt qu'il aime, il dépend de ses attachements. Ainsi se forment les premiers liens qui l'unissent à son espèce. »

14 Cf. *Les solitaires*, OC IV, 883 : « Mais quel être sensible peut vivre toujours sans attachements ? Ce n'est pas un homme, c'est une brute, ou c'est un dieu. Ne pouvant donc me garantir de toutes les affections qui nous lient aux choses, vous m'apprîtes du moins à les choisir, à n'ouvrir mon âme qu'aux plus nobles, à ne l'attacher qu'aux plus dignes objets qui sont nos semblables, à étendre, pour ainsi dire, le moi humain sur toute l'humanité, et à me préserver ainsi des viles passions qui le concentrent. » Cette citation des *Solitaires* se réfère au début des *Politiques* d'Aristote tout en s'en démarquant profondément : alors qu'Aristote fait de l'homme le membre d'une totalité réelle, donc particulière, Émile est conduit à « l'humanité ».

Dans le lexique de Rousseau, l'amitié touche à l'amour sans vraiment se confondre avec lui[15], et s'inscrit dans un large registre affectif dont toutes les nuances sont relevées. Ainsi, la « sympathie » peut occasionnellement décrire l'attirance indéfinissable qui unit deux êtres, elle cohabite avec la tendresse conjugale sans se confondre avec elle, tandis que l'amour relève de l'illusion et de l'idéalisation, et implique désir, exclusivité, enthousiasme et inquiétude.

Comment l'amitié est-elle décrite ? Elle est ouverture des cœurs fondée sur la sincérité et la réciprocité. C'est un sentiment « doux », auquel manquent « les divins égarements de la raison », mais fondé sur la reconnaissance mutuelle. Comme « produit secondaire de la passion sexuelle originelle » (selon Bloom 1996, 153), il lui manque le trouble de l'amour et le désir comme épreuve douloureuse de l'absence et du manque (Cf. OC II, 675-677).

Mais d'un autre côté, l'amitié gagne en présence, elle se concrétise dans l'intimité partagée, dans le fait d'être une relation entre égaux. L'amitié est faite d'égalité, de confiance et de franchise, selon les Grecs. Rousseau réactive aussi l'idée traditionnelle de l'intimité comme épanchement des âmes, au point que l'amitié se passe de mots, elle consiste dans un sentiment commun plus que dans un échange de paroles (Cf. OC II, 558), la *pistis* ou la *fides,* étant interprétée comme la facilité de se pénétrer réciproquement.

La frontière parfois bien tracée entre les deux sentiments est brouillée lorsqu'il s'avère que l'amitié peut être passionnée - c'est même la passion de l'amitié qui définit le personnage de Claire dans la *Nouvelle Héloïse* (Claire formant avec Julie le couple des « inséparables »), tandis que l'amour peut se transformer en amitié, et inversement, l'amitié se transformer en un amour issu de la fréquentation fraternelle, comme en témoigne de nouveau l'évolution de Claire à l'égard de Saint-Preux.

On remarquera qu'à la différence de la tendance nouvelle du romantisme à exalter l'amour et à en faire l'attachement primordial -Julie et Saint-Preux ont tous les deux un ami ou une amie dont la vie sentimentale est une pâle réplique de celle des deux héros -, le ressort dramatique fondamental de la *Nouvelle Héloïse* apparaît comme le projet d'accomplir la transformation de l'amour exclusif, en un lien d'amitié réciproque et partageable : nous aurons changé « un tendre amour en une amitié non moins vive », écrit Julie à Saint-Preux à la fin du roman (OC II, 664). En ce sens, Rousseau renverse le schéma platonicien, présent dans le *Lysis*, de

15 Saint-Preux décrit l'amitié comme l'amour : « les amis ont besoin d'être sans témoin » (Cf. OC II, 558), et le spectacle de l'intimité entre Julie et Claire suscite sa jalousie : « J'étais jaloux d'une amitié si tendre » (OC II, 115).

dépassement philosophique de l'amitié (*philia*) en amour (*eros*) (Cf. Macherey 2002, 58-75).

La valeur de l'amitié tient à son opposition tant à l'isolement des amoureux, qu'au *commerce* social. Fondée sur une confiance réciproque et totale, elle est une fin en soi, non un moyen. Il s'agit par là de remettre en cause une conception plus globale de la société comme échange de services ou de bienfaits. Rousseau dénonce ainsi l'idée selon laquelle « le commerce d'amour-propre » comme désir d'être aimé et estimé par autrui pourrait être « le fondement de la civilité humaine », comme le soutient Nicole (Cf. Nicole 2016, 201-202 et El Mur 2001, 177).

Ces points sont particulièrement approfondis dans la correspondance. Dans les Lettres à Malesherbes et dans la narration de sa rupture avec Madame d'Epinay et Diderot, Rousseau ne cesse de rappeler, pour reprendre un extrait particulièrement frappant, que « Le langage du calcul n'est pas celui de l'amitié, qui ne peut vivre qu'entre ceux qui ne se doivent que les obligations de la commune humanité » (Cf. Lettre à F. M. Grimm, amant de Mme d'Epinay, du 26 oct. 1757, CC, IV, 297sq.). La « pure » amitié ou amitié « véritable » ou « vraie »[16], est faite de sentiment et de désintéressement, non de services et de devoirs. S'opposant aux « amitiés feintes », au règne généralisé de la dissimulation qui fait de l'ami un ennemi (Cf. *Discours sur les sciences et les arts,* OC III, et *Dialogues*, OC I, 701), elle offre un idéal des liens moraux et civils entre les hommes : « Qu'importe qu'un des deux amis donne ou reçoive, et que les biens communs passent d'une main dans l'autre, on se souvient qu'on s'est aimés et tout est dit, on peut oublier tout le reste » (*Mon portrait*, OC I, 1126-1127).

À Diderot, il rétorque : « Je ne veux que de l'amitié ; et c'est la seule chose qu'on me refuse. Ingrat, je ne t'ai point rendu de services, mais je t'ai aimé » (Lettre du 23 ou 24 mars 1757, CC, vol. IV, 195)

L'amitié requiert la sincérité, et s'oppose au commerce ordinaire des hommes, comme le souligne également la première Lettre à Malesherbes :

> Il est certain que cet esprit de liberté me vient moins d'orgueil que de paresse ; mais cette paresse est incroyable ; tout l'effarouche ; les moindres devoirs de la vie civile lui sont insupportables. Un mot à dire, une lettre à écrire, une visite à faire, sont pour moi des supplices. Voilà pourquoi, quoique le commerce ordinaire des hommes me soit odieux, l'intime amitié m'est si chère, parce qu'il n'y a plus de devoirs pour elle. On suit son cœur et tout est fait. (OC I, 1132)

16 *Confessions*, OC I, 424 : « j'avais des amis des deux sexes auxquels j'étais attaché par la plus pure amitié, par la plus parfaite estime » ; Cf. aussi *Mon portrait*, OC I, 1126-1127 ; et *Dialogues*, OC I, 820 : « né pour de vrais attachements, la société des cœurs et l'intimité lui seront très précieuses ».

L'amitié véritable n'implique ni échange ni domination. Diderot se méprend sur sa nature, lui faisant perdre son caractère libre pour en faire une exacte revue des services rendus, sur fond de contrainte et de rivalité[17]. Or la relation d'amitié est irréductible à celle du besoin, de l'intérêt et de l'amour-propre : elle consiste à aimer, à vouloir le bien de l'autre en respectant son altérité et sa liberté.

C'est ce que Rousseau ne pardonne pas à ses amis philosophes : ils l'ont toujours commandé, ils ont réussi à le « tourmenter » (Cf. *Confessions*, OC I, 424, 455-456), alors que le lien avec autrui n'est parfait qu'à condition de supprimer toute dépendance : « Je veux que mes amis soient mes amis et non pas mes maîtres [...] Je veux bien leur aliéner mon cœur mais non pas ma liberté. » (À Mme d'Epinay, CC, 4, 198).

Dans ses relations compliquées avec ses amis, Rousseau décrit une liberté aliénée, qui l'amène par contrecoup à défendre une solitude positive. À Diderot qui soutient dans le *Fils naturel* qu' « il n'y a que le méchant qui soit seul », Rousseau rétorque alors qu'« il n'y a que l'homme seul qui soit bon» (*Confessions*, OC I, 455-456). Le méchant a besoin d'autrui pour alimenter et exercer sa méchanceté ; le bon, se sachant faillible, se met en situation de ne pas nuire. Pour Rousseau, Diderot s'est corrompu en devenant « homme du monde » ; Rousseau se sent moins seul à la campagne que Diderot ne l'est en réalité à Paris. La solitude est refus de la comédie des apparences qui fonde la société, particulièrement la société parisienne.

Les deux amis rompent définitivement en 1758 : à partir de ce moment-là, ils ne se verront ni ne s'écriront plus, mais s'interpelleront indirectement au travers de leurs textes jusqu'à la fin de leur vie. L'amitié s'est inversée en sentiment de la persécution chez l'un et en ressentiment tenace chez l'autre. Dans les *Dialogues*, Rousseau continue à se défendre d'être un misanthrope : « Les méchants ne sont point dans les déserts, ils sont dans le monde » (OC I, 788).

La violence de la rupture manifeste l'exigence inhérente à la relation amicale. En l'aspiration au choix de l'ami peut s'exprimer la liberté individuelle en matière de liens sociaux. Mais en outre, au sein des « relations » qui font la vie de l'homme social, l'amitié engage et apparaît comme « le plus sacré » des contrats, car passé entre deux individus qui se placent réciproquement sur un même pied d'égalité. En elle se nouent donc liberté et fidélité. C'est pourquoi l'idéal de l'honnête homme n'en produit qu'une contrefaçon sous la figure de l'honnêteté : « un honnête homme qui ne

17 Une telle conception intéressée de l'amitié peut trouver dans la fiction *Amsterdam*, de Ian McEwan, une brillante illustration, dans le récit d'une amitié inversée en double meurtre réciproque.

sent rien rend service et croit être ami ; il se trompe, il n'est qu'honnête homme. » (Lettre à Diderot du 23 ou 24 mars 1757, CC, 4, 195).

5. L'amitié et le système du cœur humain

L'intérêt personnel et théorique de premier plan que Rousseau porte à l'amitié a pu être favorisé par le travail de compilation effectué pour l'ouvrage sur l'amitié que préparait Mme Dupin, dont le plan projetait d'aborder les points (traditionnels) suivants : a) Des opinions vulgaires sur l'amitié, b) Des avantages de l'amitié, c) Devoirs de l'amitié (Cf. Acher (1971, 34) et Sénéchal 1963-65, 177 et 226-27). Pour reprendre les termes de Rousseau, « l'amitié suppose de bonnes mœurs, mais elle y ajoute encore. L'amitié, pour ainsi dire, voit les hommes de plus près que la morale ».

Les notes prises pour cet ouvrage révèlent une grande culture classique (Cf. Perrin 2012, 15 et sq.). L'imprégnation d'Aristote, de Cicéron et de Plutarque, vient se greffer sur le système original des « principes » du cœur humain.

Non plus descriptivement mais génétiquement, le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* mentionne en effet l'amitié dans le cadre d'un développement ordonné de la pitié, second principe du cœur humain subordonné à l'amour de soi. Elle est alors un produit de la pitié, qui est elle-même attachement pour un autre être sensible et particulièrement pour le semblable en tant que tel : « La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier : car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose que désirer qu'il soit heureux ? » (OC III, 155).

Première expression de l'entrée dans le monde « moral », première dérivation de la pitié, l'amitié fait partie des « passions tendres et affectueuses[18] », dont la fonction se précisera, dans l'*Émile*, de retarder l'éclosion de l'amour comme passion inquiète.

Dans d'autres textes, l'amitié s'applique aussi à la relation de l'homme avec lui-même, et l'amour de soi apparaît comme le principe de l'amour d'autrui :

> L'amour de soi-même, ainsi que l'amitié qui n'en est que le partage, n'a point d'autre loi que le sentiment qui l'inspire ; on fait tout pour son ami comme pour soi, non par devoir mais par délice, tous les services qu'on lui rend sont des biens qu'on se fait à soi-même, toute la reconnaissance qu'inspirent ceux qu'on reçoit de lui est un

18 Cf. *Emile*, OC IV, 502, qui célèbre les « étreintes caressantes » et les yeux qui « savent verser des larmes d'attendrissement ».

doux témoignage que son cœur répond au nôtre […]», écrit-il à Sophie. (Lettre à S. d'Houdetot du 17 déc. 1757, CC, 4, 394)[19]

Dans cette lettre datant de 1757, comme plus tard dans l'*Émile*, la pitié, et l'amitié qui la concentre sur un objet particulier, ne sont plus une passion distincte de l'amour de soi. On appréhende les maux d'autrui car on craint de les subir un jour. Pitié et amitié dérivent de l'amour de soi comme de la seule passion naturelle désormais, « passion primitive, innée, antérieure à tout autre, et dont toutes les autres ne sont, en un sens, que des modifications » (*Emile*, OC IV, 91). L'amitié est le « partage » de l'amour de soi ; elle dérive de l'amour de soi ou de la *philautia* entendue moins comme égoïsme que comme expression du sentiment que l'on se doit.

Inversement, l'homme pervers, ne pouvant parvenir à s'aimer lui-même, n'est pas non plus capable d'amitié envers autrui. Le méchant est incapable d'amitié car il s'aime contre les autres[20], il « se craint et se fuit » dans le langage de Rousseau :

> Le plus méchant des hommes est celui qui s'isole le plus, qui concentre le plus son cœur en lui-même ; le meilleur est celui qui partage également ses affections à tous ses semblables [...]. Mais quiconque aime tendrement ses parents, ses amis, sa patrie et le genre humain, se dégrade par un attachement désordonné qui nuit bientôt à tous les autres et leur est infailliblement préféré. (*Lettre à d'Alembert*, OC V, 107)

La facilité de l'attachement et son extension sont un signe de son irréalité, ce par quoi on retrouve la condamnation antique de la *polyphilia* : « Je ne connais point de plus grand ennemi des hommes que l'ami de tout le monde » (OC V, 35)[21]. On se souvient que dans la *Lettre à d'Alembert*, Philinte, qui revendique une position d'honnête homme, est l'ami de tout le monde, ce qui suffit à disqualifier son statut moral (OC V, 36).

Ainsi, la capacité à ressentir de l'amitié pour autrui entretient un rapport avec la capacité de ressentir de l'amitié pour soi-même. L'amitié se tire

19 L'importance de cette définition ne nous semble pas devoir être minorée au prétexte qu'elle associerait l'amitié à l'amour de soi plutôt qu'à la pitié, comme c'était le cas dans le second *Discours*. Au contraire, elle anticipe la simplification du système des « principes » du cœur humain dont la formulation définitive se trouvera dans l'*Émile*, et elle utilise le même vocabulaire que la *Lettre à d'Alembert*, celui du « partage » des affections, ce qui atteste de la constance de Rousseau sur ces points.

20 D'amitié vraie, durable et sereine, précisons, car Rousseau développe dans le *Discours sur l'économie politique* l'idée d'une société des brigands, Cf. OC III, 247.

21 Cf. également le *Projet de paix perpétuelle*, OC III, 573, qui évoque « les nœuds généraux et lâches de l'humanité », Aristote, *Éthique à Nicomaque*, (1983, 468-470) et le *Peri Polyphilias* de Plutarque : l'amitié, demandant de l'intimité, est restreinte à un petit nombre.

donc des inclinations naturelles au cœur humain, l'amour de soi et la pitié. De façon originale par rapport à la tradition égoïste, elle ne s'oppose pas à l'égoïsme, mais devient une « conséquence » de l'amour de soi. Elle en est le partage ou l'extension, car elle le prolonge au-dehors de soi dans la répugnance à voir souffrir tout être sensible et particulièrement son semblable.

6. Au carrefour de la morale et de la politique

Mais l'amitié, telle la *philia* antique, conserve aussi une pertinence politique.

Selon un angle critique d'abord, car il n'y a d'amitié qu'entre égaux. L'amitié inégale est par définition contraignante, la reconnaissance y est un devoir, qui induit nécessairement l'ingratitude. Hobbes, avant lui, l'avait remarqué - mais en signalant quant à lui que c'est entre égaux que la gratitude est un fardeau[22]. L'amitié vue comme une contrainte sociale se transforme en l'exercice d'un pouvoir incompatible avec la liberté, qui se manifeste d'abord comme une « force négative », dans le pouvoir négatif de ne pas faire ce que l'on ne veut pas et de rester soi parmi les autres en résistant de façon « indomptable », tel le polisson loué dans *Émile*.

Rousseau renouvelle le sens de la relation dissymétrique entre riche et pauvre en l'analysant à la lumière, politique, de l'idéal de relations égalitaires, car « toute association inégale est toujours désavantageuse au parti faible[23] ». Dans *Émile*, il montre que seuls les êtres souffrants sont objet et dignes de pitié, les riches s'exceptant de la réciprocité affective qui fait l'humanité. À partir du moment où l'humanité se distribue entre riches et pauvres, la pitié est remplacée, non pas tant par l'indifférence réciproque, que par le couple mépris-envie, et l'amitié par la flatterie-orgueil. L'amitié exclut donc la dépendance et la division du champ social en « états » ou « conditions » antagonistes.

En tant qu'outil critique, elle permet d'affirmer la nécessité d'une authenticité de l'être en société, mais aussi d'appréhender et de mesurer la dégradation et l'âpreté du lien social à la disparition des sentiments fraternels. Tel est en effet le diagnostic sur les sociétés modernes : agrégation ne fonctionnant que par le jeu des égoïsmes individuels, absence de liaison

22 Cf. sur ce point Hobbes (1994, 97): « Car les bienfaits obligent ; or une obligation est un esclavage ; et une obligation dont on ne peut pas s'acquitter, un esclavage perpétuel ; et il nous est odieux d'être l'esclave d'un de nos égaux. » et Hobbes (1994, 151).

23 Cf. *Confessions*, OC I, 514-515, sur le rapport aux domestiques et le problème des rétributions, et le livre IV de l'*Émile,* OC IV, 505-510, sur les conditions de la pitié.

interne des individus, passions aimantes perverties par l'amour-propre ; liens familiaux altérés ; désir de distinction faisant obstacle à l'amitié (Cf. le livre I d'*Emile* et la fin du livre IV, OC IV, 683). Liaison idéalement libre et transparente, l'amitié offre un étalon de critique du lien social et sert de critère pour interroger le rapport de l'individu à la communauté.

Positivement ensuite, l'amitié civique désigne un lien politique et social, et s'exprime, dans le « rapport » légitime, sous la forme d'un attachement aux lois et aux concitoyens. Elle permet ainsi de comprendre l'articulation des plans psychologique, moral et politique.

L'amitié occupe donc encore dans l'œuvre de Rousseau une place essentielle, à certains égards comparable à celle qu'elle avait chez Aristote dans la réflexion morale *et* politique, en tant que relation singulière et privilégiée, mais aussi, en un sens anthropologique et sociologique plus lâche, en tant que vertu civique : désignant alors le lien social par excellence, « le choix délibéré de vivre ensemble », une entente et une disposition acquise par l'éducation, envers des concitoyens connus. Cette amitié maintient l'unité entre les citoyens d'une même cité qui vise la concorde et non l'esprit de faction (Cf. Aristote 1990, 148 et 313).

Que, chez Rousseau, ces deux acceptions persistent, sans que pour autant l'amitié comme sentiment personnel soit confondue avec l'amitié politique ni considérée comme le fondement de la vie sociale, ne va pourtant plus de soi. En effet, l'homme n'est plus défini comme un animal politique animé d'un appétit ou un instinct de société (Cf. Aristote 1983, 382-383)[24], selon les termes utilisés par les jurisconsultes fidèles à la tradition aristotélicienne. Il nous faut en effet apprendre à reconnaître l'humanité. L'humanité ne nous est pas donnée mais assignée comme une tâche à accomplir en vertu de notre perfectibilité et des circonstances que notre action libre doit modeler.

Rousseau opère à cet égard un véritable déplacement : l'amitié ne représente pas dans son système le « resserrement » d'une sociabilité générale dont il dénie le caractère spontané, mais fait bien plutôt signe vers le pacte amical, instrument critique des liens sociaux. Alors que les théoriciens du libéralisme et de la sympathie diluent l'amitié au sein de la gamme variée des sentiments humains, la gratitude, la générosité, la pitié…[25], Rousseau souligne son caractère exceptionnel, gratuit et réciproque.

24 Dans *l'Ethique à Eudème*, la bienveillance, définie comme l'attitude à penser du bien, est le « commencement de l'amitié » (Aristote 2011, 139-140).

25 Cf. El Murr, D. (2001, 28-29): « Le problème central des relations interpersonnelles devient donc, avec l'éclosion de la pensée libérale, celui de la possibilité d'un espace éthique, rompant avec les échanges commerciaux fondés sur l'intérêt individuel et l'équivalence des échanges. On peut donc affirmer que même si le libéralisme ne détruit pas la

7. Amitié et communauté

Faisant plus appel à la sincérité du cœur qu'à la contrainte des situations ou des institutions, l'amitié annule le sentiment du devoir et son caractère pénible. Elle lie les hommes d'un lien qui est « doux » et ne les asservit pas.

Pour Aristote, l'amitié politique est une vertu qui fait de l'homme privé déjà un citoyen, qui dispose à l'obéissance. À la limite -qui n'est jamais atteinte : l'amitié ne supprime pas la nécessité de la justice et des institutions-, le règne de l'amitié dispenserait de la contrainte juridique et instituerait le règne naturel du droit (Cf. Aristote 1983, 383, VIII, 1). De façon assez analogue pour Rousseau, l'amour dispense de la contrainte. Selon un principe d'imitation affective, les hommes veulent volontiers ce que veulent ceux qu'ils aiment : « Tout homme est vertueux quand sa volonté particulière est conforme en tout à la volonté générale, et nous voulons volontiers ce que veulent les gens que nous aimons. » (*Discours sur l'économie politique*, OC III, 254).

L'amitié parfaite, faite d'intimité, formerait une société où les âmes seraient unies par une confiance mutuelle absolue. Elle conduirait à vivre en marge de la société, faite de devoirs insupportables (Cf. Fraisse 1974, 121-122), et pourrait être l'antithèse du mode de vie bourgeois et constituer un refuge contre lui. Toutefois, l'amitié-refuge peut apparaître à Rousseau comme aussi irréalisable que l'amour sexuel (Cf. Balibar 2011, 170). Ce point, souligné par La Rochefoucauld et les moralistes : « il est encore moins impossible de trouver un véritable amour qu'une véritable amitié», et il fait figure de *topos.* Que l'amitié soit un idéal qui se heurte au réel, un tel constat désabusé ouvrait l'essai de Mme de Lambert : « C'est un sentiment qui est né avec nous : le premier mouvement du cœur a été de s'unir à un autre cœur. Cependant c'est une plainte générale : tout le monde dit qu'il n'y a point d'amis » (1999, 34).

Cependant, l'amitié est un modèle de rapports non conflictuels entre personnes égales ; elle fait partie des « passions attirantes et douces », elle consiste en un « partage » de l'amour de soi qui importe au lien social, si l'on ne veut pas réduire la société à une mécanique des passions ni à un lien purement utilitaire, à la manière de Hobbes et Mandeville par exemple, soutenant que la vie sociale repose non sur la vertu, mais sur les passions et les intérêts[26].

---

possibilité théorique de l'amitié, même s'il tend au contraire à vouloir l'inscrire au cœur de la nature humaine, son intégration dans le principe de sympathie ou de bienveillance ne permet plus de justifier la spécificité de son statut. »

26 Cf. Préface de *Narcisse*, OC II, note de la p. 969 : l'une des maximes à combattre est que « les hommes ont partout les mêmes passions ; partout l'amour-propre et l'intérêt les conduisent ; donc ils sont partout les mêmes. »

Dès lors, la morale conduit à la politique et la politique ramène à la morale. De même que la pitié, l'amitié, la gratitude, la clémence et la générosité sont des affects pré-sociaux qui produisent par réflexion une connaissance morale et prédisposent à la vie sociale. La question politique est aussi celle des affects dont la société nous rend - ou non - capables, et des passions qui peuvent assurer sa cohésion.

La sensibilité, combinée aux lumières et à l'imagination, est principe d'union avec autrui. La politique légitime exploite cette sensibilité active positive ; elle étend l'amour de soi, elle suscite l'amour de la liberté et de l'égalité en les fixant sur une communauté déterminée ; le despotisme quant à lui favorise « la sensibilité négative », les passions « haineuses et cruelles» (*Deuxième Dialogue*, OC I, 805), l'amour-propre et l'individualisme.

8. Anthropologie politique

Cela explique que la théorie politique comporte une anthropologie des passions individuelles et collectives. La société civile décrite dans le second *Discours* est animée par l'envie et la concurrence, mais l'union politique pourrait se fonder sur des passions positives d'amitié, qui feraient que les hommes s'associeraient non seulement par amour d'eux-mêmes, mais par amour du tout dont ils font partie, ce qui est une manière de réfuter la tentative d'établir socialité et moralité uniquement sur la base d'un calcul de son propre intérêt par l'individu. La théorie rousseauiste de l'amitié civique apparaît alors comme une alternative au patriotisme classique et à la *caritas* chrétienne.

Il n'est pas pour autant question de soutenir que la société politique se fonde sur une « familiarité fraternelle» (OC II, 664), qu'elle se confond avec la société des amis ou des cœurs que constituent la « contre-société » de la *Nouvelle Héloïse* ou les types d'associations fondées sur l'attachement réciproque que présentent certains textes d'*Émile* (OC IV, 683) et des *Dialogues* (OC I, 820).

Dans la fiction, l'amour peut remplacer la loi, l'impulsion la contrainte du devoir, mais l' « amitié civique et légale » (Cf. Aristote 2011, 147 / 1242b35), reste fondée sur la loi, l'utilité et l'objectivité juridique.

L'impossibilité de confondre morale et politique mais aussi la nécessité de les articuler, est mise en lumière dans le *Premier Dialogue*, lorsque Rousseau souligne que les méchants se lient entre eux plus fortement que les bons, retournant au passage le lieu commun de l'antiquité selon lequel il

n'y a d'amitié qu'entre hommes de bien (Cf. également *Discours sur l'économie politique*, OC III, 247).

Le paradoxe de la politique consiste à construire pour les hommes des liens incontestables sans cependant nier leur liberté, à enchaîner les hommes avec leur volonté :

> Le plus grand mal et la plus grande honte de l'état social est que le crime y fasse des liens plus indissolubles que n'en fait la vertu. Les méchants se lient entre eux plus fortement que les bons et leurs liaisons sont bien plus durables, parce qu'ils ne peuvent les rompre impunément, que de la durée de ces liaisons dépend le secret de leurs trames, l'impunité de leurs crimes, et qu'ils ont le plus grand intérêt à se ménager toujours réciproquement. Au lieu que les bons, unis seulement par des affections libres qui peuvent changer sans conséquence, rompent et se séparent sans crainte et sans risque dès qu'ils cessent de se convenir. (*Premier Dialogue*, OC I, 704-705)

À la société des méchants doit pouvoir être opposée une société mettant en jeu des affections, avec cette difficulté souvent soulignée que l'amour crée un lien précaire et conditionnel (Cf. *Contrat social*, OC III, 409). Comme Spinoza l'a déjà vécu et théorisé, les passions communes jouent un rôle capital : indignation, colère, joie, fraternité sont des passions politiquement fédératrices, qui permettent aux peuples de se saisir dans leurs différences et par là d'affirmer leur autonomie grâce à un enthousiasme national.

Si le fondement de la société politique doit rester la loi, cette dernière doit alors être accordée aux mœurs et susciter un lien moral. Le contrat social a la prétention d'unir et d'assembler vraiment les hommes, et pas seulement de les « agréger », dans une communauté d'intention et de vouloir, de sentiments et de mœurs que seule une relative homogénéité sociale et économique rend possible (Cf. *Contrat social*, OC III, 359). La soumission commune à des lois établies et reconnues par chacun, se double d'un processus d'identification à une communauté.

Essentiel dans le *Discours sur l'économie politique*, cet objectif se retrouve dans le *Contrat social* au moins dans le chapitre consacré aux mœurs, et renvoyé à Platon, non pas ici le penseur de l'amour, mais l'auteur de la *République*, du *Politique* et des *Lois*, celui qui étudie la *philia politiké* car il n'est pas de communauté sans *philia* (Cf. Platon, OC I, 928).

D'après ce chapitre, les mœurs sont la « quatrième [sorte de lois], la plus importante de toutes, qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain, mais dans le cœur des citoyens ; qui fait la véritable constitution de l'État ». Elles forment « l'inébranlable Clef de voûte » de l'édifice politique. La métaphore architecturale peut d'autant plus être mise en parallèle avec cel-

le qu'utilise Platon dans les *Lois*, que Rousseau en appelle à l'esprit des anciens législateurs qui parvenaient à affectionner les citoyens à leur patrie[27]. Certes, un tel rappel n'est pas propre à Rousseau. Mais à la différence de beaucoup, tel Montesquieu, Rousseau se propose de réactualiser cette idée sous certaines conditions d'ailleurs très drastiques.

Si la société juste repose pour lui sur volonté générale et la loi, il est nécessaire, au-delà des rapports objectifs, de *créer* une relation plus intime : le sentiment d'une similitude profonde entre les hommes façonnés par les institutions, et de « fixer des sentiments de sociabilité ». On peut parler de fabrication de l'appartenance patriotique, et de l'institution d'une communauté de citoyens se regardant comme des amis ou des frères. Il faut en d'autres termes favoriser des passions aimantes, de cohésion, qui luttent contre l'individualisation des comportements. *Instituer des liens* (de fraternité, de bienveillance, d'amitié), tel sera aussi le projet de réforme dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (OC III, 958). À l'appui de la théorie, l'histoire atteste qu'il y eut des hommes capables d'*instituer des peuples* : Moïse, Lycurgue, et Numa. Comment, dès lors, penser l'institution de la communauté affective ?

9. Éducation et perfectibilité de la sociabilité

En définissant l'homme par des impulsions, une perfectibilité fonction des circonstances rencontrées et une capacité d'identification à ses semblables, Rousseau manifeste qu'une société de justice ne peut ignorer l'affectivité. Le lien social repose certes sur la constitution d'une volonté générale et sur l'obéissance aux lois qui en émanent, mais aussi sur l'amour des institutions et des concitoyens.

Car d'une part, l'ordre de la justice qui impose le respect de l'égale liberté, établit un mécanisme de reconnaissance mutuelle qui fonde concrètement la solidarité des membres de la société, puisqu'on est désormais lié à ses concitoyens auxquels nous relient les lois. Ces lois rendent possible une forme d'altruisme bien éloignée du vague humanitarisme : il n'y est pas question de sentiment mais de prise en charge des droits et devoirs de chacun. Le principe de fraternisation politique, qui est l'autre nom de l'union en un seul corps, se décline donc juridiquement quand l'ordre politique est équitable. Telle est la leçon du *Discours sur l'économie politique* et des chapitres 5 et 6 du *Contrat social.* Il y a désormais dans le « corps politique »

27 Le livre VIII des *Lois* de Platon, consacré à l'organisation des jeux, des fêtes et des sacrifices, en constitue un bon exemple.

sensibilité réciproque, et correspondance *interne*, non simple juxtaposition ou correspondance externe comme l'offrait l'État artificiel de Hobbes.

D'autre part, la politique, dont les principes sont fondés sur la raison, s'adresse à des hommes conduits par leurs passions, et qui ont besoin de s'identifier au « tout ». La fraternisation se décline alors pathétiquement quand l'amour fait lien. Loin de s'en tenir au thème républicain de la sujétion aux lois, Rousseau découvre, après Platon qui soulignait que la *polis* ne peut exister que comme lien des affects, l'amour de la loi et des concitoyens et l'exigence d'*identité sentie* entre les hommes. Après Spinoza également, il exploite les phénomènes d'identification et d'imitation auxquels la comparaison des individus dans la vie sociale donne lieu. Sur ce terrain, il rencontre aussi les théoriciens des sentiments moraux dans le rejet d'un rationalisme incapable de fédérer les hommes et de fonder à lui seul la moralité (Cf. *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*, OC III, 156-157 et Émile, OC IV, 596). « Les liens de convention » ont besoin d'une « prise naturelle » (Émile, OC IV, 700).

Le *Contrat social* ne se limite donc pas à une théorie juridique et contient une dimension historico-sociale ainsi qu'une théorie de la mutation anthropologique de l'homme sous l'action des lois : « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine » (*Contrat social*, OC III, 381).

L'obligation est une relation de droit politique soutenue par un sentiment. Les principes du droit politique ne valent que par leur accord avec une anthropologie donnant à l'affectivité une place essentielle. Il s'agit, selon la formule d'*Émile*, d'accorder les sentiments et la raison, en révélant la force motrice des sentiments en l'homme : « L'erreur de la plupart des moralistes fut toujours de prendre l'homme pour un être essentiellement raisonnable. L'homme n'est qu'un être sensible qui consulte uniquement ses passions pour agir, et à qui la raison ne sert qu'à pallier les sottises qu'elles lui font faire » (Fragment sur « Les mœurs », OC III, 554)[28].

Il n'y a donc pas lieu d'échapper aux passions – ce sont les « instruments de notre conservation », dont seules les dérivations négatives doivent être combattues-, mais bien de développer de nouvelles formes de vie affective. Les hommes peuvent être modelés dans leurs désirs, on peut leur apprendre « à aimer un objet plutôt qu'un autre » (*Discours sur l'économie politique*, OC III, 259).

L'entreprise du « moi commun » dans *le Contrat social* (OC III, 361), manifeste ainsi l'exigence de « fabriquer » de la proximité en disposant les hommes à sympathiser, par l'éducation de leur imagination.

28 À mettre en relation avec la loi établie par Spinoza, dans le *Traité politique*, en II, 5 : « Les humains prennent bien plus souvent pour guide le désir aveugle que la raison ».

Telles sont les missions du Législateur et du gouvernement, « approprier » la législation aux conditions naturelles d'existence du peuple, aux « rapports qui naissent, tant de la situation locale, que du caractère des habitants » (*Contrat Social*, OC III, 392), ce qui explique que chaque volonté générale est dotée d'un attribut essentiel. La politique est solidaire d'un état des mœurs et de la culture, qui se manifeste dans « l'esprit général de la nation » (*Projet de constitution pour la Corse*, OC III, 905 et *Contrat social*, ch. 8 à 11 du Livre II, notamment OC III, 392), l'*ingenium* selon Spinoza. La société humaine est inséparable des effets que lui imprime l'organisation politique, qui de son côté doit s'appuyer sur l'état des mœurs.

Ce cercle s'exprime dans l'interaction entre les lois et les mœurs : les lois ne peuvent influencer le caractère national que si elles en découlent et tirent leur force de lui (*Lettre à d'Alembert*, OC V, 61). La volonté générale ne relève donc pas d'une tendance qu'auraient les hommes à vivre en cités de manière naturelle et universelle. Générale du point de vue du peuple qui l'a engendrée, elle n'est que particulière par rapport aux autres peuples. Aussi ne peut-elle apparaître concrètement que dans certains contextes historiques et culturels précis.

Ainsi, le vocabulaire de l'amitié et de la fraternité patriotique finit par désigner, symboliquement, les rapports civils et politiques, faisant le lien entre la communauté familiale, soudée par des sentiments supposés intenses et communs, et la République (Cf. Ménissier 2012, 35-51).

10. La religion civile

Un tel résultat provient de l'action continue des lois, à laquelle s'ajoute la mise en œuvre de fictions et/ou de l'institution d'une religion civile créant des sentiments de fraternité et d'amitié civiques. La religion civile, en plus de consolider le respect des lois, borne en effet la sociabilité aux limites de la société (*CS,* OC III*,* 468).

C'est ce que montre le chapitre célèbre consacré à la religion civile, lié, dans son écriture comme dans son objet, au ch. II, 7 sur le Législateur. La religion remplit ici la fonction qu'assure l'éducation publique dans le *Discours sur l'économie politique* et les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, la transformation de la nature de l'homme et son intégration au tout en tant qu'unité fractionnaire. La religion civile, « en aval », sacralise les institutions, en conciliant volontés particulières et volonté générale, et en développant ainsi le dévouement au bien commun.

Comment rendre indissoluble et même « sacrée » la convention sociale, étant donné l'inconstance et la diversité des citoyens ? Comment engager le citoyen à être dans le futur toujours aussi dévoué à la chose publique ? « Captiver » les volontés, telle est la solution politique préconisée. Or la religion, considérée moins comme un ensemble de dogmes que comme un noyau moral affermissant la pratique de nos devoirs, peut y aider[29]. Le projet de religion civile se justifie par sa fonction sociale, car elle peut servir d' « instrument » à la politique (Cf. *Contrat social*, OC III, 384). En lui donnant un rôle essentiel dans la cohésion de l'État, Rousseau met en avant sa signification étymologique, dont il reconnaît aux Romains le mérite de l'avoir bien exploitée : la religion attache, elle lie et soude la communauté (*re-ligare*). En traitant la religion civile, Rousseau s'inspire des principes énoncés par Socrate dans la *République* puis par l'Étranger dans les *Lois*, qui visent à lier étroitement politique et religion : il importe aux « fondateurs d'États » de repenser la théologie, de construire des « fictions favorables à la vertu », de nature à engendrer la « mutuelle amitié » de la cité (Cf. Platon, *République*, OC I, 928).

Comment utiliser le besoin de religion tout en conjurant ses possibles excès ? Distincte des religions historiques, la religion civile se veut favorable à la « société particulière ». La question ne porte donc pas sur sa valeur de vérité, mais sur les services qu'elle peut rendre à un État particulier par les effets qu'elle produit, dans un contexte politique fixé, depuis le second *Discours*, comme celui de la fragmentation du genre humain en puissances entre lesquelles règne un état de guerre.

Sur cette base proprement politique[30], trois types de religions sont différenciées. Les religions païennes, nées dans l'antiquité, sont utiles à l'État mais nuisibles au genre humain, car alimentant la guerre et produisant un lien social trop « exclusif » ou « serré » (*Contrat social*, OC III, 464-465, 469).

La révolution chrétienne les a condamnées sans retour, en ouvrant la perspective jusque-là inconnue d'une humanité universelle, en répandant les saines idées de la fraternité de tous les hommes. Or pour Rousseau, la fraternité ne vaut pas en elle-même, mais présente une certaine valeur sur la base de la fondation politique de la communauté. En reprenant le *topos* machiavélien, et plus généralement républicain, de la perversité paradoxale du christianisme qui, du fait de sa valorisation des vertus théologiques,

29 Cf. *Manuscrit de Genève*, OC III, 336 : « Sitôt que les h[ommes] vivent en société il leur faut une Religion qui les y maintienne »

30 Rousseau y insistera dans la première des *Lettres de la montagne*, en montrant comment concilier la profession de foi avec la religion civile du *Contrat social* : Cf. OC III, 694 *et sq.*

ruine l'idée même de l'engagement patriotique, il écrit : « Par cette religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissaient tous pour frères, et la société qui les unit ne se dissout pas même à la mort » (*Contrat social*, OC III, 465)[31].

Mais la communauté universelle de toute l'humanité, fondée sur l'amour du prochain, n'a pas de force : le nœud est, cette fois, trop « vague ». La religion de l'homme rompt l'unité du corps politique en instituant un double royaume, elle détache les cœurs de la terre et voue plutôt les hommes à « l'esclavage » qu'à la défense de leur liberté[32]. L'amour du genre humain promu par le christianisme est politiquement périlleux, car répandant l'idée que toute guerre est fratricide, il « énerve la force du ressort politique » (*Lettres de la montagne*, OC III, 705). Les défauts de la religion universelle sont donc les symétriques de ceux des religions politiques : favorable au genre humain, elle est nuisible à la « société particulière », car elle « desserre » le nœud social.

On s'explique ainsi qu'il faille « instituer » une religion civile, en réalisant un mixte de ces deux types qui se distingue à la fois des religions nationales, porteuses de guerre et d'intolérance, et de la religion de l'homme, trop sociable, mais qui retienne de chacune leurs avantages.

La religion civile réunit en effet « les dogmes fondamentaux de toute bonne Religion », selon les termes des *Lettres de la montagne* : « l›existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants », et les dogmes -au sens ici d'articles relatifs à la conduite de l'homme qui concernent le comportement et les croyances requises pour maintenir le corps politique uni et en bonne santé : le contrat lui-même, les lois et le pouvoir souverain, doivent être considérés comme relevant du sacré[33]. La religion civile vaut donc autant pour le fait qu'elle consacre les institutions comme autre chose que des conventions utilitaires, que pour la fixation des « sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle » (*Contrat social*, OC III, 468).

Destinée à soutenir la société, opposée à la superstition et à l'intolérance, envisagée du seul point de vue de son « utilité » et de sa « nécessité » (*Lettres écrites de la montagne*, II, OC III, 718), elle énonce, selon les termes utilisés dans la *Lettre à Voltaire* du 18 août 1756, qui en donne la première

31 Cf. *Lettres de la montagne*, OC III, 704.

32 *Contrat Social*, OC III, 467 : l'esprit du christianisme « est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves ».

33 Cf. par exemple *Contrat social*, OC III, 375 : le pouvoir souverain est « absolu », « sacré », « inviolable » et 468.

version, des « maximes sociales » et un « code moral » dans un « catéchisme du Citoyen »[34].

C'est au souverain, et donc au peuple, qu'il appartient de fixer ces articles, dans un souci non pas théologique ou métaphysique, mais politique : il s'agit d'une « profession de foi *purement* civile » (Cf. *Contrat social,* OC III, 468 - nous soulignons, et *Lettres de la Montagne*, OC III, 711), censée s'intéresser aux conduites, non à la foi de chacun - du moins tant que cette dernière ne rejaillit pas sur les comportements civiques.

L'amour de la loi et la passion patriotique qu'elle produit, se distinguent de la passion fanatique qui conduit à l'exclusion de l'étranger comme ennemi (OC III, 465). La révolution chrétienne exclut de l'État intolérance et fanatisme. On pourrait dire que le but de la religion civile est de créer dans le corps politique des sentiments amicaux sans pour autant en passer par la désignation d'un *hostes,* au double sens d'étranger et d'ennemi, commun. Autrement dit, tenir l'équilibre entre les frontières exacerbées des religions nationales, et la négation de toutes frontières que porte le principe évangélique, combattre les tendances centrifuges sans attiser les haines.

Outre l'exemple contemporain de la Confédération suisse, Rousseau s'inspire de Platon, de Plutarque et Cicéron, car les Anciens savaient agir par « les affections de l'âme » (*Emile*, OC IV, 645) pour rendre sensibles les valeurs civiques et patriotiques, au contraire des Modernes qui ne connaissent plus que la force et l'intérêt pour lier entre eux les individus.

La religion civile apparaît donc comme une institution source de moralité publique. Elle incarne une version possible de la morale républicaine que l'éducation publique, en d'autres endroits, remplace, manifestant que l'éducation et la persuasion l'emportent sur le modèle répressif incarné par le *Léviathan*.

Dans la réflexion sur la religion et « l'historique de la police romaine », l'influence de Machiavel est manifeste (Cf. Machiavel 1952, 411-12 et 415). S'y ajoute celle de Spinoza, pour qui la religion favorise la dévotion, qui est « l'amour pour celui que nous admirons». Elle est un instrument particulièrement efficace de cohésion sociale et d'unité politique, mais en entretenant la piété pour la patrie et en structurant l'identité commune, elle favorise la haine pour les autres nations (Spinoza 2014, III, Appendice, Déf. X, 311 et 1966, 292 et sq.).

Rousseau, en revanche, tâche d'éliminer de la religion civile superstition et intolérance. Cette différence révèle à elle seule une perspective originale,

34 Cf. OC IV, 1072, 1074. « Prescrire » des sentiments de sociabilité : Voltaire ironise sur le « *Contrat social,* ou insocial, du peu sociable Jean-Jacques Rousseau », cité par Gouhier, H. (1983, 251).

qui est d'institution : la religion civile n'est pas un simple subterfuge, elle coexiste, sans fusionner avec elle mais sans la contredire, avec la religion naturelle découverte par le Vicaire dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, au IVe livre d'*Émile*. Mais elle révèle aussi que le maintien du lien social n'est possible qu'à condition de diriger les volontés sans les contraindre, et de faire exister la communauté sous la forme d'un tout bien uni, dont la forme parfaite s'attesterait par l'unanimité (*Contrat social,* OC III, 437, 439). Qui voudrait s'orienter vers l'existence individuelle se retrancherait de la communauté politique et se ferait traître à la patrie. La sociabilité restreinte et effective vaut mieux, politiquement du moins, que le « vague » sentiment d'humanité (Cf. *Discours sur l'économie politique*, OC III, 254), mais elle représente une limitation des liens humains et un contrôle des conduites tels que le *Contrat social* prévoit tout un dispositif de rejet et de répression frappant l'insociabilité et le manquement à la parole donnée. Le souverain peut bannir de l'État quiconque ne croit pas aux dogmes de la religion civile et contredit son engagement envers les lois (OC III, 468 et 376-377).

Le pacte social revêt ainsi une signification anthropologique et symbolique. Le fondement légitime du corps politique est dans le pacte social, mais « sa vie est dans les cœurs des citoyens »[35]. Le partage d'une règle de justice et la composition des intérêts ne suffisent pas ; s'y ajoute l'identification à une communauté par le biais des sentiments. S'il fallait trouver des prolongements directs à cette idée, on les trouverait d'abord au moment de la Révolution. Le patriotisme religieux annonce le style qui va caractériser la Révolution, l'amitié et la fraternité devenant le ciment par lequel la nation s'éprouve elle-même comme rassemblée.

Une société d'individus libres et égaux génère une autre forme de solidarité sociale que celle du respect et de l'autorité de la tradition. Elle remplace la socialité verticale (au sens de civilité qui unit l'inférieur au supérieur, ou de civilité imposée par le pouvoir politique –celle du *Léviathan*) par le modèle de l'amitié des frères les uns pour les autres que décrivait *l'Éthique à Nicomaque*. Seul le régime républicain consiste en une association de citoyens ayant rang d'amis (Cf. Aristote 1983, 416, 420 et 2011, 143-145). La communauté politique dans laquelle elle émerge favorise un engagement à la fois intellectuel et émotionnel des personnes dans l'espace public. La fraternité rend comme sensible le principe de l'égalité.

Cela se vérifie dans les *Institutions républicaines* de Saint-Just, qui proposent une traduction du principe rousseauiste de la religion civile visant

35 « Guerre et état de guerre », OC III, 1900.

à prescrire des sentiments de sociabilité : les institutions ont désormais pour objet de rendre les hommes « justes et sensibles », « de mettre l'union dans les familles, l'amitié parmi les citoyens ». « Celui qui dit qu'il ne croit pas à l'amitié, ou qui n'a point d'amis, est banni » (1946, 306). Dans l'exploitation révolutionnaire du culte de l'Être suprême par Robespierre, la sincérité prend une dimension politique, l'égoïste est identifié au traître et au fripon, dans une confusion du registre moral et du registre politique que Rousseau, pour sa part, n'autorisait pas, tout en introduisant ce vocabulaire de la pitié et de la sincérité. Mais ces mots sont ceux qu'utilisent les révolutionnaires de 1793 pour promouvoir une politique moralisée.

La résistance paradoxale de l'amitié dans une pensée contractualiste qui pourrait la reléguer dans le privé, comme c'est le cas chez Hobbes pour qui seule importe la question de la souveraineté, s'explique par une conception originale de l'attachement, particulièrement développée dans la correspondance, lieu privilégié où se construisent et se disent les amitiés au XVIIIe siècle.

Sur fond de critique de la sociabilité des Lumières, l'exigence d'authenticité et la remontée vers l'intériorité, où s'alimente la « vraie » amitié, se conjuguent chez Rousseau avec le projet politique d'autonomie *et* d'appartenance, la vérité de l'isolement ne s'opposant pas à la vérité de l'association, le promeneur solitaire n'invalidant pas « l'esprit libre et républicain » qui fait « le Citoyen de Genève ».

Il s'agit alors de fonder, en fonction de données historiques particulières, la possibilité théorique d'un véritable lien social et d'établir les conditions de sa réalisation (ou de son improbabilité) historique. Dans le *Contrat social*, le lien aux autres passe par les institutions qui visent l'exercice collectif de la liberté, et par la loi dans son accord aux mœurs, ouvrant la perspective d'un attachement politique à un « moi commun », distinct de l' « affection » due au pays natal. Aussi le recours aux Anciens ne doit-il pas masquer le fait que Rousseau fonde une conception moderne de l'attachement politique. La fraternité en vient à désigner les variations sociales et politiques de l'amitié. Elle résulte, selon les textes, ou d'une extension de l'amour de soi aux proches, ou de la pitié, lorsqu'elle en est distinguée, comme sentiment social. Une réflexion anthropologique sur le devenir de l'homme, et sur les sentiments collectifs favorisés par la religion civile, ne cesse d'accompagner la pensée juridique, suffisant à manifester l'écart avec l'école rationaliste du droit naturel.

L'amitié véritable ne mérite toutefois ce nom qu'entre individus. La demande d'amitié se transforme en prolongement de l'amour de soi ou en élan de pitié. Notre humanité s'atteste dans notre sensibilité aux maux

d'autrui. Rousseau ne cesse de l'exalter pour constater son absence de la vie réelle et en tirer argument pour vivre dans la solitude : il se donne « des amis imaginaires pour n'en avoir pu trouver de réels ; il ne fuit les hommes qu'après avoir vainement cherché parmi eux ce qu'il doit aimer » (*Dialogues*, OC I, 824). Désormais, l'amitié ne va plus sans arrachement possible. Cela aussi distingue Rousseau de la tradition : alors que la trahison, en amour, fait partie des *topoï* les plus rebattus, l'appliquer à l'amitié constitue un vrai tournant. Elle est à la fois pure, vraie, totale et risquée. Désormais, dans le cercle sémantique du mot amitié, il y a le mot rupture.

Tableau des abréviations

C = *Confessions*
CC = Rousseau, J.-J. (1965-1998), *Correspondance complète*, en 51 volumes, Leigh, R.A. (dir.), University of Oxford : The Voltaire foundation.
OC = Rousseau, J.-J. (1959-1995), *Œuvres complètes*, Gagnebin, B. et Raymond, M. (dir.), Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, en 5 volumes.
OC I = *Confessions, Lettres à Malesherbes, Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogues, Les rêveries du promeneur solitaire*
OC II = *La Nouvelle Héloïse*
OC III = *Discours sur les sciences et les arts, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Discours sur l 'économie politique, Manuscrit de Genève, Contrat social, Lettres écrites de la montagne.*
OC IV = *Émile*
OC V = *Lettre à d'Alembert*

Bibliographie

Acher, W. (1971), *J-J. Rousseau écrivain de l'amitié*, Paris : Nizet.
Acher, W. et Gerson, F. (1974), *Le thème de l'amitié dans la littérature française du XVIIIe siècle*, Paris : La pensée universelle.
Aristote (1983), *Ethique à Nicomaque*, Tricot, J. (trad.), Paris : Vrin.
Aristote (1990), *Politiques*, Pellegrin, P. (trad.), Paris : GF-Flammarion.
Aristote (2011), *Ethique à Eudème*, Paris : Les Belles Lettres.
Balibar, E. (2011), *Aimances de Rousseau : sur la* Nouvelle Héloïse *comme traité des passions*, dans Id., *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris : PUF, Pratiques théoriques.

Bloom, A. (1996), *L'amour et l'amitié*, Paris : éditions de Fallois sous le titre.
Daumas, M. (2011), *Des trésors d'amitié. De la Renaissance aux Lumières*, Paris : Armand Colin.
El Mur, D. (2001), *L'amitié, choix de textes avec introduction, commentaires et glossaire*. Paris : GF-Flammarion (collection « Corpus »).
Fabre, J. (1961), *Deux frères ennemis, Diderot et Rousseau*, « Diderot Studies », 3 : 155-213, repris dans *Lumières et romantisme*, 1975, Paris : PUF.
Fraisse, J.-C. (1974), *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique,* Paris : Vrin.
Gouhier, H. (1983), *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs*, Paris : Vrin.
Gracian, B. (2014) [2010], *L'art de vivre avec élégance. Cent maximes de l'Homme de cour*, Paris : Gallimard.
Hobbes, T. (1982), *De Cive (Le Citoyen*), Sorbière, S. (trad.), Paris : GF-Flammarion.
Hobbes, T. (1994) [1971], *Léviathan*, Tricaud, F. (trad.), Paris: Sirey.
Hobbes, T. (2003), Éléments de la loi naturelle et politique, Paris : Le Livre de Poche.
Mme de Lambert (1999), *De l'Amitié*, de Ceccatty, L. (éd.), Paris : Rivages Poche, Petite Bibliothèque.
Macherey, P. (2002), *Le* Lysis *de Platon : dilemme de l'amitié et de l'amour* , in Jankélévitch, S. et Ogilvie, B. (dir.), *L'amitié*, Paris : Autrement, Série Morales, 58-75.
Machiavel, N. (1952), *Discours sur la première décade de Tite-Live*, in Œuvres, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
Ménissier, T. (2012), *République et fraternité. Une approche de théorie politique*, in Bertrand, G., Brice, C. et Montègre, G. (dir.), *La fraternité*. Pour une histoire du concept, « Les Cahiers du CRHIPA », 20 : 35-51.
Nicole, P. (2016), *Essais de morale*, Thirouin, L. (choix d'essais introduits et annotés par), tome 2, 4e Traité, Paris : Belles Lettres, Encre marine.
Perrin, J.-F. (2012), *Un questionnement radical de la civilité des Lumières: la question de l'amitié dans la correspondance de Rousseau durant la crise des années 1757-1758*, in O'Dea, M. (ed.), «*Jean-Jacques Rousseau en 2012. « Puisqu'enfin mon nom doit vivre »*, Oxford: Voltaire Foundation.
Platon (1950), Œuvres complètes, Robin, L. (dir.), Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
Pulcini, E. (1998), *Amour-passion et amour conjugal. Rousseau et l'origine d'un conflit moderne*, Paris : Honoré Champion.
Raynaud, Ph. (2013), *La politesse des Lumières, Les lois, les mœurs, les manières*, Paris : Gallimard.

Rousseau, J.-J. (1959-1995), *Œuvres complètes*, Gagnebin, B. et Raymond, M. (dir.), Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

Saint-Just, L.-A. De (1946), *Œuvres de Saint-Just*, Paris : Editions de la Cité universelle.

Sénéchal, A. (1963-65), *J.-J. Rousseau, secrétaire de Mme Dupin, d'après des documents inédits, avec un Inventaire des papiers Dupin dispersés en 1957 et 1958*, « Annales de la société Jean-Jacques Rousseau », 36 : 173-259.

Spinoza, B. (1966), *Traité politique*, Appuhn, Ch. (trad.), Paris : GF-Flammarion.

Spinoza, B. (2014), *Éthique*, Pautrat, B. (trad.), Paris : Points Essais.

Vincent-Buffault, A. (1995), *L'exercice de l'amitié : pour une histoire des pratiques amicales aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris : Seuil, La couleur de la vie.

Hegel e l'amicizia: presenza/assenza di un concetto

Sabina Tortorella

Abstract: The article starts by noticing that the topic of friendship is never directly discussed in the main Hegelian works and aims at identifying the reasons for the lack of consideration for this topic. Claiming that Hegel cannot be conceived as a philosopher of friendship necessarily involves asking ourselves about the very meaning of this notion, through a previous survey of the ways in which it was depicted by Hegel's contemporaries. Within an interpretation that opposes the modern concept of friendship to Aristotelian *philia*, the essay focuses on the notions of recognition and love, in order to verify whether Hegel regards friendship as a private feeling (like love). The article focuses on some passages of the 1827-28 *Lectures on the Philosophy of Spirit* – on the practical spirit in particular. Friendship is a relationship that avoids any attempt of instituzionalization, is not reducible to its biological dimension, nor does it hold any particular place in the ethical life as well, although it implies an intersubjective dimension and is, in itself, the display of a common belonging. In Hegel's thought, friendship is a shape of the tension between the universal and the particular. It is at the same time a private feeling and a social relationship, heart and common work, and it coincides with becoming a human being.

Keywords: Hegel, friendship, ethical life, feeling, Kant, Aristotle.

1. Hegel e l'amicizia che non c'è

Hegel non è un filosofo dell'amicizia. Questa è la prima considerazione che è possibile fare sfogliando le pagine delle principali opere hegeliane, dal momento che tale tema risulta pressoché assente, non essendo mai indagato direttamente o affrontato in maniera esplicita. Se questa assenza può apparire del tutto comprensibile in opere come la *Scienza della Logica*, neanche l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* sembra trovare una collocazione per l'amicizia, mentre nei *Lineamenti di Filosofia del diritto* non risulta addirittura alcuna occorrenza del termine[1]. Infine, nemmeno la *Fenomenologia dello spirito* – solo per citare le opere più importanti – se

Université Paris II – Panthéon Assas (sabina.tortorella@gmail.com)

1 In realtà, come si vedrà più avanti, il termine *Freundschaft* compare nei *Lineamenti di filosofia del diritto* nella prefazione e in alcune aggiunte. Per quanto riguarda le occorrenze del termine 'amicizia' in Hegel, si rimanda a Glockner (1957).

ne occupa minimamente: sebbene la conclusione dell'opera sia affidata alla poesia *Freundschaft* di Schiller e l'intera esperienza della coscienza implichi relazioni con altre forme di soggettività, non si può certo affermare che il servo e il signore instaurino un rapporto amicale o che la coscienza giudicante e quella agente siano "amiche". Il punto di partenza di coloro che si interrogano sul ruolo dell'amicizia in Hegel è pertanto la constatazione di una mancanza, giacché egli non sviluppa una propria teoria sull'amicizia, né essa pare occupare alcun posto in nessuno degli ambiti del sistema.

Ciò conduce a sottolineare un paradosso. A non aver riservato un'attenzione particolare all'argomento è proprio il teorico del riconoscimento, colui che ha ispirato le teorie contemporanee incentrate su una teoria intersoggettiva della giustizia e che in qualche misura ha, tra gli altri, favorito il ritorno, all'interno della teoria politica, di temi legati alla stima sociale, all'affettività e alle emozioni[2]. L'assenza di una riflessione filosofica sull'amicizia risulta ancora più singolare se si pensa alla biografia di Hegel – in particolare agli anni dello *Stift* di Tubinga e dell'amicizia giovanile così intima e totalizzante con Hölderlin – sebbene non stupisca allora, in questo contesto, che al poeta non sia mai stato dedicato alcun omaggio o nessuna citazione, come se ci fosse un'analogia fra la negligenza a livello filosofico e la rimozione a livello personale dell'amico, di cui Hegel non farà mai il nome in nessuna opera[3]. Insomma, in un'ipotetica storia della filosofia dell'amicizia è lo stesso Hegel che non troverebbe un posto, come accadrebbe invece ad altri autori del pensiero occidentale, da Aristotele a Montaigne, da Platone a Rousseau, per citarne solo alcuni.

Tuttavia, non si può certo sostenere che il tema fosse ugualmente assente nei pensatori romantici e in particolare tra i pensatori tedeschi dell'epoca. Pagine importanti dedicano all'amicizia Herder, Schleiermacher e lo stesso Kant, che costituiscono una parte importante del *background* e dei riferimenti di Hegel, sia in quanto bersaglio di critica, precursori o semplicemente suoi interlocutori. Kant affronta il tema dell'amicizia principalmente nelle *Lezioni di etica* e nel paragrafo 45 della *Metafisica dei costumi*. L'amicizia è definita come «un'idea», se non un'ideale, poiché nessun'amicizia è pienamente conforme all'idea di amicizia; tuttavia essa è «praticamente necessaria», tanto che, sebbene sia impossibile da realizzare, è imposta dalla ragione come un dovere (VE, 231)[4]. Nelle *Lezioni*, Kant

2 A tal proposito si rinvia in particolare ad Axel Honneth che negli ultimi decenni ha sviluppato una teoria critica incentrata sul concetto di stima sociale, vedi Honneth (2002, 2003 e 2015).

3 Tale aspetto è sottolineato da Henrich (1967).

4 A proposito dell'amicizia in Kant, vedi, fra gli altri, Marcucci (1995), Savi (2003), Wike (2014), Rorty (2011).

dichiara che è problematico definire cosa sia l'amicizia, ma al tempo stesso ne elabora una vera e propria fenomenologia, differenziando quella basata sul bisogno, sul gusto e sull'intenzione e individuando per ogni tipo le caratteristiche specifiche e le modalità di esercizio: se l'amicizia dovuta al bisogno è il presupposto di ogni forma di amicizia, in quanto richiede fiducia e confidenza, quella fondata sull'intenzione coincide con l'amicizia universale, che rappresenta un incentivo a risolverci nelle relazioni sociali[5]. Tanto più l'uomo è civilizzato, continua Kant, tanto più cercherà un'amicizia universale scevra da legami particolari. Sebbene non sia possibile essere amico di tutti gli uomini, l'amicizia universale è una disposizione amichevole verso l'altro, la cui peculiarità è di esser basata contemporaneamente sull'intelletto e sul sentimento[6]. Essa non è tuttavia frequente, poiché richiede un alto grado di perfezione, allorché gli uomini tendono a stringere rapporti amicali particolari: «se l'amicizia universale consiste nell'essere amico degli uomini in generale e nell'avere una benevolenza universale verso chiunque», essere amico di tutti è impossibile e di amicizie cosmopolite con buone intenzioni e inclini a prendere ogni cosa dal suo lato migliore ce ne sono soltanto poche (VE, 239).

È nella *Metafisica dei costumi* che Kant ci dà una definizione: «l'amicizia è l'unione di due persone legate da un uguale reciproco rapporto d'amore e rispetto», «un'ideale di simpatia e benevolenza», a cui bisogna tendere perché essa è «un dovere per gli uomini stessi» (MM, 345). In particolare, l'amicizia morale «è la fiducia assoluta che due persone si dimostrano l'una verso l'altra, comunicandosi reciprocamente tutti i loro più segreti pensieri e sentimenti, nella misura in cui ciò si può conciliare con il loro vicendevole rispetto» (MM, 348). Essa è dunque un rapporto orizzontale e paritario, un vincolo particolare di due persone, che richiede intimità, complicità e confidenza. Se essa appartiene alla dimensione affettiva e privata della vita degli uomini, sembra avere al tempo stesso una funzione di universalità, nella misura in cui conduce l'uomo a forme di socialità più ampie e lo induce a condividere e a sentire insieme all'altro, in quanto membro della stessa comunità. L'amicizia ricopre pertanto un ruolo importante, poiché favorisce una relazione di uguaglianza e reciprocità, permette di «espandersi agli altri (anche senza l'intenzione di ricavarne qualche vantaggio)» e impedisce all'uomo di «rinchiudersi in se stesso» (MM, 348-9). Stringendo amicizie, gli uomini diventano migliori[7].

5 VE, 230-5.
6 VE, 239.
7 VE, 236.

A differenza dell'amore, essa presuppone un equilibrio fra attrazione e repulsione e dunque è più adatta a durare e, non segnata dal desiderio, non implica un'identità di pensiero, ma al contrario permette di rettificare i giudizi e ci aiuta a comunicare i nostri sentimenti. Se l'amore è una condizione necessaria anche per l'amicizia, tanto che quest'ultima è «il massimo dell'amore reciproco» (VE, 231), esso non è anche condizione sufficiente. L'amicizia richiede ugualmente rispetto ed è proprio l'insieme di questi due elementi a garantire la sintesi fra attrazione e distanza, fra avvicinamento e diffidenza e dunque fra intimità, tenerezza e familiarità, da un lato, e autonomia, opposizione e indipendenza, dall'altro. In questo senso, l'amicizia manifesta l'attitudine umana che rende l'uomo destinato alla socialità, ma al tempo stesso, in quanto annoverata fra i doveri, sembra testimoniare una diffidenza, un'insocievolezza, come se l'amicizia non fosse un tendenza immediatamente naturale dell'uomo, diviso fra l'amor proprio e l'impulso verso l'umanità in generale[8].

In quegli anni Herder pubblica un testo intitolato *Amore e egoità*, in cui accosta amicizia e amore, considerati entrambi come le «più autentiche specie del desiderio spirituale» (LS, 84). Tuttavia, tra queste due forme di legame, l'amicizia è la più alta. Se, infatti, segno dell'amicizia è il vivere comune, poiché essa produce «apertura e condivisione dei cuori», «intima gioia e compassione reciproca», oltre che «consiglio, conforto, sollecitudine, aiuto reciproco», l'amicizia risulta più preziosa e pura dell'amore, la «vera, unica e più bella comunione delle anime», a cui lo stesso amore è subordinato (LS, 85-6). Proprio in quanto è estranea a ogni impeto passionale ed è al riparo dalle pulsioni fisiche e dal desiderio del corpo, l'amicizia è «comunione pura, intera, attiva» ed è di conseguenza di maggior pregio rispetto all'amore: definita come «vero magnetismo delle anime umane», vincolo «esatto, saldo, cordiale […] che solo la morte può scioglierlo», è gerarchicamente superiore. Poiché in essa ha luogo «quasi senza organi una comunione pura», una relazione genuina «purificata dalla rozza sensualità», l'amicizia è una fiamma, che però non brucia ardentemente, ma è capace di mantenere il calore e illuminare a lungo (LS, 86). Nell'amicizia, secondo Herder, «le due fiamme si congiungono, s'incrementano e sostengono reciprocamente su uno stesso altare» e proprio per questo «l'amore deve invitarci all'amicizia, l'amore stesso deve diventare la più intima amicizia», la quale è definita dallo scrittore come «il più nobile e dolce godimento di cui l'umanità sia capace» (LS, 86).

8 VE, 230-5.

Se il riferimento a Kant e a Herder permette di mettere in luce il contesto tedesco all'epoca di Hegel, esso offre anche l'occasione di sottolineare, non solo come l'amicizia fosse un tema pienamente affrontato nell'ambito di quel *milieu* in cui lo stesso Hegel si è formato, ma anche come la riflessione filosofica tenda a concentrarsi sul nesso che lega amore e amicizia, come se le due forme di relazione fossero naturalmente apparentate. L'amicizia in tal caso non sarebbe altro che una forma di amore, una forma ideale di rapporto intersoggettivo, il quale, al di là delle differenze rispetto alla maniera di manifestarsi e alle pratiche che implica, non sarebbe altro che una variazione rispetto a un'unica e sola modalità di affetto, che può ridursi alla comunione di sentimenti e alla condivisione privata di intimità.

Assumendo questa prospettiva, si potrebbe essere indotti a cercare l'amicizia in Hegel fra le righe delle pagine, in questo caso sicuramente più numerose, che il pensatore tedesco dedica all'amore. Tale ipotesi ha in effetti un precedente illustre, ovvero il pensatore dell'amicizia per eccellenza, Aristotele. Come è noto, la *philia*, a cui sono dedicati i libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea*, non corrisponde a ciò che noi moderni chiamiamo amicizia. Al contrario, il termine greco indica un insieme di relazioni molto più ampio rispetto a quanto esprimono i vocaboli 'amicizia' in italiano o '*Freundschaft*' in tedesco. L'amicizia, così come siamo soliti intenderla nel linguaggio comune, ma anche nella riflessione teorica contemporanea, non è che un aspetto di quel plesso di rapporti definito dalla *philia*, che include ogni forma di interazione implicante un'affezione e non necessariamente paritaria. Sotto l'espressione *philia*, allora, devono in primo luogo essere annoverati fenomeni per noi del tutto eterogenei: dall'amore alla relazione filiale e a tutti i vincoli familiari, dal rapporto fra governanti e governati a quello fra *partners* commerciali[9]. Sulla base di tale concezione, la *philia*, e dunque il concetto di amicizia, indicherebbe in senso lato le interazioni fra esseri umani che racchiudono un qualche sentimento o un'attitudine affettiva a prescindere dalla natura specifica del rapporto che si viene a instaurare fra gli agenti.

Secondo tale prospettiva, la ricerca dell'amicizia in Hegel non dovrebbe limitarsi alle occorrenze del termine *Freundschaft*, che di per sé non sarebbero esemplificative della presenza del concetto di amicizia nel pensiero hegeliano. Al contrario, proprio in altre modalità di relazione, se non in una più generale dinamica di riconoscimento soggettivo, potrebbe darsi la possibilità di individuare qualcosa come un rapporto di amicizia. Il debito hegeliano nei confronti dello Stagirita, che è stato così ampiamente messo

9 Et. Nic. 1155a 16 ss. A proposito del concetto di amicizia in Aristotele, si rimanda a Berti (1995) e a Natali (2008).

in luce dagli studi critici[10], implicherebbe in questo caso proprio l'assenza del termine amicizia, per non ridurre la *philia* greca alla relazione privata e intima, ma asessuata, fra due individui. In quest'ottica sarebbe proprio la volontà consapevole da parte di Hegel di collocarsi nel solco di continuità del filosofo ateniese a condurlo a evitare l'uso del termine *Freundschaft*, come se il concetto di amicizia aristotelico in Hegel si dovesse invece cercare altrove rispetto al rapporto intimo, orizzontale e paritario fra due individui.

Parafrasando allora Aristotele, si può affermare che amicizia «si dice in molti modi». Non soltanto perché, come molti altri tipi di relazioni personali, riflette il contesto storico, culturale e istituzionale entro cui prende forma, ma anche perché le aspettative reciproche e gli obblighi, i vincoli sociali e le regole di condotta proprie del rapporto di amicizia si evolvono a seconda della forma di vita. Se ne potrebbe dedurre che l'amico è allora tanto colui con cui condivido interessi e stili di vita, quanto colui che invece mi arricchisce proprio per la sua diversità: l'altro da me e un altro io. L'amicizia può essere più o meno sincera, più o meno vera, e pur tuttavia mai completamente priva di una componente utilitaristica, giacché l'amico ci sostiene nel momento del bisogno o procura piacere. Così come la cerchia di amici può essere più o meno ampia. La difficoltà di identificare tale forma di relazione nasce dunque dal fatto che essa sembra sfuggire, sconfinando facilmente nel rapporto familiare o nella relazione d'amore, ma anche in forme di benevolenza e di concordia o, più in generale, di simpatia e filantropia.

2. L'amicizia fra mondo antico e mondo moderno

La differenza fra l'amicizia antica e quella moderna era un tema affrontato da Schleiermacher nei suoi corsi di etica del 1805-1806, sottolineando come il significato dato a tale relazione fosse differente nell'epoca a lui contemporanea. Secondo il filosofo, essa è in generale una maniera specifica di generare una *freie Geselligkeit*, una libera sociabilità, che si caratterizza per avere come fondamento non la conoscenza, bensì il sentimento: nonostante sia ciò che c'è di più individuale, questo sentimento tende alla comunicazione e alla condivisione e dunque genera sincerità e fiducia, caratteristiche dell'amicizia. La libera sociabilità deve rinchiudere

10 Per quanto riguarda il rapporto fra Aristotele e Hegel o l'influenza che il primo ha avuto sul secondo, si rimanda, fra gli altri, a Ferrarin (2001), Renault (2000), Ritter (1969).

una tendenza all'amicizia e, viceversa, l'amicizia deve produrre una libera sociabilità: se ogni libera sociabilità conduce a divenire amico, ogni amicizia fonda allo stesso modo tale libera sociabilità. Tuttavia, nel senso proprio datole nell'antichità, l'amicizia è *Gemeinschaft der Organe in Beziehung auf eine großere Individualität*, il cuore intimo dello stato in vista di un fine comune. È individualità politica. Al contrario, nel significato moderno, l'amicizia riposa sulla conoscenza dell'individualità personale dei singoli e sulla maniera particolare in cui essi sono toccati dall'universo. Essa è una dualità, che mira all'intuizione dell'individualità personale[11].

Schleiermacher ha come referente esplicito ovviamente Aristotele e coglie così un elemento che sembra opportuno sviluppare. Possiamo dire che, laddove per Aristotele l'amicizia è una virtù di carattere politico, intendendo con tale termine ciò che riguarda la *polis* e il vivere comune, per i moderni essa occupa lo spazio privato della vita degli individui. In quanto virtù, essa è per Aristotele una disposizione che è contemporaneamente naturale e razionale volta all'attuazione del bene, frutto dell'esercizio e dell'abitudine, ovvero uno stato abituale, mentre nella concezione moderna essa si distingue come sentimento, che non ha nulla a che vedere con la razionalità, bensì permette di esprimere la sfera emotiva[12]. Se per Aristotele l'amicizia è virtù politica, espressione di un'attitudine alla collaborazione e, in quanto crea un vincolo sociale, fondativa del vivere insieme, nel mondo moderno essa è estromessa dalla dimensione pubblica e civica: l'individuo, che vive in una società conflittuale, competitiva e atomistica, si ripiega su se stesso e cerca nella sfera personale e soggettiva quel legame che non trova più nell'ambito politico, il quale è il luogo dell'inimicizia per eccellenza. L'amicizia è, secondo Aristotele, al pari della giustizia, la virtù cardine della *polis*, tanto che «l'amicizia e la giustizia riguardano lo stesso ambito», perché la prima è una conoscenza che permette di vivere e agire insieme, una saggezza pratica atta a individuare il modo migliore – ovvero il più razionale – per realizzare il bene della comunità[13]; al contrario la filosofia politica moderna ha sostituito il paradigma antico con uno incentrato esclusivamente sulla giustizia, separando il binomio aristotelico: se nella politica vige il calcolo utilitaristico, poiché essa è l'applicazione di regole di condotta e di leggi universali che non possono basarsi sulla simpatia, l'amicizia è di conseguenza confinata alla sfera intima, al di fuori di quella pubblica. Come è stato sottolineato, l'amicizia passa da pratica politica a

11 BE, XXIX-XXXh.

12 Et. Nic. 1103a 15-1104b 15. Per quanto riguarda il confronto tra la concezione antica e quella moderna, vedi Berti (1998), Veca (1998), Riva (1998) e Guastini (2008).

13 Et. Nic. 1155a 25 e 1157b13.

pratica privata[14]: mentre la *philia* ha un valore universale, è una relazione che prevede una forma di razionalità all'opera e dunque è prima di tutto un agire, l'amicizia moderna è il regno della particolarità, una relazione completamente naturale e istintiva, prima di tutto un sentire. Ciò che resta in questo ribaltamento fra antico e moderno non è che il carattere di reciprocità in senso più generale, anche se l'amicizia intesa come rapporto specificatamente duale e orizzontale è da considerarsi moderno, proprio in quanto relazione particolare che implica un'attrazione intima.

Sulla scorta di queste considerazioni, una prima questione che emerge concerne, dunque, la ragione dell'assenza dell'amicizia in Hegel e, in secondo luogo, l'eventuale possibilità di reperire ugualmente, all'interno del pensiero hegeliano, una nozione che possa essere riconducibile a ciò che definiamo amicizia. Nell'opposizione schematicamente tratteggiata fra amicizia antica e moderna, si tratta allora di capire dove potrebbe essere collocato il filosofo tedesco e se la caratterizzazione dell'amicizia, così com'è delineata dagli autori contemporanei a Hegel, e più in generale quindi dal pensiero moderno, non possa favorire in qualche modo una spiegazione di tale lacuna entro il sistema hegeliano.

3. L'amicizia come riconoscimento

Sebbene sia enorme l'influenza che Aristotele esercita nel pensiero hegeliano, il filosofo tedesco non si confronta mai con il concetto di *philia*. A dispetto dei numerosissimi passi in cui Hegel cita o discute Aristotele e malgrado il lungo capitolo dedicato allo Stagirita nella *Storia della filosofia*, l'amicizia sembra non destare particolare interesse. E non solo: fra i testi che ha maggiormente commentato in modo esplicito, primo fra tutti il *De Anima*, ma anche la *Politica* – per limitarci alle opere di natura pratica – non compare l'*Etica Nicomachea*, che sembra essere agli occhi di Hegel, almeno apparentemente, più marginale[15]. Nonostante dunque la presenza diffusa di Aristotele a più livelli nelle opere di Hegel, il quale mette in atto una vera e propria *mise à jour*, come direbbe Kojève, di concetti chiave del pensiero antico, dall'eticità alla seconda natura, la nozione di *philia* sembra non ricevere alcuna attenzione, anche in ragione del fatto che il pensatore tedesco non è interessato a elaborare una *Tugendlehre* in senso classico.

Tuttavia, i pochi studi dedicati all'amicizia in Hegel sono, grosso modo, concordi nel sostenere che il filosofo opererebbe una sorta di attualizza-

14 Guastini (2008, 9 ss).
15 VGP, 343-393, in part. 365-9.

zione della *philia* e che la teoria aristotelica sarebbe inclusa entro la definizione dell'agire sociale e opererebbe all'interno dell'eticità[16]. In questa prospettiva sarebbe proprio la teoria del riconoscimento, quale paradigma di relazione all'alterità, il luogo in cui Hegel metterebbe a tema l'amicizia: la relazione con «l'altro da sé» necessaria alla costituzione dell'individualità, e dunque quel rapporto reciproco e biunivoco presupposto dalla realizzazione del riconoscimento, non sarebbe che una figura esemplificativa della dinamica implicita nell'amicizia[17]. L'«essere in sé per un altro» costitutivo dell'autocoscienza rappresenterebbe l'archetipo dell''esser amico': l'autocoscienza che esce fuori di sé, smarrisce se stessa per ritrovarsi nell'altro come tale, implicherebbe infatti la capacità di imparare a instaurare un rapporto che, superato il conflitto, l'opposizione e la dipendenza, si risolverebbe in una relazione paritaria e orizzontale tra due individui. L'«unità nella duplicazione» esprimerebbe pertanto il duplice movimento di entrambe le autocoscienze – reciprocamente rispetto a sé e rispetto all'altro – richiesto nell'amicizia, che appare così risultato della tensione fra dipendenza e indipendenza dei singoli individui. L'amicizia implica, allora, un riconoscimento dell'altro e un esser riconosciuti: in quanto al tempo stesso principio di individuazione e socializzazione, la capacità di instaurare rapporti di amicizia non solo presuppone l'accettazione della relazione con l'altro in termini non gerarchici, ovvero né di subordinazione, soggezione

16 Il nesso fra riconoscimento e *philia* è giustificato in virtù del fatto che, da un lato, Hegel riprenderebbe la concezione aristotelica e, dall'altro, lo stesso paradigma riconoscitivo aiuterebbe a mettere in luce a posteriori i caratteri propri della *philia* antica. Per esempio Testa (2011, 249) afferma che «il percorso da Aristotele a Hegel che intendo seguire è bidirezionale. Da un lato intendo valorizzare l'eredità in senso lato aristotelica presente in alcune concezioni hegeliane. Ma per altro verso il mio intervento è condotto in una prospettiva hegeliana, nella misura in cui mi chiederò in che misura alcuni concetti di Hegel – in particolare la nozione di «riconoscimento» – possono aiutarci ad esplicitare e a ricostruire la teoria aristotelica della *philía*» e ancora «la prospettiva hegeliana ci può aiutare ad articolare il contenuto della *philia*».

17 Vedi Williams (2010 e 2012), Merle (2014) e Karavakou (2003). Williams dichiara che «mutual recognition is the existential-onotlogical deep structure immanent in Hegel's account of ethical life. Thus the main focus of the topic of friendship in Hegel must be as account of recognition because it provides the ontological structure which friendship embodies…Hegel articulates Aristotele's central insight about friendship as the crown of the virtues, in the modern language of the intersubjective structure of non parochial, universal consciousness and ethical life». La posizione di Williams si differenzia da quella di Testa, in quanto il primo identifica il concetto di amore hegeliano e di *philia* aristotelica, mentre per il secondo la nozione di philia si collocherebbe ad un livello più generale della concezione hegeliana, identificandosi con la *Gesinnung* e dunque con una struttura riconoscitiva, ma abbracciando diverse forme di interazione sociale. Pertanto per Testa l'attualizzazione della *philia* coinciderebbe con quella disposizione all'agire etico-sociale che rende l'individuo capace di agire entro una forma di vita e che può essere riassunta dal concetto di *agency*.

o sottomissione, ma è funzionale anche alla possibilità di «divenir certa di se stessa da parte dell'autocoscienza», dunque di diventare autonoma e, di conseguenza, di costituirsi una propria identità. In quest'ottica, in virtù dell'uguaglianza e della reciprocità sottintese al rapporto amicale, essere amici significa riconoscersi come reciprocamente riconoscentisi e viceversa: è solo essendo *Anerkanntsein* che è possibile stabilire quel rapporto intersoggettivo che è la *Freundschaft*. La celebre formula hegeliana dell'«esser presso di sé nell'altro come tale» trova allora una forma di concretizzazione nell'amicizia, nella misura in cui non solo quest'ultima permette all'autocoscienza di venir fuori da una dimensione solipsistica e autistica, ma rappresenta, a tutti gli effetti, l'esperienza primaria dell'alterità, grazie alla quale l'individuo giunge alla propria certezza di sé e in tal modo instaura un determinato rapporto con il mondo che non è più solo quello del desiderio, ovvero dell'appropriazione e del consumo[18].

In questa prospettiva pertanto il secondo Sé con cui si rapporta l'autocoscienza sarebbe l'amico e l'amicizia incarnerebbe la realizzazione del riconoscimento: la dinamica sottesa all'intersoggettività spirituale, che prevede la capacità di sapere sé nell'altro, è ciò che avviene nel rapporto di amicizia, quando la mia libertà implica parimenti il lasciar libero l'altro e il rispecchiamento nell'altro è condizione della nostra indipendenza, costitutivo del nostro essere soggetto. L'amicizia sarebbe dunque l'esperienza comune e diffusa che noi tutti facciamo del riconoscimento nella nostra vita quotidiana: in quanto esemplifica la relazione intersoggettiva, l'amicizia corrisponderebbe al concetto di riconoscimento così come Hegel lo presenta nella sezione A del capitolo IV della *Fenomenologia* e dunque al compimento del riconoscimento reciproco, simmetrico, mutuale e scambievole[19]. In quest'ottica, infine, l'amicizia acquisterebbe una dimensione etico-sociale, simile a quella racchiusa nel concetto di *philia*, giacché sarebbe la condizione necessaria (e sufficiente) per il legame sociale e per il vi-

18 PdG, 143-152.

19 Anche in questo caso la lettura di Testa e quella di Williams si differenziano perché secondo Testa nel concetto di *philia* sarebbero incluse anche forme di riconoscimento mancato e dunque non solo le forme positive e compiute ma anche le forme negative di relazione riconoscitiva. Al contrario Williams si sofferma sul riconoscimento realizzato a partire dall'esposizione che Hegel farebbe dell'amore nei testi jenesi. A tal proposito vedi anche Siep (1979), la cui interpretazione del riconoscimento è criticata da Merle (2014, 311). Quest'ultimo analizza il concetto di amicizia in Hegel in modo del tutto indipendente dalla nozione di *philia* aristotelica, ma concentrandosi al contrario sulle letture contemporanee del riconoscimento. Sebbene sia concorde nell'identificare in Hegel amore e amicizia, come fa lo stesso Williams, egli critica la lettura di Siep e sottolinea come le concezioni intersoggettive ispirate a Hegel si baserebbero su un fraintendimento della nozione hegeliana, che escluderebbe il riconoscimento come differenza e particolarità.

vere comune proprio della *Sittlichkeit*, ovvero dello spirito, la cui struttura è espressa, in modo sintetico, ma profondamente evocativo, dalla formula dell'«Io che è il Noi e Noi che è Io» nella *Fenomenologia*.

Tale sovrapposizione, per quanto suggestiva, sembra tuttavia condurre a una semplificazione di entrambe le nozioni, poiché, da un lato, la nozione di *philia* risulterebbe impoverita rispetto alla complessità concettuale che racchiude all'interno della *politeia* antica, dall'altro lo stesso riconoscimento perderebbe la ricchezza che presenta nell'originale formulazione hegeliana, dove l'intersoggettività presuppone un momento conflittuale e un'operazione di negazione verso sé e verso l'altro non necessariamente prevista in una relazione di amicizia. In questo senso, identificare il riconoscimento nella *philia* può rischiare di dare un'immagine caricaturale delle due nozioni, che nuocerebbe alla comprensione della specificità storica e teorica di entrambe. Al contrario, tale operazione, da una parte, conduce a identificare con il termine 'amicizia' un solo e unico modello di relazione indifferenziato, malgrado la molteplicità di forme di amicizia che si possono instaurare e che gli stessi Aristotele e Kant hanno messo in luce; dall'altro essa porta a ridurre lo stesso paradigma del riconoscimento ad una sola dinamica di relazione irenica e dialogica, allorché la fortuna di tale nozione dipende proprio dalla sua capacità di sottrarsi ad ogni tentativo sostanzialistico.

4. Amore e amicizia: analogie e differenze di un sentimento

Proprio per questo alcuni interpreti hanno individuato nell'amicizia un particolare tipo di riconoscimento, ovvero quello che avviene nell'amore[20]. Tale strategia sembra essere legittimata per almeno due diversi ordini di ragioni. In primo luogo, ascrivere l'amicizia a una forma di amore risulterebbe coerente con la nozione di *philia* aristotelica, in modo tale che, *mutatis mutandis*, laddove Aristotele includeva l'amore come forma di *philia*, Hegel considererebbe l'amicizia come espressione di una più generale relazione emotiva e affettiva che identificherebbe nell'amore. In questo caso, si tratterebbe ugualmente di una modalità di riconoscimento, sebbene più specifica e puntuale, che esprimerebbe un vincolo sentimentale e privato, ma non meno universale, in accordo con la concezione contemporanea di amicizia e dunque con l'attenzione propria della modernità all'individualità e alla libertà soggettiva. In tal caso, dunque, l'amicizia in Hegel non sarebbe assente, ma mascherata, nascosta tra le pieghe della trattazione

20 Vedi ancora Williams (2010 e 2012), Merle (2014) e Karavakou (2003).

dell'amore e dunque giocherebbe al contrario un ruolo decisivo tale nell'economia del sistema hegeliano e nella genesi stessa della dialettica, quale, come è noto, ricopre l'amore.

Sembra essere lo stesso Hegel a suggerire tale ipotesi, perché alcune delle occorrenze del termine amicizia sono utilizzate proprio come sinonimo dell'amore o come sua specificazione. È nello *Spirito del Cristianesimo e il suo destino* che Hegel definisce l'amore come *Seelenfreundschaft*, amicizia di anime (TJS, 594): l'amore permette di ritrovarsi nell'altro, perché l'amato è «uno con la nostra essenza» ed «in lui vediamo solo noi stessi», e pertanto è «un legame vivente delle virtù, un'unità vivente» (TJS, 550). Non può esser comandato, non esprime alcun dovere e non è un universale contrapposto al particolare, ma al contrario è «unicità dello spirito» (TJS, 550). Come Hegel dichiara nel *Frammento sull'amore*, esso è «l'unificazione», che «sottrae all'opposto ogni carattere di estraneità» ed «esclude ogni opposizione». In quanto non è una somma di particolari, l'amore si distingue per la capacità di togliere la riflessione, rimuovere la differenza, superare ogni opposizione. L'amore è certo un'inclinazione, un sentimento, «ma non un sentimento singolo», perché in esso «si trova la vita stessa come duplicazione di se stessa e come sua unità» e «la vita si spinge fino a sciogliersi e a disperdersi nella molteplicità dei sentimenti per trovare se stessa in questo tutto della molteplicità» (TJS, 472). In quanto «prendere e dare reciproco», esso «acquista ricchezza di vita nello scambiare tutti i pensieri, tutte le molteplicità dell'anima, poiché cerca infinite differenze e trova infinite unificazioni», cosicché quest'unificazione dell'amore è completa in quanto «il l'uno è l'amante e l'altro è l'amato» e quindi «ogni separato è un organo del vivente» (TJS, 474).

Accomunata all'amore, l'amicizia presenta per analogia le sue stesse caratteristiche, caratterizzandosi come conciliazione e dunque acquistando un valore etico. Alla stregua dell'amore, l'amicizia permette l'unità nella differenza: in un legame fusionale e intimo, l'identificazione fra i due amanti rappresenta l'unità nell'opposizione e il ritrovarsi nell'altro che esclude l'alienazione e la separazione e al contrario esprime l'infinito. In quest'ottica l'amore, e dunque l'amicizia, sono «elemento dell'eticità» (JS III, 94), perché attuano il passaggio dal Sé naturale al Sé spirituale e permettono l'accesso all'universale, costituendo così la forma di relazione che è alla base della struttura comunitaria propria dell'eticità. In quanto relazione intima ed elettiva, l'amicizia realizza lo stesso tipo di riconoscimento che accade nel rapporto amoroso quale unità consapevole di volontà, quando i membri abbandonano la loro indipendenza e la loro particolarità per ritrovarsi nell'altro. Appare in tal modo una prima forma di autocoscienza

universale attraverso l'abbandono della propria indipendenza e dunque la genesi di una relazione intersoggettiva, per quanto sentimentale e ancora affetta dalla naturalità: amore e amicizia costituiscono una prima tappa indispensabile all'interno del processo di riconoscimento, poiché realizzano il passaggio dalla natura allo spirito, dalla differenza all'unità, dal particolare all'universale, incarnando di conseguenza il concetto di libertà concreta proprio dell'eticità moderna. Attraverso la relazione amicale e amorosa si conquista dunque un primo livello di intersoggettività, che nonostante sia ancora invischiato nella dimensione naturale, costituisce un elemento etico, sebbene di un'eticità non compiuta, perché, come è noto, essa non si esaurisce in tale relazione.

La sovrapposizione fra amore e amicizia non è, allora, un tratto esclusivo degli anni giovanili o jenesi, ma si rileva anche all'interno del sistema: nell'*Enciclopedia* Hegel nomina l'amicizia nel paragrafo 436 dedicato all'Autocoscienza universale, affermando che «questo universale riflesso, dell'autocoscienza, del concetto che, nella sua oggettività si sa come soggettività identica a sé e pertanto universale, è la forma della coscienza della *sostanza* di ogni spiritualità essenziale, della famiglia, della patria, dello Stato, come di tutte le virtù, dell'amore, dell'amicizia, del valore, dell'onore, della fama» (Enz III, § 436, 279). La stessa parentela fra amicizia e amore si ritrova nell'aggiunta al paragrafo 7 dei *Lineamenti*, dove Hegel definisce il terzo momento della volontà come individualità corrispondente al «concetto concreto della libertà», che include i precedenti momenti dell'universalità astratta e della particolarità o differenza. Questa libertà, chiarisce Hegel, «l'abbiamo già nella forma del sentimento, ad esempio nell'amicizia e amore. Qui si è non unilaterali entro di sé, bensì ci si limita di buon grado in relazione ad un che d'altro, ma si sa sé in questa limitazione siccome se stessi» (Rph, § 7Z., 287).

Pertanto si potrebbe concludere che ciò che vale per l'amore, nel bene e nel male, possa essere esteso anche all'amicizia, giacché tra le due forme di relazione non vi sarebbe per Hegel alcuna differenza. In quest'ottica le stesse considerazioni che Hegel fa a proposito dell'amore, così come il posto che gli conferisce all'interno dello spirito, varrebbero ugualmente per l'amicizia: a prescindere dalle fasi di elaborazione del sistema, dalla collocazione dell'Autocoscienza universale e dalle modifiche che egli opera nel mettere a punto il concetto moderno di *Sittlichkeit*, la sostanziale coincidenza tra amore e amicizia non sarebbe mai messa in questione, ma al contrario costituirebbe una costante di tutta la sua produzione.

Tuttavia, anche in questo caso, negare la differenza fra amore e amicizia in Hegel comporta l'omissione di alcuni aspetti che invece caratterizzano

l'amore e che non possono essere estesi all'amicizia. Il rapporto d'amore in Hegel ha, infatti, una funzione ben precisa entro l'eticità e prevede alcune condizioni che non sono ugualmente soddisfatte da quello amicale. Innanzitutto, l'amore comporta una dimensione erotica e passionale del tutto assente nell'amicizia e che anzi lo caratterizza propriamente. È proprio il rapporto sessuale che realizza il passaggio dalla natura allo spirito, che costituisce il punto più alto della natura vivente e dunque permette, tramite l'incontro fisico, di superare l'esteriorità dell'altro e di giungere al sentimento della loro unità[21]. Proprio per questo l'amore richiede una differenza sessuale che è invece assente nell'amicizia e su cui Hegel insiste molto. Sebbene possa esservi nella coppia un legame di amicizia, così come nei rapporti di parentela in generale, il rapporto d'amore è necessariamente un rapporto fra un uomo e una donna, monogamico ed esclusivo, ed è proprio questa complementarità a rendere l'unione razionale. Per questo l'amore ha qualcosa in più, perché costitutive di un rapporto che possa definirsi amoroso sono le condizioni di differenza sessuale ed esclusività, che invece non sono necessarie nell'amicizia. L'amicizia ha ugualmente qualcosa in meno che invece contraddistingue la relazione d'amore: l'istituzione della famiglia.

Nella concezione hegeliana, soprattutto da Jena in poi, l'amore non può essere separato dalla famiglia: se l'amore, il sentimento, l'unione affettiva sono alla base della famiglia, quest'ultima ne costituisce la destinazione fisiologica e, in virtù di ciò, è la prima radice etica dello stato moderno. E' infatti proprio l'amore coniugale che permette la trasformazione di un istinto naturale in un legame spirituale, in quanto con il matrimonio «l'unità dei sessi naturali, soltanto interiore o essente in sé e appunto perciò soltanto esteriore nella sua esistenza, viene trasformata in una unità spirituale, in amore autocosciente» (Rph, § 161, 141). Il libero consenso degli amanti e la loro inclinazione particolare sono le condizioni per «costituire una persona» e «rinunziare alla loro personalità naturale e singola», cosa che avviene proprio in virtù del vincolo matrimoniale, senza il quale l'amore perderebbe la propria funzione entro l'eticità e grazie al quale invece la «determinatezza naturale» riceve «significato intellettuale ed etico» (Rph, § 165, 144)[22]. Con il matrimonio, l'unione non riposa più su un'affinità e un sentimento naturali, ma scaturisce da una decisione consapevole, genera obblighi e riconosce diritti, cosicché si è all'interno della libera eticità. In quanto prevede la nascita di una famiglia, il rapporto amoroso implica, come è noto, una comunità di beni, un patrimonio, una condivisione quo-

21 Enz III, § 381Z, 87 ss.

22 Sul tema della famiglia in Hegel, vedi, fra i tanti, Mancina (1991).

tidiana che è garantita dal vivere sotto lo stesso tetto. L'amore raggiunge infine il suo culmine nella procreazione, in quanto il figlio è il fine della relazione di coppia, la quale si concretizza in un nucleo familiare di cui ogni individuo è membro[23]. L'amore è pertanto in Hegel un sentimento naturale, generato dalla passione e dal desiderio, che sfocia in un rapporto spirituale inquadrato entro una struttura etica determinata e implica di conseguenza una serie di pratiche sociali definite, dalla fedeltà all'educazione dei figli.

Come hanno affermato Henrich e Bobbio, la famiglia descritta da Hegel è la famiglia borghese moderna, che, sgravata dalle funzioni economiche a cui provvede la società civile, si caratterizza per l'intimità, svolge la funzione di cura[24] e ha un'articolazione ben precisa. In questa prospettiva ciò che resta in comune fra amicizia e amore non sarebbe che la dimensione sentimentale e affettiva, in virtù della quale entrambi possono essere ascritti alla cerchia di rapporti privati. È esattamente questa l'operazione che fa Honneth, quando ricostruisce, sulla scorta del modello hegeliano, le sfere istituzionali che costituiscono l'eticità contemporanea e incarnano la libertà sociale: nel vasto campo del «noi delle relazioni personali», egli include parimenti amicizia, relazioni intime e famiglia, perché tutte e tre rappresentano un insieme di «reti stabili di pratiche all'interno delle quali i membri della società possono essere relativamente sicuri dei comportamenti che, reciprocamente, gli uni si attendono dagli altri» (Honneth 2015, 169). Basandosi su «autenticità e confronto», l'amicizia appartiene allo stesso «modello relazionale» valido per gli altri che si caratterizza per «conferma, sostegno e aiuto reciproci» e si contrappone alle forme di relazione sociale proprie del «noi dell'agire economico» (Honneth 2015, 170 ss). In tale prospettiva le pratiche dell'amicizia, permettendo la manifestazione di sentimenti, disposizioni e intenzioni che non troverebbero ascolto altrimenti o favorendo l'assistenza e il piacere della condivisione, rappresentano una prima esperienza di «liberazione» e dunque «una forma particolare di libertà intersoggettiva», in cui ciascuno individua l'altro come «partner fidato dell'interazione» e al tempo stesso si impegna ad assumere «obblighi di ruolo complementari» (Honneth 2015, 180-1).

Per quanto interessante, la lettura di Honneth va decisamente al di là della lettera di Hegel: la sua «attualizzazione della filosofia politica di Hegel» si distanzia molto dalla descrizione che quest'ultimo fa della prima sfera della *Sittlichkeit* e in questo modo la duttilità del «noi delle relazioni personali» manifesta tutta la distanza tra la sua «eticità democratica» e

23 Rph, § 170-180, 147-154.
24 Bobbio (1981) e Henrich (1983, 342).

la formulazione originaria dei *Lineamenti*. Le caratteristiche dell'amore, dall'intimità sessuale alla differenza di ruoli sessualmente marcata, impediscono di sovrascrivere la relazione di amicizia al modello familiare. Allora, l'amicizia in Hegel non solo non sembra ricoprire a pieno titolo la forma ideale di relazione sociale, come è nel caso di Kant e Herder, ma pare ugualmente perdere la vocazione politica che presenta in Aristotele, perché è in entrambi i casi soppiantata dall'amore. Essa sembra al contrario sfuggire, non lasciarsi imbrigliare nelle strutture etico-politiche, non poter assolvere una vera e propria funzione di universalizzazione, caratterizzandosi al contrario per il suo essere aleatoria e inafferrabile.

5. Sulle tracce dell'amicizia: una ricognizione delle occorrenze sparse

Per provare ad uscire da questa *impasse* bisogna allora cercare se Hegel non abbia trattato dell'amicizia in modo autonomo e non "in tandem" con la nozione di amore. È, in effetti, possibile reperire alcune occorrenze del termine, che è però citato in modo del tutto occasionale e sparso in differenti testi. In questo caso, come abbiamo accennato, Hegel non espone una riflessione compiuta, ma al contrario, quando nomina l'amicizia, è a titolo principalmente esemplificativo. Pertanto si può procedere a un'analisi di questi passaggi per mettere in luce eventuali caratteristiche in virtù delle quali delineare una teoria dell'amicizia secondo Hegel. Si tratta di vedere, in modo circostanziato e puntuale, quei passaggi che si presentano, nello stesso Hegel, in modo sparpagliato e per niente sistematico. L'obiettivo è di conseguenza una ricognizione dei passi più significativi.

Un primo esempio è rappresentato dal paragrafo 67 della *Propedeutica filosofica*, in cui Hegel afferma che il dovere di amore universale verso gli uomini si estende in modo più simile a coloro con cui intratteniamo rapporti di conoscenza e amicizia, giacché l'unità originaria che legava tutti gli uomini si è trasformata in questi rapporti più intimi che generano dei doveri più determinati. È allora che egli offre una definizione di amicizia, dichiarando che essa riposa sulla comunità di carattere, sull'identico interesse che sussiste nel perseguire un'«opera comune» e non invece sul piacere che si prova dalla compagnia del proprio simile. Anzi, egli continua, si deve importunare i propri amici il meno possibile così come non si deve loro domandare alcun servizio (PP, § 67, 75).

Secondo queste parole, dunque, l'amicizia per Hegel non è qualcosa da cui trarre direttamente godimento o appagamento. Essa non può essere ascritta né al tipo di amicizia che Aristotele definiva in vista dell'utile e

Kant in vista del bisogno, né a ciò che Kant chiamava amicizia basata sul gusto e Aristotele sul piacere[25]. L'amico, infatti, non è semplicemente chi può servire, per qualunque ragione possa farlo, né qualcuno con cui condividere il tempo libero. Sebbene Hegel parli di un rapporto intimo, non è l'affinità emotiva né il sentimento privato ciò che risalta da queste poche righe. È invece il termine 'dovere' che prima di tutto egli sottolinea, il quale è pertanto universale e dunque non circoscritto alla cerchia di persone più vicine e ancor meno a una relazione elettiva. Tuttavia, in modo apparentemente contraddittorio, l'amicizia richiede una similarità e una condivisione e si alimenta di un interesse. Essa è allora contemporaneamente un obbligo, qualcosa a cui si è tenuti, ma anche qualcosa che ci muove e verso cui siamo trasportati e attratti e che sembra poter essere conveniente. In un quadro che pare ricalcare la struttura kantiana della *Metafisica dei costumi*, giacché si distinguono doveri verso se stessi e verso gli altri, Hegel mette invece al centro l'impulso, il desiderio, l'affezione, in quanto, come è noto, egli individua nella passione, e dunque in un elemento egoistico, l'elemento motore dell'agire umano. L'amicizia è un agire in vista di uno scopo collettivo, è partecipazione a un'opera comune e, in quanto tale, è soprattutto risultato e fine dell'azione che non l'azione stessa. Il dovere universale implica dunque un'azione che, pur non essendo mai completamente disinteressata, prescinde dalla soddisfazione di scopi particolari, ma persegue un'«opera comune» e universale, e come tale oggettiva[26]. Tale espressione non è del tutto nuova, perché già nelle *Lezioni di filosofia dello spirito* del 1805-1806 Hegel dichiarava che «amicizia si ha soltanto nell'opera comunitaria, e cade nel periodo del divenire dell'essenza etica – la virtù erculea si addolcisce, Teseo e Piritoo, Oreste e Pilade» (JS III, 95).

È a proposito di questi ultimi o di Achille e Patroclo, «modello più bello fra gli antichi» della «fermezza dell'amicizia», che Hegel considera la gioventù come il tempo e il terreno più fisiologico per l'amicizia. Infatti, la giovinezza è l'epoca in cui gli individui, che «vivono ancora in una comune indeterminatezza dei loro rapporti reali […] si legano reciprocamente e si associano così strettamente in un'*unica* disposizione d'animo, volontà e attività, che ogni impresa dell'uno diviene impresa dell'altro», cosa che invece «non avviene più nell'amicizia fra adulti», i quali «non si lasciano attuare in una comunità così salda con un altro». Visto che «gli adulti si trovano e si separano, i loro interessi e le loro occupazioni si disgiungono e si riuniscono»: l'amicizia resta comunque «disposizione d'animo, dei principi e degli orientamenti generali», ma non è più l'amicizia giovanile «per

25 Et. Nic, 1156a 5-1156b 5 e VE, 233 ss.
26 Menegoni (1991, 783-4).

cui nessuno decide e fa quel che non sia immediatamente affare dell'altro» (Ästh, 637-9). L'amicizia assoluta e totalizzante, la vera amicizia, è quella dei giovani e non degli adulti: se «il principio della nostra vita più profonda» è «che nell'insieme ciascuno si preoccupi per sé, cioè se la sbrighi da sé nella sua realtà» sembra, da un lato, che l'amicizia giovanile sia indispensabile per un rapporto amicale più maturo, ma, dall'altro, che nel contesto sociale delle istituzioni etiche non ci sia posto che per un'amicizia non assoluta[27].

Il carattere prettamente giovanile dell'amicizia è sottolineato anche nell'aggiunta al paragrafo 396 dell'*Enciclopedia*, ove Hegel descrive la singolarità immediata che si scontra con il mondo circostante, quando essa, ancora incompiuta e priva di sussistenza, deve fare i conti con la necessità e la razionalità oggettiva di un mondo che invece è già fatto e compiuto. In tale contesto, Hegel parla dell'ideale che nell'uomo giovane vive come «ideale di amore e di amicizia» o «di un assetto generale del mondo», in quanto l'uomo non è più nella semplice opposizione al mondo, ma ha l'impulso a sopprimere questa opposizione realizzando quell'ideale, tanto che il contenuto di quest'ultimo infonde al giovane uomo il sentimento della forza di agire e trasformare il mondo (Enz III, § 396Z, 146). È l'età in cui si rompe l'armonia con il mondo, propria invece del bambino, ma nel realizzare tale ideale l'adolescente diviene uomo: se quest'ultimo non è più preso nelle pulsioni particolari e nelle visioni soggettive, in quanto è capace di agire nel mondo e di assumerne l'effettività, il giovane, per quanto mosso dai suoi interessi particolari, dà prova di un disinteressamento nobile teso esclusivamente all'attuazione di un ideale universale. Nel dimostrare di poter concretizzare i propri ideali, egli si forma alla vita adulta e così si consuma il passaggio dalla vita ideale alla società civile.

L'amicizia è chiamata in causa nell'*Estetica* anche al fine di chiarire la nozione di amore materno. Quest'ultimo, rappresentato dall'amore di Maria, è infatti «un amore senza desideri, ma non è amicizia, perché l'amicizia richiede sempre un contenuto, una cosa essenziale come fine e legami comuni», mentre l'amore materno «ha un appoggio immediato nel legame naturale e non ha bisogno né di fini né di interessi uguali» (Ästh, 608). Un ultimo passo su cui si può portare l'attenzione è tratto invece dalla *Lezioni di filosofia della religione*. In modo quasi sarcastico Hegel dichiara che ci si stupisce spesso del fatto che un rapporto così nobile come l'amicizia non figuri fra i doveri raccomandati da Gesù. A tal proposito però, specifica subito dopo, il vincolo che lega i discepoli non è l'amicizia, la quale è «un

27 Merle (2014, 321).

rapporto in cui entra la particolarità soggettiva». Gli uomini, continua Hegel, sono amici meno in virtù di un legame diretto che oggettivamente grazie a un legame sostanziale, a un terzo elemento, a un fine assoluto: è un elemento oggettivo che forma il legame e non un'inclinazione come quella dell'uomo per la donna. Invece l'amicizia dei discepoli si fonda sull'intuizione di un elemento speculativo, un amore infinito che proviene dall'infinito dolore, ovvero dal non valore del particolare e della mediazione (VPR, 161).

6. L'amicizia nelle Lezioni sulla filosofia dello spirito

È però con la pubblicazione delle *Lezioni sulla filosofia dello spirito* tenute a Berlino nel 1827-1828 che la ricerca dell'amicizia in Hegel trova una nuova fonte. Una prima occorrenza si trova all'interno dell'introduzione della sezione intitolata "Fenomenologia dello spirito", dove Hegel descrive la nascita dell'autocoscienza e dunque il passaggio dall'"Antropologia", ancora immersa nella natura, alla "Psicologia", che condurrà allo spirito pratico. Ciò che si consuma nella "Fenomenologia", come è noto, è l'apparizione dell'Autocoscienza universale, che implica il rapporto con l'alterità e, dunque, l'esperienza da parte dell'Io della contraddizione, in primo luogo fra la sua autosufficienza e la differenza implicita nella relazione. Nel presentare le tappe del riconoscimento che illustrerà nelle pagine successive, Hegel ricorre all'esempio dell'amicizia e non dell'amore. Egli dichiara che

> Nell'Io abbiamo una semplice idealità, idealità dell'esser altro e l'identità di questi due. Questo è il concetto dell'Io. Il cammino della coscienza che noi consideriamo è la realizzazione del concetto, ciò che è posto nel concetto in questa semplicità – l'idealità dell'altro e l'unità di entrambi – è l'astratto. La realtà è che ciascuno dei momenti ottiene significato concreto, che ciascuno di questi momenti è di per sé l'intero concetto. Così nell'amicizia i due lati stessi sono questo intero. (VPSG, 224)[28]

La relazione all'alterità che è incarnata nell'amicizia è allora ciò che conduce alla coscienza realizzata, secondo il paradigma riconoscitivo illustrato sopra, quando l'autocoscienza perviene a instaurare un rapporto a sé attraverso il toglimento dell'opposizione con l'altro. In questo modo la coscienza scopre che «non è niente di semplicemente singolo». Secondo un *leitmotiv* della *Fenomenologia dello spirito*, la certezza di sé è elevata a verità, nella misura in cui sono obbligato a rapportarmi ad un oggetto che

28 Sulla filosofia dello spirito e in particolare sullo spirito pratico, vedi fra i tanti Anzalone (2012), Bonito Oliva (1995).

è un altro io e di conseguenza è uguale, identico, a me. In queste pagine Hegel sceglie di esemplificare la relazione di riconoscimento che conduce alla ragione attraverso l'amicizia.

Sebbene non si debba eccessivamente enfatizzare questo passo e leggerlo in opposizione ad altri luoghi della riflessione hegeliana, sembra che la scelta dipenda dal fatto che l'amicizia risulti agli occhi di Hegel più chiara, proprio in quanto in essa «i due lati stessi sono quest'intero». A differenza dell'amore, così connotato sessualmente, l'amicizia si presta meglio di esso a esemplificare il riconoscimento, in quanto non implica la scelta di un partner privilegiato né un rapporto fusionale, ma esprime una dinamica diffusa, in cui le due autocoscienze sono potenzialmente interscambiabili e la relazione riproducibile. Se ciò che viene meno in luce in questo caso è la connotazione naturale data proprio dal rapporto amoroso, l'amicizia sembra per analogia collocarsi sulla frontiera del passaggio fra natura e spirito, come se l'impulso a stringere rapporti amicali fosse una tendenza radicata nella naturalità, e come tale necessaria, che però può assumere ugualmente una valenza etica. Se nella "Fenomenologia" lo spirito emerge dalla natura come coscienza, quest'ultima scopre la possibilità di riconoscersi in una struttura comunitaria che si distingue dalla mera vita naturale: mentre l'istinto verso il proprio simile caratterizza ugualmente il regno animale, la capacità di stringere amicizia rappresenta un fattore antropico attraverso cui l'individuo non solo si relaziona a un suo simile, ma apprende ad agire in un mondo umano, in una comunità di soggetti autonomi.

Pertanto, l'ambiguità dell'amicizia si spiega anche per il fatto che il suo radicamento nella dimensione naturale è meno forte: tale sentimento non è generato, infatti, da una spinta istintuale e da un impulso naturale, come è il caso dell'amore, che in questo senso è comune anche agli animali. Eppure, essa sembra non poter essere completamente risolta nella dimensione spirituale. Hegel afferma che «l'identità è anche l'Io che non è indipendente per sé», come per esempio nell'amicizia o nell'amore, ove io sono «nell'altro, ma anche in me». È l'*allgemeine Selbtbewußtsein* o anche il *realisierte Bewußtsein*, che nel rapportarsi a sé si rapporta alla coscienza dell'altro[29]. Questa astratta determinazione si presenta in molte forme concrete, in quanto io sono *freie Einzelheit* nella famiglia, nella patria, nello stato. Tutte le virtù hanno, dichiara ancora Hegel, questo fondamento, giacché attraverso il farsi altro si realizza la conquista di sé come autocoscienza: *Freundschaft, Ehre, Ruhm* implicano ciò, ovvero ciò che chiamiamo altrimenti «condizione dell'esser riconosciuto». Questa condizione dell'esser

29 Si rimanda in questo caso direttamente all'edizione tedesca delle *Lezioni sulla filosofia dello spirito* (*Gesammelte Werke*, Bd. 25.2, 755).

riconosciuto appartiene all'eticità, nella quale dalla famiglia allo stato tutti sono riconosciuti e tutti sono riconosciuti perché nella società hanno valore come liberi; tuttavia, se nello stato giuridico «ciascuno vale, perché fa valere gli altri come liberi» ed io «valgo in quanto astratto, come persona priva della particolarità della mia soggettività», «nell'amore, nell'amicizia vi è più nella sensazione» (VPSG, 256). Nella società civile questo pieno riconoscimento è un rapporto di pura astrazione, nell'amicizia è invece *mehr mit besonderheit gemischt, mit Empfindung, mit Gefühl* [30].

Sebbene ancora una volta Hegel finisca per associare amicizia e amore, in quanto entrambi accomunati dall'esser sotto la determinazione dell'affezione, è alla fine delle *Lezioni sulla filosofia dello spirito*, che Hegel ritorna sull'amicizia e precisamente a proposito del sentimento pratico all'interno del *praktischer Geist*:

> Nell'amicizia, nella relazione di un singolo individuo all'altro, per me è lasciato del tutto libero quale individuo io voglio frequentare. Questo riguarda la particolarità del mio carattere della mia natura. Questo è un che di accidentale e così l'amicizia stessa è qualcosa di accidentale, poiché ogni conoscente di buon senso non mi rifiuterà il suo consiglio. (VPSG, 333)

Così egli ripete la domanda relativa a Cristo e al perché egli non abbia annoverato l'amicizia fra le virtù: la cerchia di amici che egli ha avuto intorno a sé era «amicizia non di ciò che si chiama amore», piuttosto «uguaglianza di orientamento dell'interesse per una cosa vera, oggettiva, divina». Ugualmente rievoca Pilade e Oreste, che rappresentano un'amicizia eccellente, ma rara, poiché entrambi non sono legati da «interessi oggettivi», ma ciascuno «si è fatto scopo dell'interesse della sua persona, della sua personalità». L'ambiguità della *Freundschaft* consiste nel fatto che le relazioni amicali «non possono essere fissate da determinazioni etiche, ma si rapportano universalmente all'etico in modo tale che esse contengono un interesse per il bene degli altri, ma così che la specie, l'ambito dell'interesse resta maggiormente affidato alle circostante particolari, perciò all'occasione»; in questo allora «entra particolarità, e in base a questo più o meno esso è rimesso all'accidentalità, alla particolarità, all'arbitrio» (VPSG, 334).

Hegel sembra finalmente dare una spiegazione dell'assenza dell'amicizia: essa non trova una collocazione nel sistema perché è il particolare per eccellenza. Ideale mai realizzato o raramente incarnato in alcune figure della mitologia greca, essa sfugge alla comprensione e resta non definibile. Non riducibile alla dimensione biologica, essa sembra caratterizzarsi per

30 Nell'edizione originale tedesca delle *Gesammelte Werke*, Bd. 25.2, 795-6.

un tratto della specie, un segno di appartenenza alla *Gattung*, ma quando sembra invece poter ascriversi a pieno titolo nella dimensione spirituale, essa scompare dalla *Sittlichkeit* perché si oppone, molto più dell'amore, a ogni forma di istituzionalizzazione e di vincolo normativo. In quanto accidentale, essa dipende dalle circostanze occasionali: non solo resiste all'universalizzazione, ma sembra collocarsi nel campo dell'irrazionale, tanto che riempie le pagine della letteratura, ma non può essere studiata filosoficamente, almeno non da una filosofia che pretende di essere una filosofia del concetto, della ragione e non del sentimento. Tuttavia, ecco un classico ribaltamento hegeliano, l'ennesimo paradosso: Hegel sembra sancire l'estromissione dell'amicizia dal campo della filosofia proprio quando pare conferirle una collocazione specifica, inserendola all'interno del sentimento pratico. Ma cosa intende Hegel con questa locuzione?

7. Amicizia, sentimento pratico ed eticità

Lo spirito pratico è «lo spirito realmente effettivo»: esso è la capacità di «dare esistenza immediata alle determinazioni, di attuare le sue determinazioni» (VPSG, 327), ma nella forma dell'immediatezza, e ciò che lo caratterizza è la relazione con un oggetto prodotto dalla sua attività. Il sentimento pratico è il primo momento di tale figura dello spirito: quando «lo spirito è singolarmente soggetto concreto, si determina, cioè analizza questa sua concreta essenza, pone le determinazioni che vi sono, ed esse sono innanzitutto solo in ciò» (VPSG, 330). Nel sentimento pratico, tali determinazioni non sono trovate esteriormente, ma prodotte dal soggetto stesso in quanto suoi propri sentimenti interni e di conseguenza il loro contenuto è particolare, perché legato al modo di sentire e di relazionarsi a tale contenuto da parte del soggetto finito. Tale contenuto determinato, afferma Hegel, «è per natura il mio» (VPSG, 330).

Per quanto successivo allo spirito teoretico, lo spirito pratico nella forma del sentimento agisce in modo istintivo, seguendo il cuore e non l'intelletto: «il cuore è la totalità delle determinazioni dei sentimenti pratici». Il sentimento pratico è allora una modalità di relazione, ovvero una modalità di sentire, più che un rapporto ad un oggetto specifico. Esso appare nella forma del dover essere, del volere formale rispetto alla forma elevata all'universalità e dunque alla volontà concreta che ha superato l'opposizione fra sé e l'alterità, la scissione fra la coscienza e l'oggetto esterno. Pertanto, esso resta sul terreno della naturalità del volere, il sentimento per l'appunto, e concepisce la libertà come coincidenza con sé, come armonia con il pro-

prio piacere, come corrispondenza con i propri desideri, affetti, bisogni. Hegel afferma che «i sentimenti, se sono di tipo verace, sono la stessa cosa che virtù e doveri […]. I sentimenti come sistema sono le determinazioni come sistema delle determinazioni oggettive della libertà, il sistema dell'eticità, e questo realizzato, realmente effettivo, è la vita nello Stato». La domanda circa il contenuto dei sentimenti non avrà altra risposta che i diritti e i doveri etici: ciò che chiamiamo doveri «in determinazione del tutto oggettiva» sono in questo contesto «nella forma di questa particolarità soggettiva» (VPSG, 331-2).

Gli uomini privilegiano il sentire e si appropriano dell'oggetto come ciò che appartiene loro in quanto particolare soggettività. Da un lato, non si può fare a meno di sentire col cuore, perché tutto ciò che siamo e facciamo non può non essere nella forma del sentimento, dall'altro, non è il mio sentimento che può essere evocato a criterio del giusto, ma è l'intelligenza pensante che stabilisce il vero. Il sentimento ha bisogno della riflessione per cogliere il contenuto nella forma dell'universale e non in quanto concerne la mia condizione particolare. Perciò, dichiara Hegel, «il cuore deve giungere alla forma dell'universalità». La differenza consiste nella forma: ciò che è in accordo con il mio sentimento, ovvero il piacere, assume secondo il punto di vista oggettivo «la forma del dovere e dell'etico» (VPSG, 333). L'eticità non può allora accontentarsi della relazione di piacere, perché sarebbe lasciata alla soggettività accidentale del sentimento. Questa modalità di relazione non è tuttavia né buona né cattiva in sé: il cuore «è solo naturale, non è né buono, né cattivo per natura» (VPSG, 332).

Lo spirito pratico non è affatto in opposizione con la sfera etica, ma al contrario può farsi carico di contenuti razionali, eppure tali contenuti deve considerarli come proprio interesse e realizzazione del proprio bene. Nell'*Enciclopedia* Hegel specifica che il sentimento pratico è «in sé soggettività semplicemente identica con la ragione», per quanto come «contenuto *naturale, accidentale, soggettivo*»: se il sentimento può esser «*unilaterale*, inessenziale, cattivo», è anche vero che il razionale può darsi nella forma del sentimento e le determinazioni etiche possono essere «oggetto di sentimento», perché esso «non è che la forma dell'immediata, peculiare singolarità del soggetto», nella quale possono darsi i più diversi contenuti (Enz III, § 471, 340-1). Nello spirito pratico l'ambito razionale e l'ambito pulsionale sono reciprocamente implicati e intrecciati: esso è già volontà libera, ma una volontà ancora affetta dalla naturalità delle passioni, perché si rapporta ai contenuti etici nella modalità del sentire, ovvero in quella affettiva. Per questo, tale tappa dello spirito appare come momento neces-

sario dell'agire, del rapportarsi al mondo e del perseguire la realizzazione di determinati scopi.

Eppure può succedere che il lato accidentale, che caratterizza il sentimento soggettivo, presenti anche un lato «non etico», quando si contrapponga il particolare all'universale, ovvero quando l'uomo «si fissa a una particolarità, così che questa è opposta all'etico» (VPSG, 333). È a questo punto che Hegel introduce la benevolenza e l'amicizia. Nel caso della prima, essa si rapporta ugualmente ai doveri etici e a ciò che appartiene all'arbitrio degli individui, a ciò che è lasciato all'accidentale ed in tal caso sancisce Hegel «non si possono indicare per questo leggi, determinazioni». Lo stesso accade per l'amicizia, la quale afferisce a questa dimensione del sentimento che di per sé non è né buona né cattiva, ma che è lasciata all'arbitrio della soggettività, affidato alle circostanze occasionali, afferente alla singolarità del mio essere individuo, al mio cuore. Sotto questo punto di vista l'amicizia incarna un momento dello spirito pratico, in cui il contenuto dello spirito si particolarizza e si determina come ciò che gli appartiene come fine immediatamente suo. Siamo già nella dimensione dello spirito e, in particolare, nello sviluppo dello spirito soggettivo che sfocia nello spirito libero. Eppure essa risulta al margine dell'eticità, non perché non ne sia all'altezza o perché gli individui entro l'eticità non instaurino dei rapporti di amicizia, ma perché è una relazione talmente singolare che non prevede norme, come se in essa la volontà rimanesse invischiata nell'accidentalità e particolarità del sentimento. Il male accade quando l'uomo si attacca a una particolarità tale che essa si oppone all'etico, ma l'amicizia, che è rapporto del singolo individuo all'altro, è lasciata completamente libera dalla legge, in quanto essa è *ganz etwas zufälliges*[31]. L'amicizia appare allora come istituzione sociale non istituzionalizzata: sebbene contribuisca a creare spazi di socializzazione, essa non è propriamente inclusa in nessuna sfera etica, giacché non rientra a pieno titolo fra le «potenze etiche» che dirigono la vita degli individui e si colloca invece negli interstizi, negli spazi lasciati vuoti. L'amicizia infatti «non ha un contenuto stabile» che appartiene invece all'«ethos oggettivo» e che è «un consistere elevato sopra il soggettivo opinare e desiderare» (Rph, § 144, 133). Al contrario essa è sentimento soggettivo, assenza di contenuto concreto.

La modernità si fonda su un paradigma politico, inaugurato da Hobbes, che non mette al centro la concordia fra i suoi membri, bensì la ricerca della pace: se la *politeia* mira alla realizzazione del bene e, dunque, al raggiungimento dell'*eudaimonia*, per noi lo scopo della politica è prin-

31 Nell'edizione originale tedesca delle *Gesammelte Werke*, Bd. 25.2, 897.

cipalmente assicurare la difesa e neutralizzare il conflitto. La differenza fra le due prospettive si comprende a partire dalla concezione antropologica sottesa a ognuna di esse: mentre in un caso l'uomo è un animale politico volto naturalmente alla collaborazione, la modernità politica riposa su un rapporto fra gli individui che non è spontaneamente sociale, ma è anzi di conquista, di dominazione, di prepotenza o nel migliore dei casi di insocievole socievolezza. I sentimenti e le passioni non solo non sono il fondamento del vivere comune, ma anzi possono nuocere all'instaurazione di un ordine e dunque è compito della società rimediare alle conseguenze che esse producono. Essere tutti membri della stessa comunità politica implica non tanto essere legati da sentimenti di affetto reciproci, quanto instaurare una condizione di uguaglianza, al punto che il rapporto di amicizia risulta, al contrario, foriero di favoritismi e clientelismi, nuocendo al principio di imparzialità e uguale trattamento implicito nello stato di diritto. Propria della modernità è infatti la divaricazione fra affettività e razionalità, nella misura in cui la dimensione affettiva appartiene al privato ed è la ragione calcolatrice che presiede a individuare il mezzo più adatto a realizzare la convivenza fra gli individui: sono l'interesse per l'autoconservazione e la sicurezza dei mezzi di sostentamento a creare il legame sociale fra i membri della stessa comunità e non la condivisione emotiva, dal momento che i sentimenti non afferiscono al politico e, per certi versi, gli sono antitetici. Le norme sociali riposano sulla razionalità, che costituisce l'orizzonte della storia, estromettendo la particolarità dei legami affettivi che perdono così ogni funzione politico-sociale.

Non è un caso, allora, che nella prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel critichi la posizione di Fries, mettendo al centro la nozione di *Freundschaft*. Quest'ultima, infatti, finisce per «far dissolvere questo ben costruito edificio nella brodaglia del 'cuore, dell'amicizia e dell'entusiasmo'», rimettendo il mondo etico all'«accidentalità soggettiva dell'opinione e dell'arbitrio» e collocando così in tal modo «sul sentimento ciò che è il lavoro e invero più volte millenario della ragione e del suo intelletto» – operazione che Hegel definisce «rimedio casalingo» (Rph, 9). Fondare l'eticità sulla base delle ragioni del cuore vuol dire fondarla «sulla percezione immediata e sull'immaginazione accidentale», mentre essa deve essere «innalzata al di sopra della forma soggettiva del sentimento» (Rph, 8-9). Pericolosi, conclude Hegel, sono «i principi che collocano ciò che è diritto su opinioni e fini soggettivi, sul sentimento soggettivo, sulla convinzione particolare», perché essi implicano «la distruzione tanto dell'eticità interna e della retta coscienza morale, dell'amore e del diritto tra le persone private, quanto la distruzione dell'ordine pubblico e delle leggi dello stato»

(Rph, 11). Il sentimento dell'amicizia non può essere né il fondamento del vincolo sociale né il principio di conoscenza dell'eticità: se in quest'ultimo caso è attraverso il *Begreifen* che comprendiamo ciò che è l'eticità, nel primo caso la relazione di amicizia costituisce una virtù particolare propria dei rapporti reciproci e orizzontali tra gli individui privati.

Ciò nonostante, la legge e le istituzioni richiedono un sentimento di identificazione: se non possiamo dire che bisogna amare la legge, tuttavia essa deve essere interiorizzata, incorporata, fatta propria. L'universalismo dell'obbligazione etico-giuridica passa per un'adesione che implica l'accettazione di un'appartenenza e che, al tempo stesso, è attraversata dalla dimensione emotiva. Tale adesione non è necessariamente razionale, ma è un'affezione, ovvero anche partecipazione emotiva e condivisione di interessi comuni o di fini collettivi, in virtù della quale sentirsi parte di un tutto e dunque conciliati con un sistema di istituzioni. Tale affezione è ciò che lega gli individui l'uno all'altro in una relazione di prossimità che può non essere necessariamente riflessiva. Se dunque l'eticità non può certamente esser ridotta alla «legge del cuore», è vero anche che essa deve essere in accordo con quello che la legge del cuore comanda[32]. Da un lato, allora, come Hegel espone nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito*, i sentimenti possono avere «un contenuto, che non solo non appartiene all'eticità, ma le è opposto» e tale «falso contenuto è quello che appartiene alla mia persona nella sua particolarità, contro il mio universale, razionale». In questo caso, il cuore è certamente «malvagio» (VPSG, 334). Ma se l'uomo segue il cuore, il cuore deve essere educato, affinché gli obblighi e i doveri non appaiano come qualcosa di imposto dall'esterno, ma come ciò che egli ha contribuito a determinare e soprattutto affinché ciò che egli naturalmente sente riveli ciò che il punto di vista universale dovrebbe essere[33].

8. L'amicizia fra sentimento privato e legame sociale

Come è noto, Hegel non elabora una teoria dei doveri e delle virtù sul modello kantiano, ma definisce le virtù come «l'ethos nell'applicazione al particolare»: «il medesimo contenuto che assume la forma di doveri e poi delle virtù è anche quello che ha la forma di impulsi», ovvero lo stesso contenuto, che tuttavia «appartiene alla volontà immediata e al sentimento naturale» e «abbraccia quel che del carattere è particolare, fondato sulla determinatezza della natura» (Rph, §§ 150-1, 136-7). Per Hegel la virtù è

32 Vedi PdG, 306 ss.
33 VPSG, 330.

Rechtsschaffenheit, la *Gesinnung* etica per eccellenza, la disposizione all'universale e dunque all'adempimento di ciò che è prescritto dalle determinazioni etiche. Essa non è definita in termini simili all'amicizia o alla *philia* aristotelica, eppure sembra avere all'interno della *Sittlichkeit* un ruolo fondativo analogo a ciò che la *philia* ricopre nella *politeia*, come essa è frutto dell'abitudine: coincide con un'attitudine a riprodurre comportamenti etici e a vincolarsi alle pratiche sociali, così come a intessere legami sociali tra membri di una stessa comunità, risultando così la disposizione costitutiva dell'agire sociale. Hegel non la chiama amicizia perché nel mondo moderno l'amicizia ha assunto una nuova fisionomia, un differente ruolo e una collocazione specifica nell'ambito privato. Anche cercando di interpretare lo spirito hegeliano, sovrapporre la *Rechtsschaffenheit* alla *philia* implica una forzatura eccessiva e, sulla scorta di tale sovrapposizione, identificare la *Rechtsschaffenheit* con la *Freundschaft* sarebbe un errore ermeneutico privo di qualunque riferimento testuale, dal momento che Hegel non presenta mai la rettitudine nei termini di un rapporto d'amicizia[34].

Aristotele afferma che «l'amicizia è comunità», *koinonia*, e consiste nel «vivere insieme»: essa «tiene insieme le città», tanto che si ritiene che «la concordia sia qualcosa di simile all'amicizia e i legislatori perseguono soprattutto questa». Infatti, continua, «in ogni comunità vi è una qualche forma di giustizia e un tipo di amicizia»: vi è amicizia nella misura in cui gli uomini «partecipano alla comunità», in modo tale che «vi è un'amicizia secondo ciascuna delle costituzioni» (Et. Nic. 1155a 15 ss. ; 1159b 25 ss. ; 1172a 5). Aristotele specifica anche che vengono chiamati amici tanto i compagni di navigazione quanto i commilitoni, i cittadini o i membri di una tribù, poiché, in quanto si basa su comunanza e condivisione, l'amicizia sembra essere un nesso di tipo comunitario e i membri di ogni tipo di comunità sono legati da una qualche forma di amicizia[35]. Si tratta pertanto di ciò che noi chiameremmo 'fratellanza' o 'cameratismo' o più in generale 'spirito di gruppo', termini che pur non essendo propriamente tra loro sinonimi, rinviano a tutti gli effetti a una relazione di natura amicale basata sulla condivisione di scopi comuni. In tal senso, è possibile ritrovare un termine analogo anche in Hegel, la parola *Genossen*, che può in tedesco essere intesa come sinonimo di amicizia sebbene in senso più

34 In questo contesto la nozione di amicizia universale di Kant sembra poter essere interpretata come una sorta di riconoscimento *ante litteram*, in virtù del rapporto reciproco e relazionale che essa suppone e soprattutto in quanto essa è si caratterizza per la funzione di universalizzazione, dal momento che è propria dell'uomo civilizzato e conduce a forme di socializzazione più ampie rispetto al rapporto elettivo e privato.

35 Et. Nic. 1159b32 e 1161b 10 ss.

specifico[36]. Hegel afferma che nell'organizzazione del lavoro della società civile, e in particolare nella corporazione, un aspetto della particolarità viene all'esistenza *als Gemeinsames in der Genossenschaft*, giacché nella corporazione l'individuo è membro dell'associazione «per l'universale della sua esistenza particolare» (Rph, §§ 251-251, 191). In quanto seconda famiglia, la corporazione accetta i membri in virtù della loro «abilità e rettitudine», dal momento che tali comunità e forme di associazione riposano sulla «fiducia dei compagni del loro stato e della loro municipalità» (Rph, § 288, 233). Non si tratta di opinione soggettiva, ma di «disposizione d'animo, attitudine e cognizione» comune e condivisa, sebbene al tempo stesso nell'elemento degli stati «l'accidentalità, mutevolezza e arbitrio ha il suo diritto di spaziare» (Rph, § 310, 247-8): in modo più esplicito i membri della corporazione o degli stati sono *Genossen*, compagni, amici, fratelli.

Questo doppio volto della *Freundschaft* mostra come la concezione hegeliana oscilli fra la concezione antica e quella moderna di amicizia. Si può affermare infatti che l'amicizia si trasforma in conseguenza dell'apparizione del «principio superiore dell'età moderna, che gli antichi non conoscevano» (JS III, 150): conseguenza della conquista della libertà interiore è dunque la ricollocazione dell'amicizia come ambito personale e intimo della vita degli individui. Tuttavia, in quanto rinvia all'intersoggettività, essa tracima l'orizzonte strettamente privato: pur non conservando un significato analogo a quello di *philia* quale vincolo direttamente politico, assume una valenza etico-sociale in qualità di relazione intermedia fra l'individuo e la società. Le relazioni d'amicizia sono sempre relazioni private, interpersonali e particolari, eppure in esse vi è un nucleo che va al di là delle singole relazioni, o meglio che attraverso di esse educa all'universale, favorendo così la disposizione etica generale. Questa ambiguità rende l'amicizia difficile da collocare, in quanto nozione i cui confini restano non nettamente delineati. Poiché Hegel non sviluppa una dottrina delle virtù e dei doveri, essa non rientra tra le obbligazioni etiche in senso proprio. Al tempo stesso l'individuo stringe rapporti di amicizia in quanto è seconda natura: poiché l'ethos si riflette nel carattere individuale, esso è virtù in senso classico, cioè disposizione stabile frutto dell'abitudine.

L'amicizia è, da una parte, ciò che è singolare per eccellenza, ciò che dipende dall'arbitrio individuale; dall'altra, in quanto rientra nei legami

36 Vedi a tal proposito Plangg (1995) il quale prende in esame tutti i vocaboli utilizzati in tedesco per tradurre il concetto di amicizia a seconda delle sfumature e delle implicazioni. Egli sottolinea come il termine amicizia possa essere reso anche dai termini *Gefährte*, *Geselle* o *Genosse* nel senso di ciò che contraddistingue gli amici in quanto sono uniti l'uno all'altro e partecipano a qualcosa comune.

sociali che i membri instaurano fra loro, essa è ciò che è implicito nel vivere comune, e che, contribuendo a formare l'individuo all'alterità, ha una funzione che potremmo definire "civica", per quanto ai margini della *Sittlichkeit*. Se nel primo caso è circoscritta al sentimento, estranea alla dimensione razionale e impermeabile alla codificazione, nel secondo caso essa può ricoprire una funzione di universalizzazione, in quanto esprime una relazione riconoscitiva e come tale prevede la negazione dell'autoreferenzialità. In tal senso, l'amicizia può essere espressione di un sentimento di appartenenza a una comunità politica, poiché implica il "sentirsi parte", ma non in quanto essa è naturale e preesistente al volere, ma in quanto, al contrario, è prodotto della libertà autocosciente e risultato di una pratica, di un agire. Essa coincide con il farsi uomo. È immediatezza in qualità di sentimento, ma negazione della stessa immediatezza, giacché lo spirito pratico presuppone l'*Anerkanntsein* e dunque la reciprocità della relazione e la capacità di lasciar essere l'altro. Nella misura in cui il sentimento costituisce una forma di autodeterminazione pratica, esso può farsi carico di contenuti oggettivi, come le determinazioni etiche. In questo senso, lo spirito pratico tende a superare la dicotomia fra affettività e razionalità, fra intelletto e volontà: come lo spirito teorico non è solo passivo, così lo spirito pratico tiene insieme un lato attivo e uno passivo, essendo così non solo attività, ma anche in parte recettività.

L'amicizia sembra allora avere due facce, poiché è contemporaneamente cuore e opera comune: da una parte essa rimanda all'amore, concerne il sentimento, consiste in un rapporto elettivo e privato, ma accidentale; dall'altro rinvia ad una dimensione sociale, in quanto è agire, persegue interessi oggettivi ed esprime un'appartenenza collettiva A cavallo fra natura ed eticità, essa è una caratteristica spirituale senza tuttavia occupare un posto di rilievo entro lo spirito oggettivo. Dentro e fuori l'eticità, essa è il particolare, pur presentando al tempo stesso una funzione di universalizzazione.

Sulla base di queste considerazioni, sembra opportuno sottolineare l'ennesimo paradosso: quasi assente dalla concezione di Hegel e in ogni caso tema marginale che non ha ricevuto particolare attenzione, l'amicizia tocca i punti nevralgici del sistema hegeliano. Una volta, infatti, che si analizzano i passi in cui essa viene affrontata in modo puntale e circoscritto, la sua fisionomia si delinea nella tensione fra particolare e universale, natura e spirito, individuo ed eticità, cosicché riflettere sull'amicizia in Hegel implica chiamare in causa le dicotomie classiche della prospettiva hegeliana. Non riducibile alla dimensione naturale, essa afferisce all'orizzonte spirituale e concorre alla costituzione dell'etico come opera comune, ma poi scompare dalla scena principale della *Sittlichkeit*, rimanendo nelle retrovie. Come

sosteneva Kant, riprendendo una frase attribuita a Socrate o a Aristotele, si può concludere allora che anche per Hegel vale il detto «miei cari amici, non vi sono amici», poiché «l'idea dell'amicizia serve […] a determinare quanto in essa si sia ancora manchevoli» (VE, 232).

Tavola delle abbreviazioni

– Aristotele
Et. Nic. = *Etica Nicomachea* (1999), Roma-Bari: Laterza

– Herder
LS = *Liebe und Selbstheit* (1781), in «Der Teutsche Merkur», 211-235; trad. it. *Amore ed egoita*, «Aisthesis», 2, 1, 81-93

– Kant
VE = *Eine Vorlesung Kants über Ethik*; trad. it. *Lezioni di etica* (1971), Bari: Laterza
MM = *Metaphysik der Sitten*, in *Werke* (trad. it. *Metafisica dei Costumi* (2016), Bari: Laterza

– Schleiermacher
BE = *Brouillon zur Ethik* (1981) [1805-1806], Hambourg: Meiner

– Hegel
Ästh = *Vorlesung über die Ästhetik*, in *Werke*, Bdd. 13-15; trad. it. *Estetica* (1963), Milano: Einaudi
Enz III = *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Mit den mündlichen Zusätzen, in *Werke*, Bd. 10; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (2000), vol. III, Torino: UTET
JS III = *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805-1806)*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 8, 185-287; trad. it. *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, in *Filosofia dello spirito jenese* (2008), Roma-Bari: Laterza, 67-175
PdG = *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, Bd. 3; trad. it. *Fenomenologia dello spirito* (1976), 2 voll., Firenze: La Nuova Italia
PP = *Texte zur Philosophischen Propädeutik*, in *Werke*, Bd. 4, 9-302; trad. it. *Propedeutica filosofica* (1977), La Firenze: Nuova Italia
Rph = *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, in *Werke,* Bd. 7; trad. it. *Li-*

neamenti di filosofia del diritto. Con le aggiunte di E. Gans (2000), Bari: Laterza.

TJS = *Theologische Jugendschriften* (1907), Nohl, H. (hrsg.), Tubingen; trad. it. *Scritti giovanili* (2015), Napoli-Salerno: Orthotes

VGP = *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke*, Bd. 18-20; trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia* (1973), 2 voll., Firenze: La Nuova Italia

VPSG = *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes,* in *Gesammelte Werke,* Bd. 25.2; trad. it. *Lezioni sulla filosofia dello spirito. Secondo il manoscritto di J.E. Erdmann* (2000), Milano: Guerini e Associati

VPR = *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1984), Jaeschke, W. (hrsg.), Hamburg, Bd. III-IV-V; trad. it. *Lezioni sulla filosofia della religione* (1983), vol. III, Roma-Bari: Laterza

Bibliografia

Anzalone, M. (2012), *Le forme del pratico nella psicologia di Hegel*, Bologna: Il Mulino.

Berti, E. (1995), *Il concetto di amicizia in Aristotele*, in *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea/Der Begriff Freundschaft in der Gechichte der Europäischen Kultur*, Merano: Accademia di studi italo-tedeschi, 102-122.

Berti, E. (1998), *Politica e amicizia*, in *La politica e l'amicizia*, Roma: Edizioni Lavoro, 23-24.

Bobbio, N. (1981), *Studi hegeliani*, Torino: Einaudi.

Bonito Oliva, R. (1995), *La magia dello spirito e il gioco del concetto*, Milano: Guerini e Associati.

D'Hondt, J. (1974), *Hegel et la pensée grecque,* Paris: Puf.

Ferrarin, A. (2001), *Hegel and Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press.

Glockner, H. (1957), *Hegel Lexikon*, in Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. 23, Stuttgart: Stuttgart Frommann -38.

Guastini, D. (2008), Philia *e amicizia : il concetto classico di philia e le sue trasformazioni*, Roma: Nuova Editrice Universitaria.

Henrich, D. (1967), *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M: Suhrkamp.

Henrich, D. (1983), *Philosophie des Rechts: die Vorlesung von 1819/20. Aus einer Nachschrift. Georg Friedrich Wilhelm Hegel,* Frankfurter a.M.: Suhrkamp.

Honneth, A. (2002), *Kampf um Anerkennung. Grammatik Sozialer Konflikte*; trad. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano: Il Saggiatore.

Honneth, A. (2003), *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der hegelschen Rechtsphilosophie*; trad. it. *Il dolore dell'indeterminato. Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma: Manifestolibri.

Honneth, A. (2015), *Das Recht der Freiheit*; trad. it *Il diritto della libertà*, Torino: Codice Edizioni.

Karavakou, V. (2003), *Friendship and Recognition in Aristotle and Hegel*, «Philosophical inquiry», 25, 3-4: 217-240.

Mancina, C. (1991), *Differenze nell'eticità: amore, famiglia, società civile in Hegel*, Guida: Napoli.

Marcucci, S. (1995), *L'amicizia morale in Kant*, in *Il concetto di amicizia in Aristotele*, in *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea/ Der Begriff Freundschaft in der Gechichte der Europäischen Kultur*, Merano: Accademia di studi italo-tedeschi, 231-255.

Menegoni, F. (1991), *Elementi per una teoria dell'azione nel Grundkurs norimberghese di G.W.F. Hegel*, «Ethos e Cultura»: 769-784.

Merle, J-C. (2014), *Friendship in Hegel and its interpretation in Theories of recognition*, in Krijnen, C. (ed.), *Recognition – German Idealism as on ONgoing Challenge*, Boston: Brill, 311-322.

Natali, C. (2008), *L'amicizia secondo Aristotele*, «Bollettino della Società filosofica italiana», 195, 13-28.

Plangg, G.A. (1995), *Sulla semantica di Freundschaft e di Amicizia*, in *Il concetto di amicizia in Aristotele*, in *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea/Der Begriff Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur*, Merano: Accademia di studi italo-tedeschi, 69-80.

Renault, E. (2000), *Aristote dans la philosophie hégélienne de l'Esprit*, «Kairos», 16, 187-206.

Ritter, J. (1969), *Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik*, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt aM.: Suhrkamp.

Riva, F. (1998), *Amicizia, bene, giustizia*, in *La politica e l'amicizia*, VII-XLI, Roma: Edizioni Lavoro.

Rorty, A. (2011), *Kant on Two Modalities of Friendship*, in Thorndike, O. (ed.), *Rethinking Kant*, vol. III, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 33-52.

Savi, M. (2003), *Sentimento di compassione e amicizia nell'etica kantiana*, «La società degli individui», 18: 57-76.

Siep L. (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*; trad. it. *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel* (2007), Lecce: Pensa Multimedia.

Testa, I. (2011), *Philia e azione sociale. Da Aristotele a Hegel*, in Cortella L., Mora, F. e Testa, I. (a cura di), *La socialità della ragione*, Milano: Mimesis, 249-262.

Veca, S. (1998), *Una conversazione su amicizia e politica*, in *La politica e l'amicizia*, Roma: Edizioni Lavoro, 3-22.

Wike, V.S. (2014), *Kantian Friendship: duty and idea*, «Diametros», 39: 140–153.

Williams, R.R. (2010), *Aristotle and Hegel on Recognition and Friendship*, in Seymour, M. (ed.), *The plural states of recognition*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 21-36.

Williams, R.R. (2012), *Aristotle, Hegel und Nietzsche on Friendship*, in *Tragedy, Recognition, and the Death of God: Studies in Hegel and Nietzsche*, Oxford: Oxford University Press, 77-86.

Sulla recezione italiana della teoria critica di Rahel Jaeggi

Marco Solinas

Abstract: The paper aims at introducing some fundamental features of the Italian reception of Rahel Jaeggi's Critical Theory, moving from the present discussion of the collection of essays entitled *Forme di vita e capitalismo* edited by M. Solinas. The attention is focused in particular on Jaeggi's peculiar actualization of the Left Hegelianism tradition on two main fields: 1) the critique of capitalism as a form of life; 2) the priority given to ethical life (*Sittlichkeit*) and the related adoption of the method of immanent critique.

Keywords: critical theory, ethical life (*Sittlichkeit*), Rahel Jaeggi, left Hegelian, Axel Honneth.

L'idea di proporre al pubblico italiano una stringata ma spero incisiva raccolta di saggi di Rahel Jaeggi è nata anche dalla volontà di rilanciare una serie di temi, approcci, concetti e questioni che per molti aspetti erano andati come a eclissarsi nel nostro panorama filosofico. La nuova teoria critica di Jaeggi – che colgo l'occasione per ringraziare nuovamente per la piena fiducia accordatami nella libera scelta dei saggi che compongono *Forme di vita e capitalismo* – attinge infatti la propria linfa dall'alveo della sinistra hegeliana; tradizione di pensiero che se qui in Italia è stata per lungo tempo straordinariamente feconda, per moltissimi intellettuali, critici e accademici sembra esser divenuta piuttosto rapidamente parecchio ingombrante. Un declino che ha comportato il tramonto non solo di una serie di autori e testi, ma di intere galassie problematiche, universi semantici e concettuali, costellazioni di istanze e finalità teoretiche e politiche. Jaeggi invece, che si muove nel *framework* da sempre eterodosso, anti-dogmatico ed emancipatorio della teoria critica tedesca, ha potuto continuare a rifarsi a tale tradizione senza troppe remore: ha così ricollocato al centro dell'attenzione un oggetto d'analisi spinoso quale il capitalismo, reinterpretandolo quale forma di vita passibile di critica; e ha rilanciato il tema apparentemente vetusto della critica dell'ideologia, reinquadrandolo nell'attuale problematizzazione delle diverse moda-

Scuola Superiore Sant'Anna Pisa (marco.solinas@santannapisa.it)

lità della critica sociale, e stando sempre ben attenta a schivare il rischio di scivolare in posture paternalistiche e concezioni sostanziali della vita buona.

Questa ripresa di oggetti e temi marginalizzati da tempo, non si limita però a una loro mera riproposizione, ma procede invero a una attualizzazione tale da alterarne in profondità struttura teorica, dinamismo interno e portato. Dunque, non un nostalgico e più o meno furbesco *maquillage*, ma un confronto sistematico e approfondito volto a reinterpretare una serie di elementi tradizionali in modo da poter rispondere alle istanze critiche, alle aspettative teoretiche e ai presupposti concettuali che attraversano il dibattito filosofico contemporaneo; così accade con le nozioni di «alienazione» e di *Ideologiekritik* (cfr. Jaeggi 2016a e 2016b). Jaeggi ricalca qui piuttosto fedelmente le orme di Axel Honneth, di cui del resto è una delle allieve più brillanti: si pensi all'attualizzazione dei classici concetti di "reificazione" e di "socialismo", ripresi appunto direttamente dalla tradizione della sinistra hegeliana, ma ripensati in profondità (cfr. Honneth 2005 e 2015). Ma si consideri anche l'operazione speculare, volta a riportare in tale alveo nozioni discusse e sviluppate anche e talvolta soprattutto in *framework* teoretici differenti, come avviene per le categorie, cruciali nei due impianti in gioco, di "forma di vita" e di "riconoscimento" (cfr. Jaeggi 2013 e Honneth 1992). Un metodo di attualizzazione bifronte, dunque, che se in Italia continua forse a essere poco amato a causa della sua indole intimamente antistoricista, può offrire preziosi stimoli per riattivare una serie di elementi silenti ma invero ancora presenti nel nostro retroterra filosofico-politico.

Sempre al magistero di Honneth si deve inoltre uno degli indirizzi di fondo che co-determinano la struttura complessiva dell'edificio teorico costruito da Jaeggi: la piena adesione alla svolta neo-hegeliana impressa alla teoria critica. Una postura che da noi non può non suscitare interesse sia quale peculiare lettura dell'eredità di Hegel, sia rispetto alla sfida lanciata da questo versante all'astensionismo etico e al costruttivismo di taglio kantiano fatti propri dalla teoria critica di Jürgen Habermas; a sua volta ben recepita in Italia. In Jaeggi si assiste difatti a una radicalizzazione della messa in discussione di diversi elementi portanti della teoria habermasiana, accompagnata da una sincronica «ripresa del progetto originario della prima Scuola di Francoforte», come scrive Lucio Cortella. Ed è a partire da quest'ultimo punto che vorrei iniziare a delineare succintamente due lineamenti interpretativi generali che emergono piuttosto nitidamente da una lettura trasversale dei contributi raccolti in questo forum – per i quali sono davvero felice di ringraziare i partecipanti.

1. Posto che «la prima teoria critica nel suo insieme è una critica del capitalismo» e – sempre secondo l'autrice – si possa persino dire che essa «*non sia altro* che una critica del capitalismo», la concezione dell'economico di fatto poi adottata e mantenuta nel corso del tempo nell'ambito di tale tradizione di pensiero sarebbe stata invero riduttiva (Jaeggi 2016b, 142). Per Jaeggi, infatti, riprendere in mano il programma dell'Institut für Sozialforschung varato in origine da Max Horkheimer significa anzitutto perseguire l'obiettivo teoretico di approntare una analisi dell'economico in senso lato; obiettivo posto sì agli albori della teoria critica, ma poi appunto disatteso (cfr. Horkheimer 1937). Tale finalità programmatica viene ora ripensata entro il quadro analitico dischiuso dalla tematizzazione del capitalismo come forma di vita; dunque intendendolo quale specifica organizzazione che racchiude «l'intero insieme delle dimensioni economiche, sociali, culturali e politiche che plasmano il modo di vita delle società organizzate in modo capitalistico» (Jaeggi 2016b, 93). Si comincia allora forse a veder meglio in che senso l'autrice attinga qui linfa dalla tradizione della sinistra hegeliana, transitando per la ripresa di una peculiare griglia approntata dalla prima teoria critica, ora sviluppata mediante i nuovi strumenti offerti dall'ontologia delle pratiche economiche, tali da far emergere la dimensione normativa delle pratiche in oggetto.

Il progetto di affrontare il capitalismo come forma di vita, intendendo quindi l'economico nei termini di pratiche sociali fallite o riuscite, e dunque spianando la via a una analisi critica delle condizioni normative di realizzazione a esse sottostanti, viene del resto a collocarsi nel quadro generale dell'attuale discussione sulle dimensioni morali del mercato (vedi i richiami a Anderson 1993, Beckert 1997 e 2012, Radin 1996, Satz 2010 e Sandel 2012). Più in particolare, Jaeggi sembra voler ripartire dal punto di arrivo a cui è giunto Honneth nella sua opera ininterrotta, di taglio hegeliano ma non solo, volta appunto a dissodare le dimensioni morali e normative dell'economico. Percorso avviato già in *Lotta per il riconoscimento* anche grazie alla ripresa dell'economia morale tematizzata da Edward Thompson, e ri-declinata entro il framework delle istanze di riconoscimento. Un cammino proseguito poi affrontando il nesso tra lavoro e riconoscimento sociale, sviluppando su più piani il tema del funzionalismo normativo del mercato, e proponendo infine una nuova concezione del socialismo incentrata sul concetto di libertà sociale (Honneth, 1992, 2010, 2011 e 2016, Herzog e Honneth 2014, Thompson 1963 e 1971).

Ora assistiamo alla radicalizzazione della prospettiva adottata da Honneth: sia in negativo, rispetto ad Habermas, sia in positivo, rispetto alla critica del capitalismo. Il già marcato distanziamento dall'autore della *Teo-*

ria dell'agire comunicativo diventa infatti una critica esplicita alla dicotomia fondativa tra mondo della vita e sistema, stando alla quale «l'economia è concepita come una sfera non-normativa retta dalla logica a essa propria», e risulta pertanto «come una sfera che in una certa misura è autonoma rispetto alle altre sfere sociali» (Jaeggi 2016b, 143). Postura che ha condotto a concentrarsi sui processi di colonizzazione del mondo della vita da parte del sistema economico, dunque sugli effetti generati dall'uno sull'altro polo; così facendo l'economico in quanto tale sarebbe però rimasto al di fuori del raggio della critica: una scatola nera (il rimando è anzitutto a Habermas [1981]). Di contro, l'autrice non solo condivide la critica alla «tesi che il mercato e persino le istituzioni economiche in quanto tali siano una "sfera libera da norme"» avanzata «adottando l'argomento secondo cui gli attori economici non sono liberi da considerazioni morali, e a maggior ragione da considerazioni etiche consuetudini e disposizioni appartenenti appunto alla loro "vita etica" (*Sittlichkeit*)», come è stato rilevato da Honneth (cfr. Jaeggi 2016b, 156 ss. e Honneth 2011). Oltre a questo, Jaeggi compie un passo ulteriore:

> Pur condividendo tali diagnosi, la mia concezione dell'economia come pratica sociale si spinge persino più in là: la normatività o il retroterra etico incorporato nell'economia non entra in gioco dall'esterno, diciamo a causa del fatto che gli agenti economici in realtà non sono liberi da considerazioni morali o da orientamenti etici. Se le pratiche sono costituite (internamente) da norme, allora *le pratiche economiche hanno anche delle condizioni normative intrinseche di riuscita*, o delle norme etico-funzionali indispensabili per il loro proprio funzionamento. (Jaeggi 2016b, 157)

Si vede allora come la ripresa del programma originario della prima teoria critica venga riattualizzato alla luce del dibattito contemporaneo al fine di reimpostare, anzi direi rovesciare l'intero asse analitico volto storicamente a diagnosticare le patologie determinate dalle diverse forme di distorsione, offesa e colonizzazione delle nostre vite a opera della sfera economica. Poiché infatti nel nuovo *framework* viene abolita l'opposizione dicotomica tra forma di vita o mondo della vita *versus* sistema economico (capitalistico), la critica ora può e deve muovere dall'interno: dalla dimensione unitaria del capitalismo come forma di vita. Un cambiamento di visuale che può allora contribuire a rilanciare la necessità di definire delle nuove chiavi interpretative atte a vagliare criticamente alcune delle forme di sfruttamento e subordinazione proprie del capitalismo contemporaneo ben presenti anche in Italia. Certo si tratta di un programma di ricerca tanto ambizioso quanto ancora indeterminato nei suoi tratti specifici; ciò nondimeno, il *framework* teoretico di riferimento, definito nei termini di una ontologia

sociale dell'economico, è stato individuato, come sottolinea Sergio Caruso. Si può allora precedere a una riattivazione e rivitalizzazione di una serie di elementi determinanti della tradizione della sinistra hegeliana, ivi inclusi alcuni cruciali fattori ripresi direttamente dalla teoria marxiana (cfr. anche Jaeggi e Loick 2013), in una direzione non solo radicalmente alternativa all'economicismo, ma volta dichiaratamente a far emergere condizioni e presupposti normativi propri dell'economico.

2. Un secondo asse della recezione del volume si concentra sul doppio piano inclinato del rilancio della *Sittlichkeit* quale alternativa al normativismo formale di taglio kantiano, e dell'adozione del modello della critica immanente nel quadro della problematizzazione dei metodi della critica sociale; realizzati in entrambi i casi muovendo da un fronte unitario di ispirazione hegeliana.

Anche rispetto al primato conferito all'etica, Jaeggi procede a una radicalizzazione del distanziamento operato da Honneth rispetto alla teoria della morale habermasiana: la dicotomia etica/morale – e quindi quelle corrispondenti valori/norme, buono/giusto – è messa esplicitamente in discussione (cfr. Honneth 2000 e Habermas 1983, 1991 e 1992). Vengono infatti presentati dei casi di pratiche sociali, come le punizioni corporali sui bambini o i matrimoni combinati, che pongono dei seri problemi alla classificazione dicotomica: i confini «tra il falso morale e il cattivo etico» si rivelano qui troppo labili per poter essere tracciati con sufficiente nitidezza. Il ricorso a tale casistica non è però volto soltanto a evidenziare un deficit occasionale della differenziazione dicotomica adottata: viene usato come leva per tentare di scardinare l'intelaiatura neo-kantiana complessiva dell'edificio teorico habermasiano. Il ricorso costitutivo al formalismo dei principi morali universali in gioco (seppur da giustificare nel quadro intersoggettivo del discorso) sembra difatti incapace di cogliere la complessità della normatività incarnata nelle pratiche sociali esistenti. Anziché procedere nell'elaborazione di un modello normativo muovendo 'dall'alto', cioè dal piano dei principi e delle procedure ideali, bisogna ripartire 'dal basso'. Un capovolgimento prospettico radicale.

Certo il deciso sbilanciamento a favore della *Sittlichkeit*, di quell'eticità che Hegel contrapponeva alla moralità astratta di Kant, comporta ancora una volta il problema di non restare intrappolati nella rete dell'autoreferenzialità. «Riproponendo il modello hegeliano» – scrive Lucio Cortella – «Jaeggi ne eredita inalterati i problemi», a iniziare appunto dalla difficoltà di individuare criteri che trascendano il contesto dato, spezzando quindi l'au-

toreferenzialità immanentista, senza nondimeno contraddire l'impostazione adottata. La strategia individuata per cercare di uscire da questa sorta di *empasse* sistematica può essere schematicamente ricondotta al tentativo di reinterpretare la *Sittlichkeit* nel quadro di una tematizzazione delle forme di vita che punta con decisione sulla via pragmatista del *problem-solving*.

Ci si appoggia, allora, a uno sperimentalismo che confida su una concezione formale della «riuscita» delle forme di vita, e che punta con decisione su un parametro di valutazione normativo che sembra essere giocato pressoché interamente sul grado di «razionalità» delle norme stesse. Uno standard però che, a dispetto della postura immanente adottata ma certo in linea con l'eredità hegeliana, può risultare eccessivamente astratto; anche in considerazione dell'adozione di uno sperimentalismo che se spezza il rischio della circolarità, non sembra a sua volta offrire sufficienti garanzie sui criteri di giudizio inerenti agli orientamenti e alle caratteristiche etiche, ma direi soprattutto *politiche* degli esperimenti sociali possibili. Senza più godere della sicurezza dell'afflato progressivo ed emancipatorio del cammino della ragione nella storia, senza attribuirle più una densità normativa costitutiva originaria, tali da richiedere altrimenti una visione neo-metafisica più che ingombrante, sarebbe tuttavia necessario approntare delle più salde barriere che impediscano perlomeno quei movimenti che, seppur anche di natura schiettamente sperimentale, possono essere di natura regressiva, reazionaria. Questa sorta di marginalizzazione sistematica e quasi di rimozione della ricerca delle definizioni delle mete e degli strumenti propri del politico mi pare nel contempo cooperare a generare quelle difficoltà a misurarsi con parametri sociali e culturali di culture altre, esistenti, o invece anche solo utopisticamente agognati, a cui si richiama Rino Genovese nelle sue note di tenore adorniano.

È sempre il primato conferito all'etica, tale da indirizzare lo sguardo analitico verso la normatività esistente, incarnata nelle pratiche sociali, e non verso la ricerca di regole e criteri morali ideali procedurali, a codeterminare anche l'adozione del modello della critica immanente. Una scelta che avviene nel quadro del serrato dibattito sulle forme della critica sociale impostato a suo tempo da Michael Walzer: nell'attuale discussione resta difatti un punto di riferimento centrale il suo attacco al modello della «critica esterna», in cui il critico procede cioè in base a ideali astratti di giustizia, adottando pertanto parametri più o meno distanti dalle visioni e dai criteri assiologici fatti propri dal corpo sociale esistente (viene quindi a dispiegarsi un amplissimo arco di critici: da Habermas e Rawls fino a Marcuse). Così come risulta ancor oggi fondamentale il profilo della «critica interna» indicato da Walzer quale alternativa al primo: un modello in cui

il critico resta "vicino" alla comunità di riferimento, nel senso che ne fa proprie le istanze, i criteri e le rivendicazioni (cfr. Walzer 1987, 1994, 2000 e 2002). L'ampia e vivace discussione della questione ha poi registrato, tra le altre, le prese di posizione di taglio internista di Luc Boltanski, di Axel Honneth e della sua scuola (cfr. Saar 2007, Celikates 2009, Forst *et al.* 2009, Jaeggi e Wesche 2009 e Stahl 2013). Per avere una visione d'insieme delle principali opzioni in campo, può forse esser utile dare uno sguardo alla tabella presentata in *Kritik von Lebensformen* (Jaeggi 2011, 309), nella quale Jaeggi differenzia schematicamente critica esterna, interna e immanente:

	Ansatzpunkt	**Grundlage der Kritik**	**Charakter**	**Normengeltung**	**Rolle der Theorie**
externe Kritik	extern (konstruktiv-universal oder extern-partikular)	Widerspruch zwischen externem Maßstab und vorfindlichen Praktiken	konstruktiv	universal (im Fall der konstruktiven Kritik)	normative Theorie als »Richter«
interne Kritik	intern: geteilte Werte/Normen und Überzeugungen	Widerspruch im Sinne von Inkonsistenz zwischen internen Idealen und Wirklichkeit	rekonstruktiv	intern und partikular	keine
immanente Kritik	intern: in soziale Praktiken eingelagerte Normen	»dialektischer« Widerspruch im Innern der Konstellation, Krise	transformativ	rationale Normen – ausgewiesen qua immanenter Rechtfertigung	Notwendigkeit der Analyse zum Aufweis von Widerspruch und Krise

Tabelle: Modelle der Kritik

In breve, la critica esterna procede individuando le contraddizioni tra criteri morali esterni al corpo sociale e pratiche esistenti; viene pertanto adottata una concezione della giustizia universalista, di taglio costruttivista. Jaeggi fondamentalmente condivide le obiezioni ormai classiche rivolte a questo modello dal fronte internista: appellandosi a criteri esterni, questo modello risulta in definitiva poco efficace e incisivo rispetto alle dinamiche sociali (e politiche) reali. La critica interna, invece, viene presentata come caratterizzata da un procedimento che muovendo da valori, norme e convinzioni condivise, mira a individuare le contraddizioni, nel senso delle discrepanze, tra ideali interni e realtà; modello che ha pertanto un carattere ricostruttivo. Jaeggi obietta però che questo modello non sembra in grado di spingersi oltre il piano della denuncia della mancata coerenza tra principi condivisi e loro applicazione.

Sebbene si approssimi per molti aspetti alla versione peculiare di critica interna elaborata nel tempo da Honneth, il modello immanente proposto cerca di ovviare a un certo deficit di dinamismo e di carica emancipatoria

imputato all'opzione ricostruttiva qual è riscontrabile in particolare nella modalità operativa adottata in *Il diritto della libertà* (cfr. Honneth 1991, 2000, 2007 e 2011). A differenza della forma "ricostruttiva" di Honneth, la critica immanente muove sì dalle norme incorporate nelle pratiche sociali, ma mira a scovarne le contraddizioni "dialettiche" muovendo soprattutto dalle crisi, trovando così un motore interno in grado di conferire un portato emancipatorio all'attività critica medesima. La critica immanente ha pertanto carattere non "meramente" ricostruttivo, ma trasformativo, nello stile della tradizionale "negazione determinata". Fa inoltre affidamento sul carattere razionale delle norme giustificato in modo immanente mentre necessita, sul piano teorico, di una analisi che mostri contraddizioni e crisi in gioco. Grazie a questo modello, Jaeggi ritiene di aver individuato la strategia che le permette di trascendere il contesto e di imprimere così sufficiente dinamismo all'attività critica, senza nondimeno rinunciare ad ancorarla costitutivamente alle pratiche esistenti. Ritiene pertanto di esser riuscita a preservare una via per continuare a privilegiare la dimensione etica rispetto a quella ideale e astratta della morale nel senso del costruttivismo habermasiano.

Tuttavia, l'interpretazione di questo schema complessivo volto a differenziare i tre suddetti modelli della critica sociale mi pare inscriversi entro una dinamica teoretica generale che tende per certi aspetti a far evaporare il tasso di politicità inerente alla questione del posizionamento del critico sociale. Viceversa, la problematizzazione del metodo adottato dovrebbe forse essere declinata fin da subito anche rispetto alla tematizzazione dello scacchiere in cui possiamo rappresentare quelle tensioni e quei conflitti politico-normativi tra gruppi e schieramenti sociali eterogenei rispetto ai quali il critico, di fatto, prende sempre posizione. Un tasso di politicità che per certi versi veniva ancora preservato in Walzer, che teneva peraltro in considerazione anche le analisi di Gramsci sul ruolo degli intellettuali, seppur reputando la sua posizione ambivalente e come irrisolta. Anche nell'auto-revisione, o se vogliamo parziale autocritica del precedente programma internista, presentata da Luc Boltanski in *Della critica* emerge del resto la necessità di considerare con la massima attenzione i differenti livelli dei quadri nei quali emergono istanze e critiche da parte degli attori sociali in situazione (cfr. Boltanski e Thévenot 1991, Boltanski e Chiapello 1999 e Boltanski 2009). In breve, quando si limita l'osservazione alle rivendicazioni avanzate in contesti particolarmente limitati (presi magari dalla vita quotidiana), mantenendo così la massima prossimità agli attori, si corre però il rischio fatale di schiacciare l'analisi su un piano *troppo* basso: le giustificazioni addotte possono esprimere istanze a cortissimo raggio. Manca

l'apertura dischiusa dal politico. Ricordo inoltre le fulminanti considerazioni di Boltanski sulla necessità di considerare il feedback talvolta straordinariamente efficace e fecondo della critica realizzata "dall'alto" sulla cultura politica generale, soprattutto attraverso i media; sì che viene indirettamente rilanciata anche la questione del ruolo pubblico dell'intellettuale. Elementi questi che rimettono di fatto parzialmente in gioco, da questa peculiare prospettiva di taglio appunto socio-politico, alcune forme che possono e debbono invero essere definite di "critica esterna" (cfr. Boltanski 2009).

Proseguendo su questa linea, le letture elaborate dal fronte hegeliano delle diverse forme della critica interna e immanente, ricostruttiva o trasformativa, dovrebbero allora, per mantenere *l'incisività* auspicata, conferire un peso maggiore alla questione del posizionamento del critico sociale, anzi dei *diversi* critici sociali: la disamina critica delle norme esistenti non può non tener conto delle propensioni e degli orientamenti particolari e reciprocamente confliggenti in gioco, di per sé e soprattutto rispetto ai diversi schieramenti e gruppi socio-politici di fatto esistenti. In altri termini, penso alla possibilità di innestare nella discussione sui modelli specifici la tematica di ascendenza gramsciana dei diversi ruoli e delle contrastanti prese di posizione degli intellettuali. Bisognerebbe allora delineare la cornice teoretica entro cui diviene possibile considerare le alleanze da siglare e le sinergie da sviluppare che critici di differente indirizzo politico e orientamento culturale, morale e religioso (ed estrazione sociale), possono, vogliono o debbono realizzare e sviluppare nel corso del tempo con determinati gruppi, in specifici momenti storici, e contribuire in tal modo alla costruzione di determinati blocchi sociali, quindi al dispiegamento di lotte sociali e politiche di natura e finalità non solo differenti, ma spesso contrapposte, antagonistiche (cfr. Gramsci 2014).

Una prospettiva in grado di tenere conto degli attriti, dei confronti e degli scontri che avvengono tra ordinamenti e orientamenti normativi e assiologici esistenti non solo differenti, ma *politicamente alternativi*, riesce forse a conferire maggiore *efficacia* a una attività critica che vuole restare tenacemente fedele alla propria costitutiva finalità *emancipatoria*. Posto che la non neutralità costitutiva della prospettiva emancipatoria della teoria critica (cfr. Jaeggi 2010 e 2016b), quindi la sua normatività intrinseca (la presa di posizione contro l'ingiustizia, e quindi l'adozione di una specifica concezione della giustizia), credo incontri maggiori difficoltà a essere risolta mediante l'adozione di un paradigma di razionalità quasi onnivoro, che non procedendo appunto nella politicizzazione dei modelli di critica considerati. Se poi tale rilettura di ascendenza gramsciana rappresenta uno degli esiti a cui era forse predestinata la recezione della nuova teoria critica di Rahel Jaeggi

in Italia, e questo forum di analisi di *Forme di vita e capitalismo* credo lo mostri in controluce, la sua politicizzazione può nondimeno rappresentare un elemento prezioso per lo sviluppo della discussione in corso.

Bibliografia

Anderson, E. (1993), *Value in Ethics and Economics*, Cambridge (MT): Harvard University Press.

Beckert, J. (1997), *Grenzen des Marktes: Die sozialen Grundlagen wirtschaftlicher Effizienz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Beckert, J. (2012), *Die sittliche Einbettung der Wirtschaft. Von der Effizienz und Differenzierungstheorie zu einer Theorie wirtschaftlicher Felder*, «Berliner Journal für Soziologie», 22, 2: 247-266.

Boltanski, L. (2009), *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris: Gallimard; trad. it. *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione* (2014), Peri, F. (traduzione di), Torino: Rosenberg e Sellier.

Boltanski, L. et Chiapello, È. (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard; trad. it. *Il nuovo spirito del capitalismo* (2014), Schianchi, M. (traduzione di), Milano: Mimesis.

Boltanski, L. et Thévenot L. (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris: Gallimard.

Celikates, R. (2009), *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt a.M.: Campus.

Forst, R. *et al*. (2009), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Gramsci, A. e Gerratana, V. (a cura di) (2014) [1974], *Quaderni del carcere*, vol. I, I, Torino: Einaudi.

Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo* (1986), 2. voll., Rinaudo, P. (traduzione di), Bologna: il Mulino.

Habermas, J. (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Etica del discorso* (1985), Agazzi, E. (traduzione di), Roma-Bari: Laterza.

Habermas, J. (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Teoria della morale* (1994), Tota, V.E. (traduzione di), Roma-Bari: Laterza.

Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp;

trad. it. parziale *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (2013), Ceppa, L. (traduzione di), Roma-Bari: Laterza.

Herzog, L. und Honneth, A. (hrsg.) (2014), *Der Wert des Marktes. Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Berlin: Suhrkamp.

Honneth, A. (1991), *Universalismus und kulturelle Differenz. Zu Michael Walzer Modell der Gesellschaftskritik*, «Merkur», 512: 1045-1055.

Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* (2002), Sandrelli, C. (traduzione di), Milano: il Saggiatore.

Honneth, A. (2000), *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Honneth, A. (2005), *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento* (2007), Sandrelli, C. (traduzione di), Roma: Meltemi.

Honneth, A. (2007), *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica* (2012), Carnevale, A. (traduzione di), Lecce: Pensa MultiMedia.

Honneth, A. (2010), *Capitalismo e riconoscimento*, Solinas, M. (traduzione e a cura di), Firenze: Firenze University Press.

Honneth, A. (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp; trad. it. *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica* (2015), Sandrelli, C. (traduzione di), Torino: Codice.

Honneth, A. (2015), *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin: Suhrkamp; trad. it. *L'idea di socialismo* (2016), Solinas, M. (traduzione di), Milano: Feltrinelli.

Horkheimer, M. (1937), *Philosophie und kritische* Theorie-Nachtrag "Zeitschrift für Sozialforschung", 6, 3, 625-631: 629; trad. it. *Teoria tradizionale e teoria critica*, Backhaus, G. (traduzione di), in Horkheimer, M., *Filosofia e teoria critica* (2003), Petrucciani, S. (a cura di) Torino: Einaudi.

Jaeggi, R. (2010), *Der Standpunkt der Kritischen Theorie. Überlegungen zum Objektivitätsanspruch Kritischer Theorie*, in Albert, G. und Sigmund, S. (hrsg.), «Soziologische Theorie kontrovers - Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», Sonderheft 50; trad. it. *Il punto*

di vista della teoria critica. Riflessioni sulla rivendicazione di oggettività della teoria critica, Marangio, M. (traduzione di), in Finelli, R. e Toto, F. (a cura di), *Consecutio Rerum. Antropologia e Politica* (2017), Roma: Edizioni Efesto.

Jaeggi, R. (2013), *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.

Jaeggi, R. (2016a) [2005], *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Berlin: Campus [Frankfurt a.M.: Suhrkamp]; trad. it. *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale* (2017), Romoli, A. (traduzione di), Fazio, G. (a cura di), Roma: Castelvecchi.

Jaeggi, R. (2016b), *Forme di vita e capitalismo*, Solinas, M. (traduzione e a cura di), Torino: Rosenberg e Sellier.

Jaeggi, R. und Loick, D. (hrsg.) (2013), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin: Suhrkamp.

Jaeggi, R. und Wesche, T. (hrsg.) (2009), *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Radin, M.J. (1996), *Contested Commodities*, Cambridge (MT): Harvard University Press.

Saar, M. (2007), *Genealogie als Kritik*, Frankfurt a.M.: Campus.

Sandel, M. (2012), *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, New York: Farrar, Straus and Giroux; trad. it. *Quello che i soldi non possono comprare: i limiti morali del mercato* (2013), Del Bò, C. (traduzione di), Milano: Feltrinelli.

Satz, D. (2010), *Why Some Things Should Not Be For Sale: The Limits of Markets*, New York: Oxford University Press.

Stahl, T. (2013), *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt a.M.: Campus.

Thompson, E.P. (1963), *The Making of the English Working Class*, New York: Random House; trad. it. *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra* (1969), 2. voll., Milano: il Saggiatore.

Thompson, E.P. (1971), *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, in «Past & Present», 50, 1: 76-136; trad. it *L'economia morale* (2009), Loriga, S. (traduzione di), Milano: Et al.

Walzer, M. (1987), *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge (MT): Harvard University Press; trad. it. *Interpretazione e critica sociale* (1990), Carrino, A. (traduzione di), Roma: Lavoro.

Walzer, M. (1999), *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame: University of Notre Dame Press; trad. it. *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo* (1999), Urbinati, N. (traduzione di), Bari: Dedalo.

Walzer, M. (2000), *Mut, Mitleid und ein gutes Auge*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 48, 5: 709-718; trad. it. *Critica sociale e teoria sociale*, Marena, M.A. (traduzione di), in Id., *Il filo della politica* (2002), Casadei, Th. (a cura di), Reggio Emilia: Diabasis.

Walzer, M. (2002) [1988], *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York: Basic Books; trad. it. *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento* (1991-2004), Halling Cavani, E. (traduzione di), Bologna: il Mulino.

Rahel Jaeggi: La *Sozialphilosophie* come programma di ricerca

Sergio Caruso

Abstract: A number of issues in Rahel Jaeggi's thought are here reviewed and discussed: most of them with much appreciation, some critically. Highly appreciable are: her attempt to clearly redefine a key-concept borrowed from Habermas such as «form of life», and to re-build social criticism upon it; a creative relationship to Hegel, entailing (a) the partial recuperation of «dialectical contradictions» as contradictions between norms, (b) a partial recuperation of Hegel's *Objektiver Geist* redefined in terms of collective intelligence engaged in problem solving (rather than development of some mythical Reason), (c) an equally new idea of «ethical life» (*Sittlichkeit*) rethought as a formal criterion of judgment (rather than as the positive content of some social bodies); hence, an original mediation between the theoretical instances of the «liberals» and the «communitarians», where capitalism as a form of life can and must be criticized «from within» (like Walzer, but more radically: with an eye to Honneth's «experimental socialism»), while pluralism is to be preserved, not enhanced. Some weaknesses in Jaeggi's *Sozialphilosophie*, however, are also spotted: the latitude of her concept of «form of life» remains unclear; she claims the applications of a «social ontology» to capitalism, but completely eludes the classical question of value; finally, some phenomenological concepts, and some psychological tools, potentially useful to her analysis, are substantially ignored. Nevertheless, Jaeggi's *Sozialphilosophie* comes out as a promising research program, and the kind of social criticism she offers appears to be radical and reasonable at one time. Which is very rare in nowadays political philosophy.

Keywords: Rahel Jaeggi, form of life, social criticism, *Sozialphilosophie.*

1. Il programma di lavoro: critica dell'ideologia e critica sociale

La domanda di partenza, quella che ispira tutta la riflessione di Rahel Jaeggi (*abhinc*: RJ) è un guanto di sfida al luogo comune: davvero «non ci sono più ideologie – o invece è la loro critica a essere scomparsa?» (Jaeggi 2016, 60). E dunque: che cosa le rende *irriconoscibili*? E come concepire una critica rinnovata capace di *smascherarle*?

Il concetto d'ideologia cui l'Autrice si attiene è più o meno quello di Marx (l'autore più citato, insieme con Hegel), però ripensato all'interno di un paradigma che si direbbe ispirato a Foucault (che invece qui non è

Università degli studi di Firenze (sergio.caruso@unifi.it)

citato mai, ma – si sa – tra hegelo-marxismo francofortese e poststrutturalismo parigino non è mai corso buon sangue). Infatti: l'ideologia di cui parla RJ assume caratteristiche più sistemiche (l'ideologia *del capitalismo*) che non di classe (l'ideologia *borghese*) e non riguarda tanto dottrine più o meno complesse quanto «pratiche discorsive» (direbbe Foucault) indisgiungibilmente incorporate in «pratiche sociali» (concetto-chiave in RJ, come vedremo). Critica dell'ideologia e critica sociale sono dunque esse stesse indisgiungibili e devono procedere di pari passo.

Di questo programma di lavoro Marx resta, certo, l'ingrediente principale; tuttavia, rispetto al marxismo, RJ ha il merito di portarne allo scoperto *la dimensione normativa* (che Marx tendeva a nascondere, spingendosi fino a irridere ogni idea di giustizia), *per mostrarne sopra tutto limiti e carenze*. La normatività della critica (e delle soluzioni alternative da essa eventualmente suggerite) non può dipendere, infatti, da una particolare *Weltanschauung*, fosse pure la scelta di classe che sta al cuore del marxismo, ma deve emergere da una «critica immanente» del capitalismo come «forma di vita».

Per capire meglio come l'Autrice svolga questo programma, e i suoi molti pregi (di taluni limiti parlerò nella terza parte di questo scritto), cominciamo dalla definizione dei termini-concetto che stanno al cuore del libro.

2. Pregi

2.1. Definizione dei termini, ovvero: la *Sozialphilosophie* come «scienza rigorosa»

Una «forma di vita» (*abhinc* FdV) è «un ordinamento dell'umana coesistenza» che consiste in un «fascio inerte di "pratiche sociali"», ovvero un insieme più o meno coeso (però mai del tutto volatile) di *sequenze abituali di azioni finalizzate* le quali obbediscono a uno *schema in qualche modo normativo*, collettivamente *creato* eppure *pre-dato* rispetto all'agire individuale. Pertanto: le «pratiche sociali» sono concepibili e interpretabili «soltanto sullo sfondo di una sfera di senso socialmente costituita», mentre le FdV – in quanto costituite da strutture materiali, strumenti, norme e istituzioni – «fissano i limiti di ciò che possiamo fare, permettendoci nel contempo di fare le cose in un certo modo» (Jaeggi 2016, 124-127). In questo senso, le FdV sono un esempio di *problem solving*. A condizione però di mettere in chiaro che i «problemi» di cui offrono soluzione non sono problemi di prim'ordine che riguardano «meri fatti», bensì problemi di second'ordine, relativi al *come si fa*. Cioè: le FdV, in quanto «forme»

sorrette da «schemi», non contengono la soluzione del singolo problema, piuttosto offrono *soluzioni tipiche di problemi tipici*; più che soluzioni sono *matrici di soluzioni* (cfr. Jaeggi 2016, 132-133).

L'impianto fin qui si potrebbe dire analitico, le definizioni, poste all'inizio del discorso, sono di una chiarezza esemplare. Ben più di quanto l'ignaro lettore si potrebbe aspettare da un'autrice che, dichiaratamente e orgogliosamente, si muove nei paraggi di Hegel. Piuttosto che neo-hegeliane, le sue premesse si direbbero qui neo-kantiane (per come RJ insiste su «forme» e «schemi», e su quanto è *tipico*). Per certi versi il suo percorso intellettuale assomiglia a quello che Paul Redding legge in Bourdieu (cfr. Redding 2005): un sociologo di cui RJ richiama con simpatia il concetto di *habitus* (cfr. Jaeggi 2016, 63), invero non troppo dissimile da quello di «pratiche». Ma più che altro l'impianto concettuale da lei proposto (benché di matrice habermasiana)[1] mi pare muovere nella stessa direzione della «sociologia formale» di Simmel, come pure del pre-strutturalismo di Gurvitch: due studiosi anche più di Bourdieu ispirati dal neokantismo e dalla fenomenologia. RJ non cita qui né l'uno né l'altro (su questa assenza della fenomenologia tornerò poi), ma la sua concezione degli schemi di azione come forme *a priori* rispetto all'agire individuale è ai miei occhi – e lo dico con simpatia – chiaramente "simmeliana". Di tal genere di concetti hanno bisogno la sociologia e la filosofia sociale per diventare «scienza rigorosa», al di là di qualunque *Weltanschauung*[2]!

2.2. La dialettica hegeliana ripensata: la «contraddizione pratica» come contraddizione fra norme

Dopo RJ, diventa più che mai difficile considerare Hegel un «cane morto», che dev'essere semplicemente rimosso per sgombrare la strada. Marx per primo (nel Poscritto alla terza edizione del *Capitale*, 1873) rifiutò di

1 Anche Habermas parla più volte, in opere diverse, di *Lebensform*, anch'egli assegnando a questo termine estensioni diverse. A volte si tratta dell'ordinamento complessivo di una comunità, matrice d'identità e fonte di riconoscimento (come quando parla per es. delle società tradizionali, «forme di vita stazionarie» messe in crisi dalla globalizzazione). Altre volte invece sembra farne qualcosa di più simile alle «sfere di vita», ognuna caratterizzata da un certo tipo di giochi linguistici. Peraltro, tanto all'ordinamento complessivo quanto alle sfere di vita a esso interne inerisce una peculiare «grammatica» ed è proprio rispetto a questa «grammatica delle forme di vita» che si aprono, per Habermas, nuovi conflitti irriducibili a quello di classe del primo capitalismo.

2 Mi riferisco ovviamente alla opposizione husserliana tra filosofia e «visioni del mondo» (cfr. Husserl 1958). Sulla strana assenza di Husserl in queste pagine di RJ tornerò più avanti, nel § 3.4.

applicare a Hegel, la cui dialettica pur dichiarava di capovolgere, questa offensiva metafora (peraltro inventata da Moses Mendelssohn per Spinoza). Ma qui, con RJ, non si tratta solo di *rovesciare il metodo* «per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico» della dialettica hegeliana (Marx, nel Poscritto alla terza edizione del *Capitale*, 1873); si tratta di *utilizzare parte del sistema*. Si tratta in particolare di ritrovare quel complesso di esperienze sociali che Hegel analizzò come «spirito oggettivo».

Cominciamo dal *metodo*. Che ne è della dialettica hegeliana? A RJ non interessa se *la Realtà* possa essere «internamente contraddittoria»: conosce bene le critiche cui va incontro sul piano epistemologico questa concezione estesa della dialettica (con la confusione che comporta fra contraddizione *logica* fra due tesi e tensione *de facto* fra forze che tirano in direzioni diverse). Quel che afferma è altro: «La *realtà istituzionale di una società* può essere "contraddittoria in sé" nel senso che incorpora pretese e norme costitutivamente contrastanti l'una con l'altra» (Jaeggi 2016, 81, corsivo mio). Afferma dunque l'esistenza, a questo solo livello, di ciò che chiama «contraddizioni pratiche» (Jaeggi 2016, 83 ss.). Intende con ciò un terzo tipo di tensione irreconciliabile che – mi pare chiaro – non è né quella logica fra asserti (*Widerspruch* nel senso stretto ed etimologico) né quella empirica tra forze (la kantiana *Realrepugnanz* come *Opposition ohne Widerspruch*), bensì – questa la mossa geniale di RJ, in ciò prossima a Kelsen (non citato) – una *contraddizione fra norme*. Segnatamente, una contraddizione fra norme egualmente «intrinseche» alla istituzione tale da coinvolgere tanto l'aspetto etico quanto l'aspetto funzionale.

Certo, il discorso di RJ *non* è fino in fondo approfondito: a questo punto ci dovremmo preoccupare di costruire *un modello tipologico della normatività* per quanto possibile completo, dove trovino ordinata collocazione non solo le norme intrinseche/estrinseche nonché quelle intrinseco-funzionali e intrinseco-etiche (di cui ella parla), ma anche altre ben note polarità come quelle di Kant (imperativo ipotetico/categorico), di Searle (regole costitutive/regolative) e altre ancora (implicite/esplicite, etc.). Tuttavia l'idea di una «contraddizione pratica fra norme» resta a mio avviso vincente ed è forse *l'unico modo per ridare un senso preciso alla dialettica hegeliana, nei limiti del sociale*. Con particolare riguardo, appunto, allo «spirito oggettivo».

2.3. Una riproposizione dello Spirito Oggettivo, fra Hegel e Dewey: le «forme di vita» come «oggettivazione» dell'intelligenza collettiva

E veniamo al confronto di RJ col sistema di Hegel. Certo, lo Spirito Oggettivo non è più concepito quale momento intermedio fra Spirito Sogget-

tivo e Spirito Assoluto, ma le pagine hegeliane a esso dedicate restano per RJ una miniera di categorie e di analisi: l'emergere del nuovo dal vecchio nella forma della «negazione determinata»; l'«eticità» in quanto distinta dalla moralità soggettiva; le analisi della famiglia e della società civile; il fatale emergere in questa della «plebe». Ma sopra tutto: la *Phänomenologie des objektiven Geistes* trova una riformulazione originale come fenomenologia delle FdV. Ed effettivamente la FdV, in quanto «fascio inerte di pratiche sociali» che include pratiche *solidificate* (strutture e istituzioni), ben si presta a esser concepita in termini di «oggettivazione». Fermo restando che bisogna distinguere in quest'ambito fra le oggettivazioni che *arricchiscono* la vita soggettiva e quelle che la *impoveriscono*, come pure distinguere nell'ambito dell'«alienazione» fra le perdite forse recuperabili (*Entäußerung*) e quelle irrecuperabili (*Entfremdung*). Per non parlare poi, come spiega un Marx ancora sulle orme di Hegel, della «reificazione» (*Versachlichung, Verdinglichung*) che in conseguenza di ciò subiscono le idee e i soggetti stessi che ne restano prigionieri.

Peraltro, lo strumentario hegeliano trova in RJ una integrazione teorica di decisiva importanza. Infatti, per spiegare l'evoluzione (più che lo sviluppo) delle forme di vita RJ, ben al di là dell'idealismo di Hegel, guarda al pragmatismo di Dewey e, in particolare, all'idea d'intelligenza come *problem solving*. Questo, non la Ragione, è ciò che trova «oggettivazione» nella storia. In questo quadro, le FdV sono viste come «soluzioni» che una comunità – la sua intelligenza collettiva, irriducibile al volere di alcuno – trova per organizzare la propria sopravvivenza. Questa mossa teorica le permette di liberarsi in un colpo solo tanto del determinismo logico di Hegel quanto del determinismo economico di Marx.

Mi permetto di aggiungere, per inciso, che altrettanto utile del *problem solving* di Dewey potrebbe essere, per RJ, lo schema sfida-risposta (*challenge-and-response*) di Arnold Toynbee. Secondo lo storico inglese, la sopravvivenza di una civiltà è affidata alle risposte che sa produrre rispetto alle sfide emergenti nel contesto – vale a dire: le modifiche intervenute nell'ambiente sia interno che esterno (Toynbee 1949). Questo schema di lettura pare interessante ai nostri fini, per tre ragioni. Primo: Toynbee – seppure su un piano diverso: di filosofia della storia, più che di filosofia sociale – era mosso da una analoga esigenza antideterministica: volle infatti produrre una *Weltgeschichte* in grado di rivaleggiare con quella grandiosa di Oswald Spengler, ma senza nulla concedere al determinismo naturalistico di questi. Secondo: l'antideterminismo di Toynbee, come quello di RJ, non rifiuta, anzi esige, il confronto del filosofo con le scienze empiriche della società (economia, psicologia sociale, sociologia, etc.). Terzo: lo sche-

ma *challenge-and-response*, benché nasca con Toynbee per esigenze storiografiche di spiegazione *a posteriori*, può essere egualmente usato ai fini della critica sociale (e lo è stato)[3] per quanto riguarda le sfide in atto.

2.4. L'Eticità ripensata al negativo: vita offesa ed estraneazione come «perdita di libertà»

Opportunamente nota Solinas (cfr. Jaeggi 2016, 11-15) come RJ, rispetto alla netta opposizione tematizzata da Habermas fra polo universalistico della morale (princìpi e norme) e polo relativistico dell'etica (identità, valori), scelga una terza via – meglio: un «piano intermedio» (*eine mittlere Ebene*) – più o meno corrispondente ai *thick ethical concepts* di Bernard Williams. Ed è proprio nella costitutiva ambiguità di questo interspazio, valutativo e descrittivo nel contempo, che si apre la possibilità di riconoscere nel seno delle «forme di vita» le forme della «vita offesa» (Adorno), *né giusta né buona*. L'antitesi fra «giusto» e «bene», fra *princìpi di giustizia* da applicare e *modelli di vita buona* da realizzare, viene dunque trascesa, *però al negativo*. E ciò che si rende così possibile è una «critica immanente» di *quella* forma di vita in quanto *inadeguata* a rispondere alle sfide cui è sottoposta. Tale inadeguatezza può riguardare solo ciò che semplicemente «non funziona» oppure anche ciò che «offende», ma *le due cose – fatto e disvalore – dal punto di vista critico-immanente tendono a coincidere*: la presenza di una offesa segnala l'esistenza di una disfunzione e questa, una volta identificata, spiega come nasca l'offesa.

Resta certo il problema, e RJ ne è ben consapevole, di trovare un criterio di valutazione dell'offesa. Le norme da cui muove la critica sociale, ammette, devono essere non solo *effettive*, ma *giustificate* (cfr. Jaeggi 2016, 80). Il criterio, tuttavia, dev'essere *interno* alla struttura stessa della vita, non l'espressione prescrittiva di princìpi calati dall'alto. Orbene, per una critica sociale intesa come «critica del dominio» (Jaeggi 2016, 64) il criterio migliore sta ancora, per RJ, nel concetto hegelo-marxiano di *Entfremdung* (preferito alla più generica *Entäußerung*, per quanto implica d'irrecuperabile in ciò che viene oggettivato e messo «fuori di sé»). Infatti, il concetto di «estraneazione» evoca una *perdita di senso* nel «mondo» del soggetto, però anche – RJ lo enfatizza – una «perdita di libertà», che si manifesta soprattutto a livello intersoggettivo (nella relazione con gli altri). Va qui ricordato

3 Mi riferisco a quel singolarissimo filosofo sociale e critico sociale che fu Ernesto Balducci, che da Toynbee mutua non solo lo schema sfida-risposta, ma anche alcune categorie interpretative della globalizzazione. Cfr. Caruso (1992, 157-186).

come a questo concetto di «alienazione come estraneazione» l'Autrice ha dedicato uno studio ponderoso e approfondito, cui bisognerebbe fare riferimento (Jaeggi 2013). Ed è grazie a esso che si capisce meglio perché RJ rifiuti di concepire la dis-alienazione come una ritrovata unità con se stesso (come se ci fosse un Sé bell'e fatto da "ritrovare", ironizza giustamente). Si rifà invece alla reinterpretazione che il suo maestro, Axel Honneth, dà dell'eticità hegeliana (*Sittlichkeit*) in termini di «libertà sociale»: come per sottolineare che l'Eticità *non è "qualcosa" che sempre già c'è* nelle collettività organiche – neppure o tanto meno nello Stato! – bensì *una esigenza* che reclama di essere riconosciuta all'interno delle pratiche sociali; e che, dunque, la libertà perduta/alienata da ogni individuo può essere ritrovata solo insieme, all'interno di nuove pratiche sociali che devono essere, in un certo senso, «apprese» (anche questo è un termine caro a Honneth).

Ciò detto e chiarito, aggiungo per parte mia che questa espressione mi piacerebbe poterla leggere (ma non so quanto l'Autrice sarebbe d'accordo) come «diminuzione del grado di libertà del sistema». E ciò proprio per rimarcare la concezione antimetafisica e anti-essenzialistica della "libertà" che tanto le sta a cuore[4]. Proprio per sottolineare che la libertà, individuale o sociale che sia, non va intesa teologicamente come una essenza presente/assente – come l'anima nel corpo o la «presenza reale» del Cristo nell'ostia consacrata! – bensì, laicamente, come una matrice di alternative che possono essere *più o meno*. In altri termini (e su questa formulazione RJ sarebbe forse d'accordo): nel sistema, dal seno stesso delle strutture, emergono dei *vincoli inutili* all'assolvimento delle funzioni. Ella si guarda bene, a dire il vero, da qualsivoglia riferimento alla Teoria Generale dei Sistemi; tuttavia che le pratiche sociali, in quanto schemi di soluzione prestabiliti, siano anche *vincoli che fissano limiti*, lo riconosce espressamente (cfr. Jaeggi 2016, 127) e – per quanto riguarda la peculiare struttura dell'«ideologico» – non si perita di reinterpretare la formula di Adorno, «regressione della coscienza», in termini di «riduzione della complessità» (una intuizione che sarebbe bello sviluppare).

2.5. A confronto con Walzer: la «critica immanente» dev'essere ragionevole e nondimeno radicale. La questione dell'utopia

La critica immanente non è una novità assoluta, e RJ lo sa bene. Si parte naturalmente dalla nozione hegeliana di «contraddizione interna», ripresa

4 Sulla concezione non-essenzialistica – della natura umana come pure della libertà – che RJ mette alla base della sua critica dell'alienazione opportunamente insiste Fazio (2013).

da Marx. Però questa nozione ha subito molte critiche: di ordine epistemologico (di qual genere di "contraddizione" si parla? abbiamo visto che per RJ deve trattarsi di una contraddizione pratica fra norme), ma anche di ordine deontologico (per la sua debolezza normativa). Altri modelli di critica dall'interno comunque radicati nella tradizione hegelo-marxiana, che la Nostra ha ben presenti, sono stati poi proposti da Luc Boltanski e Axel Honneth. Ma il vero termine di confronto per RJ è, giustamente, Michael Walzer, nel cui pensiero – in ciò vicino a Rorty – la critica immanente assume fattezze linguistiche ed ermeneutiche.

Secondo Walzer, le contraddizioni emergenti – il negativo da risolvere – non devono essere lette come contraddizioni *logiche* (non lo sono, ovviamente) né come tensioni *de facto* tra forze contrapposte (di per sé prive di qualunque «eticità» in assenza di criteri esterni che ci permettano di scegliere), bensì come – direbbe Apel – una contraddizione *pragmatica* (dove l'aspetto proposizionale confligge con quello performativo). Insomma, una contraddizione fra il *dire* e il *fare*. Pertanto: compete al critico sociale d'interpretare il significato socialmente condiviso che una comunità annette a ognuno dei suoi «beni» (non solo economici e non solo materiali) e gli compete altresì di rendere espliciti i criteri distributivi che con quel significato appaiono più congrui (ai fini di una giusta distribuzione); però anche di denunciare quando le distribuzioni avvengano altrimenti, in maniera tale da "contraddire" il significato che la comunità riconosce nel bene oggetto. Tali contraddizioni fra credenze dichiarate e comportamenti in atto possono essere denunciate *nelle singole decisioni del governo*, come tradizionalmente fanno gli intellettuali a cospetto dell'opinione pubblica, ma possono anche essere rilevate *nelle direzioni di fondo verso cui la comunità nel suo complesso appare incamminata*, come fanno di norma, nei momenti di crisi, i grandi profeti etico-politici. In ogni caso sarà compito del critico sociale puntare l'indice contro l'oggettiva contraddizione fra ciò che si dichiara di volere e ciò che di fatto si persegue.

È evidente in Walzer l'influsso di una cultura politica dell'ebraismo che affonda le sue radici nella Bibbia. Meno evidente l'influsso di un grande filosofo politico ingiustamente dimenticato, l'inglese Michael Oakeshott (assente in *Spheres of Justice*, ma espressamente richiamato in *Interpretation and Social Criticism*). Oakeshott viene solitamente definito un liberale conservatore; io lo definirei piuttosto un *communitarian ante litteram*, molto meno conservatore di quanto volesse lui stesso apparire. Le «tradizioni», di cui pure parla come bussola per orientarsi sul terreno politico, non hanno più nulla, infatti, della Tradizione (al singolare, con la maiuscola) cui si rifaceva un tradizionalista autentico come Burke. Quando Oakeshott parla

di *tradition* non evoca un oggetto compatto, né un oggetto sacralizzato solo passibile di reverenza, ma un retaggio culturale le cui pieghe devono essere di continuo esplorate alla ricerca di valori irrealizzati. Lungi dall'*imporre* pratiche immodificabili desunte dal passato, cultura e tradizioni – per Oakeshott come per Walzer – non fanno che *proporre* valori da ritrovare nel presente e da realizzare compiutamente nel futuro.

Tutto questo, però, a RJ ancora non basta. Per lei – in ciò fedele a quel «punto di vista della emancipazione» che caratterizzava la *kritische Theorie* di Horkheimer alle origini della Scuola di Francoforte – una critica sociale *à la* Walzer non è abbastanza radicale. Essa permette infatti di puntare il dito contro le contraddizioni emergenti *nella* FdV, ma non contro quelle *della* FdV. Come ben sintetizza Solinas (Jaeggi 2016, 19), «non si tratta soltanto di realizzare delle promesse tradite o svanite [bensì anche di] alzare la posta di queste stesse promesse» e, se certi obiettivi appaiono irrealizzabili, occorre chiedersi entro quali condizioni – diverse da quelle «date» - sarebbero invece raggiungibili. Da ciò il nesso stretto, indisgiungibile, che deve darsi nella «critica immanente» fra *critica sociale* e *critica della ideologia* (classicamente intesa, quest'ultima, come «fluidificazione del dato», cioè come rifiuto delle reificazioni, critica delle ipostatizzazioni e smascheramento di ogni naturalizzazione delle dinamiche sociali).

Riassumendo: è compito della critica sociale non solo esigere l'adempimento delle promesse, ma «alzare la posta». È questa una posizione in cui mi pare di ritrovare la distinzione di Marcuse fra ciò che è «utopistico» in quanto *assolutamente* irrealizzabile (perché «confliggente con leggi scientificamente riconosciute») e ciò che è «utopico» in quanto irrealizzabile *nelle condizioni date*: per «immaturità delle condizioni», dice Marcuse, con sorprendente indulgenza verso un marxismo di tipo deterministico – ma si tratta di una conversazione con gli studenti tedeschi del 1967 (Marcuse 1968). Però, attenzione: lo spirito utopico cui neppure RJ intende rinunciare si tiene comunque alla larga – ben più di Marcuse, direi! – dal puro sognare utopistico. Scrive infatti che la critica delle «contraddizioni pratiche», non è e non dev'essere «ancorata a un ideale romantico-armonico di assenza di ogni contraddizione, all'idea cioè di un superamento definitivo dei conflitti» (Jaeggi 2016, 87), ché non è certo questa la «narrativa» di cui abbiamo bisogno!

Ciò non vuol dire che non possano esistere FdV (provvisoriamente) «riuscite». Ed ecco l'unica indicazione – molto bella, però! – che RJ ci fornisce *in positivo*: «Una forma di vita riuscita sarebbe quella che ha *la qualità di facilitare, e non di ostacolare, processi di apprendimento riusciti*, che in parte possono essere innescati da crisi di tipo funzionale» (Jaeggi 2016, 118). Si tratta – voglio sottolinearlo – di una definizione che presenta due pregi.

Il primo: è perfettamente coerente con l'uso che RJ fa di Dewey, primo teorico dell'*experiential learning*. Infatti, se ciò che trova oggettivazione nell'evolvere di una FdV è, più che la Ragione con la R maiuscola, l'«intelligenza» intesa come capacità di «risolvere problemi», una FdV *riuscita* sarà pure una società *intelligente*, cioè: non rigida, bensì tale da permettere, anzi favorire, l'apprendimento degli individui ed essa stessa capace di *apprendere dall'esperienza*. Non è un caso che i principali teorici dell'apprendimento esperienziale, sia individuale (John Dewey) sia di gruppo (Kurt Lewin), siano stati anche, entrambi, teorici della democrazia. Il secondo pregio di questa definizione sta invece nel fare a meno di qualsivoglia determinazione di precisi contenuti etico-politici senza i quali una FdV non sarebbe "buona". Al contrario, con essa non solo il giusto della moralità (conforme alla tradizione kantiana), ma anche il buono dell'etica riceve una definizione formale – ci ricorda Solinas (cfr. Jaeggi 2016, 16) sulle orme di Tugendhat (1967). Col duplice vantaggio: di *non* far coincidere l'eticità di una «forma di vita» con l'imposizione di certi «stili di vita» (la distinzione fra *Lebensform* e *Lebensweisen* è per RJ di somma importanza), evitando così ogni eccesso «comunitario»; di aprire le porte a un «pluralismo sperimentale» che non è solo *nella FdV*, ma anche e sopra tutto *tra FdV* – nel senso che possono esserci, almeno in teoria, più FdV egualmente «riuscite» che pacificamente competono fra loro (Jaeggi 2016, 140).

Va pur detto che l'enfasi sull'auspicabile capacità degli individui e dei gruppi di sperimentare soluzioni originali, e sull'apprendimento collettivo che ne deriva, sta già in un vecchio saggio di Habermas (Habermas 1976); ma è merito di RJ aver elevato questa capacità di apprendere al rango di caratteristica N° 1 di un ordinamento riuscito, come pure averne tratto tutte le conseguenze di ordine politico (nel senso di una radicalità democratica che non rinuncia, però, al pluralismo liberale).

Ne risulta un tipo di critica sociale che non solo rinforza lo spessore teorico e la consistenza metodologica della *Sozialphilosophie* riproposta da Honneth come diagnostica della patologia sociale, ma soprattutto un tipo di critica che si dimostra, a mio avviso, nel contempo *radicale* e *ragionevole*: aliena da ogni indulgenza, ma pure da ogni razionalismo astratto. Il che, davvero, appare molto di rado nel campo filosofico-politico.

2.6. La necessaria mediazione fra *liberals e communitarians*

Riassumendo quanto detto fin qui: RJ si colloca a mio avviso fra quegli autori che hanno capito come la contesa fra *liberals* e *communitarians* (che

a qualcuno parve una moda tutta interna alla filosofia politica americana di fine secolo) sia invece destinata a diventare lo schema prevalente della lotta politica nel secolo presente. Non perché la dimensione destra/sinistra non abbia più senso (ce l'ha, eccome), ma perché rischia, nel mondo globalizzato, di venire sovrastata dalla nuova opposizione che le si aggiunge: quella fra princìpi universalistici e valori identitari. Da ciò l'esigenza di trovare una mediazione (la famosa «terza via» fra morale kantiana ed eticità hegeliana) per evitare che il polo *liberal* degeneri nell'anarco-liberalismo e che il polo *communitarian* degeneri in un populismo nostalgico delle identità perdute. Col rischio di trovarci (come forse già ci troviamo) non solo una destra neoliberista e una destra populista che si contendono il campo, ma anche una sinistra neoliberista e una sinistra populista non più capaci, nessuna delle due, di produrre una critica originale del presente ed entrambe tragicamente subalterne ai giochi in atto!

Fra coloro che tempestivamente compresero l'esigenza di trovare una mediazione metterei Walzer, il più liberale dei *communitarians* (che si spinge fino a ripensare il *communitarianism* come «esigenza di correzione del liberalismo dall'interno», e Dahrendorf, il più democratico dei *liberals* (attento al ruolo sociale delle «legature» non meno che delle «opzioni»). Ma sopra tutti ci metto Amartya Sen (con cui RJ mi parrebbe dover trovare un'affinità elettiva)[5]. Infatti, rispetto alle teorie formalistiche della giustizia e alle dottrine sostantive della vita buona, col concetto seniano di *Well-Being* si tratta «di una teoria formale (ma non formalistica) della *vita buona*, ovvero – ma è lo stesso! – di una teoria sostantiva (ma non certo antimoderna) della *giustizia*» (Caruso 2002, 58-86). Rispetto a tutti costoro, il pensiero di RJ è più radicale nell'immaginazione del futuro, ma egualmente consapevole del rischio di confondere la critica del presente con la nostalgia del passato (cfr. Jaeggi 2016, 115). A me pare, pertanto, mosso dalla stessa esigenza di mediazione e tale da indicare una direzione di ricerca egualmente se non anche più ricca.

5 Mi riferisco al concetto di *libertà positiva* come «capacità di funzionamento della volontà»: concetto che RJ, nel suo *Entfremdung* (2005), mutua sì da Marx, però rielaborandolo in termini non dirò simili, ma certo almeno compatibili col pensiero di Amartya Sen (dove l'esigenza di riconciliare le libertà negative con quella positiva è più volte, ed esplicitamente, sottolineata: v. *infra*). Anche Sen infatti si preoccupa di trovare mezzi che, per tutti, rendano le generiche volizioni volte al soddisfacimento dei bisogni soggettivi in ogni campo (ciò che egli chiama *functionings*) dei funzionamenti effettivi ed efficaci (*capabilities*). Talché – possiamo ben dirlo – il *Wellbeing* di Sen (diversamente dal *Welfare* classico, che offre soluzioni oggettive uguali per tutti) richiede essenzialmente processi di «capacitazione» delle volontà soggettive.

3. Punti critici

3.1. «Forma di vita», un concetto a geometria variabile?

Non voglio sottrarmi, dopo tante lodi, all'obbligo di formulare qualche critica. Il concetto (habermasiano) di FdV *sembra* finalmente ridefinito in maniera chiara e distinta, e per certi aspetti lo è. Tuttavia, c'è qualcosa che non mi è chiaro, a cominciare dalla sua latitudine. Il problema esisteva già in Habermas (cfr. Habermas 2016, n. 2), ma non pare qui risolto. Infatti: quali esempi di FdV porta l'Autrice? Se ho capito bene, solo quattro: due forme alternative di *famiglia* (patriarcale e nucleare-borghese) e due forme alternative di *regime sociale*, una reale (il capitalismo) e l'altra solo immaginata (la marxiana «libera associazione dei produttori»). Ora, la famiglia, quale che ne sia il tipo, è certamente «un ordinamento dell'umana coesistenza», però parziale; nel senso che possiamo riguardarlo come una «istituzione» che fa parte dell'ordinamento sociale complessivo (ciò che chiamo «regime sociale»). Inoltre, il capitalismo può essere inteso in due maniere: come un ordinamento *complessivo* dell'umana convivenza o come un ordinamento economico che ne fa *parte* e, pur influenzando ogni altro aspetto, ideologicamente rivendica una sua separatezza. *Nelle pagine di RJ mi pare di ritrovare l'uno e l'altro significato*.

Di fatto, ogniqualvolta parla di capitalismo, l'Autrice generalizza ed estende la nozione marxiana di «modo di produzione», per guardare non solo a *come produco* (la forma tipica dell'agire produttivo) ma a *come vivo* (le forme tipiche dell'agire *in ogni sfera della vita sociale*). È questo il suo pregio (anche Gramsci preferiva guardare al «blocco storico» nel suo complesso e diffidava di ogni schematica riduzione delle sovrastrutture a epifenomeno della struttura economica), ma – come spesso accade – è anche il suo difetto, perché impedisce di circoscrivere l'oggetto delle analisi *stricto sensu* economiche rispetto a quello delle analisi *lato sensu* sociologiche.

Intendiamoci: non voglio dire che vi sia in tutto ciò alcunché di "sbagliato". E' anche plausibile che una istituzione importante e pervasiva come la famiglia sia riguardabile come una FdV (se non altro per quanto riguarda la vita quotidiana). In questo senso sarà normale affermare che una FdV contenga altre FdV. Ed è anche possibile che i valori di una certa «sfera di vita» – cosa diversa, però, dalla FdV! – assumano nell'ordinamento sociale valenze normative di carattere generale (al di fuori dei propri «confini», direbbe Walzer): è successo e succede con la religione negli Stati teocratici, come pure con la politica negli Stati totalitari; ed è – come la stessa RJ giustamente osserva (cfr. Jaeggi 2016, 160) – quello che succede

oggi con l'economia. Una qualche chiarificazione al riguardo, se possibile corredata di esempi, sarebbe tuttavia desiderabile.

3.2. Critica del capitalismo ed evocazione del socialismo: integrazioni metodologiche ai fini di una valutazione comparativa tra forme di vita

Inoltre: il capitalismo, *realtà storica*, integra un «fascio inerte di pratiche sociali» effettivamente osservabili e valutabili, mentre le pratiche della «libera associazione dei produttori» (che certo negli intendimenti di RJ non può avere molto a che fare col c.d. socialismo reale del secolo scorso) costituiscono nella miglior ipotesi un *non-ancora*, impossibile da osservare e difficile da valutare. Come possiamo paragonarli? Possiamo forse – "al buio", direbbe un giocatore di poker – valutare una combinazione di carte già date peggiore di una combinazione di carte che stanno ancora nel mazzo? Non credo che *questo* voglia dire RJ. Probabilmente la prospettiva marxiana assume qui le fattezze del «socialismo sperimentale di Honneth»[6]. E probabilmente questa sperimentazione assume il socialismo non più come un programma da applicare, né come esigenza storica, bensì come un «ideale regolativo» (Bernstein per primo, ma anche Mounier e, in un certo senso, anche Habermas)[7]. Così riconcepita in termini neokantiani, però, la «libera associazione dei produttori» non sarebbe più tanto una FdV *oggetto di valutazione* ed essa stessa passibile di «critica immanente», bensì un *criterio di valutazione* etico-razionale, «trascendentale», delle FdV che storicamente si danno. Il che va benissimo, perché no? ma va forse meglio chiarito ed esplicitamente detto.

C'è poi un punto su cui RJ non cessa d'insistere: «quando parlo di una *critica del capitalismo come forma di vita* non intendo riferirmi alla cosiddetta "critica etica" del capitalismo», come sarebbe quella che tematizza «gli effetti eticamente dannosi sui nostri modi di vita» esercitati da una certa mentalità (Jaeggi 2016, 161): questa sarebbe infatti una critica ancora *dall'esterno*, piuttosto che una critica *immanente*. Sta bene. Ma resta il fatto che, per quante contraddizioni interne possiamo individuare *in negativo*, per quanto brillante sia la definizione *in positivo* della FdV «riuscita»

6 Così lo chiama Leonard Mazzone (2016, 13) . La stessa RJ afferma – lo si è visto – che la sua concezione conduce a «un pluralismo sperimentale delle forme di vita» (Jaeggi 2016, 140).

7 Partendo dalla *unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft* di Apel, Habermas assume la *situazione dialogica* come «ideale regolativo», ma poi – specialmente dopo il crollo del muro di Berlino – sembra assegnare un analogo valore ideale-normativo al *socialismo* (che pure non può essere certo concepito, al pari del dialogo, come un *a priori* della con-

come capace di favorire i processi di apprendimento collettivo (e dunque di risolvere le proprie contraddizioni), la questione del giudizio di valore si ripropone comunque, ineludibilmente. Se non altro a livello complessivo, del confronto tra FdV. Per esempio: tra FdV tutte *più o meno* «riuscite» (o tutte *più o meno* fallimentari), come siamo in grado di decidere quale sia *meglio* (o quale *meno peggio*)? Argomentando, certo: sul numero e la gravità delle contraddizioni irrisolte. Ma esiste una tecnica dell'argomentazione che ci consenta di formulare giudizi di valore, se non razionali almeno ragionevoli, e valutazioni comparative a loro volta giustificate? RJ non lo dice, ma sì, questa tecnica esiste, però dobbiamo cercarla altrove. Secondo me, nella filosofia di un grandissimo autore non dirò dimenticato, ma non abbastanza ricordato: il filosofo del diritto belga Chaïm Perelman, a cui dobbiamo la messa in chiaro della natura graduale/continua del valore e del giudizio di valore (rispetto a quella discontinua dei giudizi empirico e analitico) e del pari la messa in chiaro della natura retorico-giurisdizionale delle decisioni morali (che sostanzialmente obbediscono alle stesse regole "giuridiche" del processo). Un'alleanza tra *Sozialphilosophie* e tecniche perelmaniane dell'argomentazione posso – io qui – solo auspicarla, ma credo che sarebbe filosoficamente dirompente.

3.3 Questioni economiche disattese: natura del valore, definizione di capitalismo

RJ lodevolmente si preoccupa di distinguere fra economia, mercato e capitalismo (quest'ultimo è «un tipo specifico di organizzazione economica e sociale»). Ma non direi che le specificità siano realmente approfondite.

Della economia scrive – come non essere d'accordo? – che è giunta l'ora di assumere come oggetto di analisi critica «*l'economia stessa*, anziché limitarsi a considerarne gli effetti da punti di vista determinati». E aggiunge – più che mai d'accordo! – che ciò pone «una serie di ardue questioni a un livello concettuale fondativo; un livello che potremmo anche definire *l'ontologia sociale dell'economico*». Ma non implica, un progetto siffatto, di chiamare in causa e ripensare nozioni essenziali (viceversa affatto ignorate nel libro) come quella marxiana di «forze produttive» e quella classica di «valore»? E a proposito di valore: è possibile fare una critica dell'economia come *ideologia* (cioè del modo corrente di concepirla), senza denunzia-

dizione umana). In altri termini, «la rinuncia a instaurare il socialismo come nuova forma di vita non deve implicare l'abbandono delle sue istanze normative» (Pagano 2010-2011, 24).

re l'espulsione di questo concetto, il valore, dal suo campo disciplinare? Il marginalismo ha avuto il merito di dissolvere la *metafisica* del valore economico, ma anche il demerito di buttare via il bambino con l'acqua sporca. Non dovremmo noi – come la stessa RJ implicitamente auspica – riaprire la questione della *ontologia sociale* del valore?

Per quanto riguarda il capitalismo, benché l'Autrice affermi di volerlo considerare come un tipo *specifico* di organizzazione, la natura di questa specificità resta alquanto in ombra. A volte si direbbe che la faccia consistere, con Polanyi (cfr. Jaeggi 2016, 159), nell'autonomia e nel primato dell'economico: una sorta di *separatezza* rispetto al resto della vita sociale. Ma dubito che ciò sia sufficiente, benché certo colga un aspetto importante da «superare» (ciò che RJ rimprovera a Habermas di non avere compreso). Altre volte si direbbe ch'ella dia per scontata la definizione marxiana di «modo di produzione capitalistico» (giacché Marx non parlò mai di «capitalismo»), nel quale caso avremmo più o meno la definizione seguente: una *sistematica e prevalente produzione di valori di scambio* (le merci), realizzata per mezzo dello *scambio formalmente libero* (contratto) fra capitale e lavoro salariato (esso stesso ridotto a merce) e caratterizzata da *peculiari forme di estorsione del plusvalore* (lo sfruttamento della classe operaia da parte della borghesia capitalistica, proprietaria dei mezzi di produzione). Dal che deriva un *antagonismo principale* fra la borghesia capitalistica, classe dirigente nella società civile e dominante nello Stato, e un vasto proletariato, classe subalterna.

Orbene, se di questo si tratta, la domanda che l'Autrice elude (direi che neppure le viene in mente) è: ma quel regime sociale in cui viviamo merita ancora il nome di "capitalismo"? S'interroga sì sulla natura delle istituzioni-chiave che le appaiono caratterizzare questa FdV (proprietà, mercato, lavoro), ma per darcene definizioni stavolta alquanto prevedibili; senza minimamente chiedersi – non in queste pagine, almeno – quali modifiche siano intervenute in esse negli ultimi cinquant'anni e allegramente ignorando l'abbondante letteratura in materia.

Si badi bene: non mi riferisco alla trasformazione, ormai di lunga data e tutta interna al modo di produzione, del capitalismo in neocapitalismo. E neppure mi riferisco alla globalizzazione dei mercati, sia dei capitali sia del lavoro. Questioni su cui RJ non si sofferma, ma che pure dovrebbero interessarle perché, se vogliamo ancora fare una critica del «mondo amministrato» (*verwaltete Welt*), dobbiamo pur sapere di quale *Verwaltung* si sta parlando; e se vogliamo fare una critica del capitalismo come *Lebensform*, dobbiamo pur sapere di questa *Form* quali dimensioni abbia e se ancora conosca varianti significative. No, ciò cui mi riferisco parlando di trasfor-

mazioni è altro ancora: è il modo di produzione capitalistico in quanto tale. Che forse non esiste più, non perché non esista più il «capitalismo», ma perché questo è stato ormai – io credo – inglobato dentro qualcosa di *altro* (così come la rendita fu a suo tempo inglobata nell'economia del profitto): un nuovo regime sociale con nuove forme di «sfruttamento», non più solo del *lavoro* ma della *vita*, e con una nuova struttura di classe, dove l'antagonismo principale si colloca altrove[8].

3.4. La paradossale assenza della fenomenologia pura

Ancora sul concetto di *Lebensform*. Se esso, come dicevo, si rivela problematico in ordine alla latitudine, ciò dipende forse dal fatto che l'Autrice elude il confronto con i concetti afferenti allo stesso campo semantico, che stanno a monte e a valle di esso, in particolare: la *Lebenswelt*, l'husserliano «mondo della vita», e le singole «sfere di vita» che lo compongono.

È ben vero che quello di *Lebenswelt* è un concetto ambiguo, talché nella fenomenologia husserliana prevale un significato antropologico puro, mentre nella sociologia fenomenologica di Alfred Schütz assume un significato storico-sociale; ma l'elusione del confronto con questi autori – stentavo a crederlo e ho dovuto compulsare l'indice dei nomi per esserne sicuro, ma è così: Husserl e Schütz non sono neppure nominati! – impedisce a RJ di valersi di un intero filone di analisi, quelle del marxismo fenomenologico: da Karel Kosik e Jan Patočka fino a Enzo Paci e Tran Duc Thao (per non parlare del vecchio Sartre, più heideggeriano che non husserliano). Contributi che le sarebbero stati viceversa utilissimi, sia per mettere meglio a fuoco le categorie (in particolare la differenza tra *mondo della vita, sfere di vita, forme di vita*) sia per approfondire talune analisi (penso in particolare alla interpretazione che Tran Duc Thao fa della nozione di ideologia come «significazione tendenziale»).

A maggior ragione per quanto riguarda invece il concetto di «sfere di vita», è vero che venne in origine usato con una prevalente connotazione psicologico-esistenziale, dal punto di vista del singolo soggetto (Kierkegaard, Pestalozzi), ma la nozione di «sfera» acquista una connotazione so-

8 Mi permetto di rinviare il lettore interessato a Caruso (1989, 87-102 e 2014b). Condivido con Honneth l'idea che la posizione subalterna sia oggi occupata non più da una classe particolare, bensì dalla «cittadinanza» nel suo complesso (esposta oggi a forme di sfruttamento generalizzato che non sono più nemmeno legate, a mio avviso, allo svolgimento di un lavoro marxianamente produttivo, ma riguardano l'intero tempo di vita). È dunque alla totalità dei cittadini, più che dei lavoratori, che Axel Honneth confida le residue speranze di «socialismo» (cfr. Honneth 2016).

ciologica già con Max Weber (le tensioni fra diverse «sfere di valore»), più ancora con Talcott Parsons (le quattro sfere corrispondenti alle funzioni dell'azione sociale: mercato, Stato, terzo settore, famiglia), e sono tanti ormai gli autori dove l'esplicito riferimento alle «sfere» della vita sociale occupa una posizione-chiave (Remo Bodei[9], Peter Sloterdijk e naturalmente Michael Walzer).

Per quanto riguarda la fenomenologia *sensu strictiore*, d'altronde, trovo più che mai singolare che Husserl non venga in queste pagine neppure menzionato; singolare, perché schiettamente husserliane, nel bene e nel male, sono le esigenze da cui RJ prende mosse. Primo, l'esigenza neo-cartesiana di dotare la filosofia (nella fattispecie la filosofia sociale) di categorie formali chiare e distinte, che la mettano in grado di produrre analisi davvero «critiche», cioè: indipendenti da qualunque *Weltanschauung* storicamente collocata (cui si può solo "aderire" ideologicamente). Secondo, l'esigenza di mantenere queste categorie «pure» (nel senso: puramente filosofiche) e, dunque, l'insofferenza assoluta per qualunque concessione al «naturalismo» e allo «psicologismo» (come vedremo fra poco nella stessa RJ). A dire il vero, Husserl diffidava della storia e dello storicismo non meno che della natura e del naturalismo; ma su questa ricerca di assoluta purezza – si sa – la divaricazione tra Scuola di Francoforte e Husserl (da loro accusato di produrre una teoria *positiva* e *non-critica*) raggiunge la massima distanza. E RJ, forse, non se la sente (ancora) di discostarsi fino a tal segno dai propri Maestri.

Insomma, mentre il rapporto con la *Phänomenologie des Geistes* hegeliana è un rapporto diretto, quello con la *reine Phänomenologie* husserliana – seppure c'è, magari altrove – è indiretto, mediato. D'altronde, a proposito di Maestri, non posso credere che RJ condivida le accuse incautamente mosse da Horkheimer e Adorno a Husserl, da loro considerato autore dell'«ultima teoria borghese della conoscenza» e fautore di un *logicismo* di fatto complice (non si sa come) dell'*irrazionalismo*! È ben più probabile, invece, che RJ si senta in ciò vicina ai suoi maestri viventi,

9 La preoccupazione di fondo che anima Bodei riguarda il destino delle identità personali, oggi sospese tra omologazione e frammentazione. Per formulare tale questione, egli da un lato coniuga la concezione neo-humeana dell'identità di Derek A. Parfit con la sopravvenuta impossibilità di ordinare e gerarchizzare le sfere di vita, sottolineata da Alfred Schütz; dall'altro, chiama in causa la «colonizzazione del mondo della vita» (quel mondo cui la maggior parte delle sfere di vita afferiscono), denunciata da Habermas. Si chiede infatti: «La pluralità degli io e l'eccentricità delle sfere di vita in cui l'individuo era inserito hanno perduto il potenziale emancipatorio che pure si celava dietro il rifiuto dell'identità rigidamente monolitica?» (Bodei 2002, 276). In altri termini (ma questa riformulazione è mia) oscilliamo fra il rischio di non avere più alcuna identità degna di questo nome e quello di diventare tutti *homines oeconomici*.

Habermas e Honneth, che col pensiero di Husserl hanno intrattenuto un dialogo fruttuoso, seppure critico. È proprio da Husserl infatti che Habermas ha tratto il suo concetto di *Lebenswelt*. Che però non è più il mondo precategoriale della coscienza, bensì quello linguistico dell'agire comunicativo, passibile di «colonizzazione» da parte dell'agire strategico. Quel che resta di Husserl nella *Lebenswelt* di Habermas è peraltro la sua costituzione intersoggettiva. Ed è certo questa *Intersubjektivität* (un termine probabilmente coniato da Husserl) che poi Honneth mette al centro delle sue analisi, a cominciare da quella, in apparenza tutta e solo hegeliana, sulla «lotta per il riconoscimento». Per non parlare poi del concetto di «reificazione» – in ispecie come riformulato da Lukács quale riduzione della qualità a quantità: un concetto che deve pur qualcosa alla critica husserliana del naturalismo – o anche della terna «diagnosi-prognosi-terapia», già presenti (nelle pagine che Husserl dedicò alla crisi della coscienza europea) come categorie critiche della filosofia in generale)[10], in cui Honneth identifica il compito specifico della *Sozialphilosophie*. Ecco: questi contributi RJ li dà, come dire? per "acquisiti". E ciò la esonera da un confronto diretto con la pagina husserliana. Resto dell'avviso, tuttavia, che un rinnovato e più approfondito confronto l'avrebbe aiutata a chiarire meglio il rapporto gerarchico fra «mondo della vita», «forme di vita», «sfere di vita».

3.5. La singolare emarginazione delle discipline psicologiche.

Infine: RJ è una figlia d'arte. Entrambi i genitori sono stati docenti universitari a Berlino. Suo padre, il sociologo (e pittore) svizzero Urs Jaeggi, ha pubblicato un bel po' di saggi dagli anni sessanta a oggi (fra questi una curatela condivisa con Axel Honneth, maestro di Rahel)[11]. La madre Eva, nata a Vienna in una famiglia attivamente antinazista, da psicologa aziendale è divenuta un'affermata psicoanalista (benché rifiuti di farsi rinchiudere dentro questa etichetta e dichiari di fare ricorso quando occorre a tecniche terapeutiche di tipo diverso), molto attenta alle dimensioni relazionali e sociali dell'identità e della crescita personale (cfr. Jaeggi, E. 2014). Rahel, tuttavia, parrebbe aver appreso più dal padre che dalla madre, perché di psicoanalisi in queste pagine ce n'è davvero poca. Troppo poca. Lo stesso Freud viene nominato una sola volta, in negativo (cfr. Jaeggi 2016, 66): per paragonare l'«ermeneutica del sospetto» (come

10 Cfr. Giannasi (2013, 191-214).
11 Cfr. Jaeggi e Honneth (1980).

Ricoeur definì la psicoanalisi)[12] alla inconfutabilità di una certa «critica dell'ideologia».

Questo rischio ovviamente esiste, tanto nella psicoanalisi quanto nella teoria critica: la tentazione di spacciare ogni obiezione come «resistenza» c'è ed è forte. Ma Freud è tutto qui? Le opere del Freud "filosofo sociale" (*Totem e tabù, Psicologia delle masse e analisi dell'Io, L'avvenire di una illusione, Il disagio della civiltà* e altre ancora) non hanno proprio più nulla da dirci? Che ne è della gloriosa tradizione della *angewandte Psychoanalyse*, la psicoanalisi applicata al sociale (non solo da Freud ma da tutti gli autori della «sinistra freudiana»)? Marco Solinas nella sua Introduzione giustamente enfatizza l'immagine di RJ quale esponente di una quarta generazione della Scuola di Francoforte; ma in questo relativo disinteresse per la psicoanalisi ella si discosta assai dai suoi maggiori di prima, seconda e terza generazione (compreso Honneth, suo maestro diretto). Oltre tutto fra gli autori di prima generazione c'è Erich Fromm: quel Fromm che troppi, sia nell'ambito psicoanalitico sia nell'ambito filosofico, si permettono di liquidare come «superficiale» senza aver mai letto altro che i titoli dei suoi libri (e senza sapere quel che si perdono); quel Fromm che fu invece, tra i francofortesi, l'unico che, in quanto psicoanalista, davvero s'intendesse di psicoanalisi (ben più del confusionario Marcuse). In verità è proprio in Fromm che una *Sozialphilosophie* alla Honneth, come diagnosi-prognosi-terapia della «patologia sociale», potrebbe trovare gli strumenti teorici più affilati. Per es. il concetto di «sociosi» (la patologia del collettivo), cui si lega quello di nevrosi invisibili e difficilmente diagnosticabili, perché non *disadattive* ma *superadattive* rispetto a un contesto "malato" (più recentemente Christopher Bollas ha parlato dei «normotici» come nuovi nevrotici, con forme di sofferenza loro peculiari). E ancora: è proprio in Fromm che RJ troverebbe, se vi cercasse, quel concetto psicostorico di «carattere sociale» (con relativa tipologia: ricettivo, appropriativo, tesaurizzante, mercantile) che costituisce a miei occhi *il necessario risvolto soggettivo di ogni «forma di vita»*.

Non so perché RJ, in ciò lontanissima dalla tradizione francofortese, abbia voluto emarginare a tal segno dal suo approccio ogni riferimento alla psicoanalisi. La lettura di altre pagine sue, diverse da quelle qui riunite, ci permette di escludere senz'altro che si tratti di semplice ignoranza[13]. Credo piuttosto che sia talmente preoccupata di criticare come ideologica ogni

12 Cfr. Ricœur (1991). A dire il vero, i «maestri del sospetto» di cui Ricoeur parla in questo libro sono *tre*: Marx, Nietzsche e Freud. E la definizione è più simpatetica che non critica.

13 Nel saggio *Entfremdung* (2005) l'Autrice mostra di conoscere taluni concetti psicoanalitici (quali ambivalenza, lutto, identità) e cita teorici importanti della psicoanalisi quali Melanie Klein (245, n. 28) e Alexander Mitscherlich (241, n. 47).

forma di «naturalismo» e di «essenzialismo» da vedere rischi di naturalismo ed essenzialismo ovunque. E pensare che proprio quella teoria dell'ideologia come reificazione, che tanto le sta a cuore (cfr. Jaeggi 2016, 64), facilmente potrebbe (e dovrebbe) giovarsi del contributo, ormai classico, di Gabel sul ruolo dei meccanismi di difesa dell'Io – razionalizzazioni in testa – nel consolidamento della «falsa coscienza»[14]. Ma tant'è: le scienze psi suscitano la sua invincibile diffidenza. Non solo la psicoanalisi, ma anche – e più che mai – la psichiatria fenomenologico-esistenziale e la psicologia subiscono lo stesso oscuramento. Che RJ non voglia mai citare Heidegger (neanch'io lo amo troppo), posso capirlo. Ma quando si parla di «alienazione» ed «estraneazione» come *disturbo nella relazione con se stessi e col mondo*, e perfino come *crisi esistenziale* (Jaeggi 2016, 21), quando si denunciano le forme di vita *inautentica*, come si fa a ignorare il contributo decisivo che psichiatri-filosofi come Jaspers e Binswanger (oltre tutto più husserliani che non heideggeriani) hanno dato alla *descrizione* di tali forme, indipendentemente da ogni spiegazione causale?

Altri strumenti che RJ troverebbe nella psicologia empirica, se volesse cercarvi, sono:

1) la epistemologia genetica di Piaget e la psicologia degli stadi morali di Kohlberg (ben presenti invece a Habermas), utili per meglio descrivere quella riduzione di complessità che lei stessa vede nell'ideologia, riletta con Adorno come *regressione della coscienza*;

2) la teoria della dissonanza cognitiva (Festinger) per capire meglio grazie a quali meccanismi dissociativi la coscienza sociale riesca a eludere la contraddizione fra verità inconciliabili;

3) una cauta riformulazione del concetto di bisogno (a partire dalla psicologia umanistica di Maslow), concetto che RJ invece detesta ed esplicitamente rifiuta (nonostante le buone prove di sé che esso ha dato all'interno di filosofie politiche nient'affatto naturalistiche come quelle di Ágnes Heller ieri o di Sen/Nussbaum oggi).

4. Conclusione: un programma di ricerca carico di promesse

Sarebbe ingeneroso, a fronte di una riflessione così ricca, insistere più di tanto su ciò che l'Autrice *non* dice e sugli autori che *non* cita. Ingeneroso

14 Cfr. Gabel (1967).

per due ragioni: la prima, perché non bisogna mai dimenticare che si tratta di un'antologia (seppure costruita per dare una immagine complessiva del suo pensiero); la seconda, perché si tratta in ogni caso di un giochetto troppo facile – e facilmente applicabile a chiunque! – che RJ davvero non merita. Il fatto è che questo libro, proprio perché ricco di prospettive analitiche e di aperture suggestive, stuzzica la curiosità di chi legge, che vorrebbe vedere quelle prospettive e quelle aperture tutte percorse ed esplorate.

Resta però che RJ ci spiega (molto bene) *come si fanno* l'analisi delle forme di vita e la critica dell'ideologia, ma *non le fa*. La dimensione applicativa e *stricto sensu* "politica" è un po' carente. Vero è che in altri contributi, anche recenti, ella fa qualcosa di più[15]. Ma in questo libro almeno la parte metodologica ed epistemologica sovrasta di gran lunga quella sostantiva, di merito. Potremmo dire così: che non si tratta (ancora) di *filosofia sociale* bensì, piuttosto, di *filosofia delle scienze sociali*.

Niente di male: si tratta comunque di un contributo di prim'ordine – avercene! si dice a Firenze – e sopra tutto si tratta di un *programma di ricerca*. Non possiamo pretendere che una persona faccia, da sé sola, tutto e subito: Hegel ci andò vicino; Marx ci provò, ma neppure lui fece in tempo a svolgere per intero il programma che si era dato. *Si parva magnis*… RJ, così giovane, ha già fatto tanto. E tanto ancora può fare: sia da sé sola, sia ispirando le ricerche che verranno. Grazie dunque a Marco Solinas, che ha voluto questa raccolta e le ha dato forma organica, per avere scoperto, tradotto e introdotto nel dibattito italiano un'autrice così importante. Di cui non cesseremo di parlare, e di sentir parlare, come di un ineludibile termine di confronto del dibattito contemporaneo.

Bibliografia

Bodei, R. (2002), *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano: Feltrinelli.

Caruso, S. (1989), *Che fare del marxismo*, «Il Ponte», 45, 3-4: 87-102.

Caruso, S. (1992), *Una filosofia senza note. Vita e pensiero di Ernesto Balducci*, «Teoria politica», 8, 3.

15 Per esempio: nel contributo (in inglese) portato il 16 settembre 2017 al Festival della Filosofia di Modena-Carpi-Sassuolo, RJ s'interroga su come cambia «l'alienazione nel lavoro» e identifica una concatenazione perversa del tipo: *deregulation-outsourcing*-impoverimento (da ogni punto di vista) del ruolo e dello status lavorativi-perdita d'identificazione affettiva col lavoro. Ottimo esempio di ciò che l'Autrice intende per «estraneazione (*Entfremdung*) ». Cfr. Jaeggi (2017, 29).

Caruso, S. (2002), *Amartya Sen: la speranza di un mondo "migliorabile"*, «Testimonianze», 45, 3: 58-86.

Caruso, S. (2014a) [1998], *Utopie sane, utopie malate. Sul fantasticare, fra immaginazione produttiva e regressione difensiva*, in La Stella, L. (a cura di), «Utopia», Milano: Aracne, 188-198 [in, Regosa, M. (a cura di), «Cinema psicoanalisi utopia», Cremona: Fantigrafica].

Caruso, S. (2014b), *Per una nuova filosofia della cittadinanza*, Firenze: Firenze University Press.

Fazio, G. (2013), *Il doppio volto dell'alienazione. La nuova teoria critica di Rahel Jaeggi*, «Micromega/Il rasoio di Occam». Online: 10.1163//156851605775009537.

Gabel, J. (1962), *La fausse conscience. Essai sur la réification*, Paris: Les éditions de Minuit; trad.it. *La falsa coscienza. Saggio sulla reificazione* (1967), Bari: Dedalo.

Giannasi, M. «Epistemologia della reificazione. Diagnosi, prognosi e terapia in Husserl» (2013), in Bellan, A. (a cura di), *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Milano-Udine: Mimesis.

Honneth, A. (2015), *Die Idee des Sozialismus*, Berlin: Suhrkamp; trad. it. *L'idea di socialismo* (2016), Solinas, M. (traduzione di), Milano: Feltrinelli.

Husserl, E. (1965) [1919], «Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos*, I, Szilasi, W. (hrsg.) Frankfurt a.M.: Klostermann; trad. it. *La filosofia come scienza rigorosa* (1958), Costa, F. (traduzione di), Torino: Paravia.

Jaeggi, E. (2014), *Wer bin ich? Frag doch die anderen! – Wie Identität entsteht und wie sie sich verändert*, Bern-Toronto-Seattle: Verlag Hans Huber.

Jaeggi, R. (2005), *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozial-philosophischen Problems*, Frankfurt a.M.-New York: Campus Verlag; trad.it. *Alienazione* (2013), Fazio, G. (a cura di), Roma: Eir; trad. ingl. *Alienation* (2014), Neuhauser, F. (ed.), New York: Columbia University Press.

Jaeggi, R. (2013), *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.

Jaeggi, R. *Forme di vita e capitalismo* (2016), Solinas, M. (cura, introduzione e traduzione di), Torino: Rosenberg & Sellier.

Jaeggi, R. (2017), Com'è cambiato il lavoro alienato, *Domenica/Il Sole 24 ore*, 10 settembre 2017, 29.

Jaeggi, U. und Honneth, A. (hrsg.) (1980), *Theorien des historischen Materialismus* (1977), zwei Bände, Bd. I, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Marcuse, H. (1980) [1967], *Das Ende der Utopie*, Frankfurt a.M.: Neue Kritik [Berlin: Verlag Peter von Maikowski]; trad.it. *La fine dell'utopia* (1968), Bari: Laterza.

Marx, K. (1867), *Das Kapital. Kritik der politische Ökonomie*, Erster Band, in Marx, K., Engels, F., *Werke*, Institut für Marxismus-Leninismus (hrsg.), in *MEW* (1959-1990), Band 23, Berlin; trad. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica* (1964), Libro primo, Cantimori, D. (traduzione di), Roma: Editori Riuniti.

Mazzone, L. (2016), *Un avvenire rinnovato e necessario*, «L'Indice dei libri del mese», 9, 13.

Pagano, M. (2010-2011), *Lezioni su Habermas*, Firenze: «Fac. di Scienze Politiche "Cesare Alfieri"», 24.

Redding, P. (2005), *Pierre Bourdieu: From Neo-Kantian to Hegelian Critical Social Theory*, «Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory», 6, 1. Online: 10.1163//156851605775009537.

Ricœur, P. (1965), *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Paris: Editions du Seuil; trad.it. *Della interpretazione. Saggio su Freud* (1991), Genova: Il Melangolo.

Toynbee, A.J. (1948), *Civilization on Trial*, in *A Study of History* (1934-1961), 12 voll., Oxford: Oxford University Press; trad.it. *Civiltà alla prova* (1949), Milano: Mondatori.

Tugendhat, E. (1967), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: de Gruyter.

I problemi irrisolti della negazione determinata: Rahel Jaeggi fra contestualità e trascendenza

Lucio Cortella

Abstract: The paper aims to provide an analysis of Rahel Jaeggi's theory from the standpoint of the Hegelian-turn in the most recent developments of critical theory. It analyzes the transition from Jürgen Habermas' Kantian normativism to the Hegelianism of Axel Honneth and Rahel Jaeggi. It also deals with a narrower question, concerning Jaeggi's account of "immanent critique" and the relevance to it of Hegel's "determinate negation".

Keywords: critical theory, determinate negation, dialectics, ethical life, forms of life.

Il proposito esplicito che attraversa la complessiva produzione socio-filosofica di Rahel Jaeggi è quello di riprendere in mano il progetto originario della prima Scuola di Francoforte, riproporre cioè in forma aggiornata una teoria critica della società che assuma quella critica secondo il procedimento "immanente" della *negazione determinata* hegeliana. Com'è noto, la cesura habermasiana aveva comportato uno spostamento dall'approccio hegeliano di Adorno e Horkheimer a uno di impronta kantiana, in cui ritornavano centrali i criteri della critica, la loro universalità e la necessità di una loro giustificazione (ottenuta con procedimenti di ricostruzione "trascendentale"). Ben presto, però, dopo l'ambizioso programma portato a termine con la *Teoria dell'agire comunicativo*, quella ricostruzione degli standard normativi, invece che fornire i criteri per la critica della società era stata riorientata alla fondazione di una teoria normativa della morale, del diritto e della politica. In definitiva la "svolta" neokantiana di Habermas, invece che dare un nuovo sviluppo alla critica della società, si era risolta in una teoria normativa che indicava le condizioni di legittimità delle istituzioni politiche e giuridiche o i presupposti universali necessari a giustificare le norme morali[1]. Habermas infatti si era reso conto che una critica della società a partire da presupposizioni normative universali sarebbe inevita-

Università Ca' Foscari – Venezia (cortella@unive.it)

1 Mi riferisco qui allo sviluppo di una *Diskursethik* (cfr. Habermas 1983), e di una teoria normativa della democrazia (cfr. Habermas 1992).

bilmente scaduta a una contrapposizione astratta fra idealità e realtà e che nessun progetto sociale o politico poteva essere dedotto dagli ideali normativi presupposti nel nostro parlare e agire.

La ripresa di Hegel da parte di Axel Honneth (in prima battuta attraverso la teoria jenese del riconoscimento (Honneth 1992) e in un secondo tempo grazie al ricupero della teoria hegeliana dell'eticità esposta nella *Filosofia del diritto* [Honneth 2011]), correggendo in parte la svolta neokantiana di Habermas, manifestava l'esplicito intento di trovare un nuovo fondamento a una teoria critica della società, riformulata come teoria delle patologie sociali. Ma in Honneth l'approccio restava normativo e ancora lontano dall'assumere il metodo dialettico di Hegel, nei confronti del quale egli manteneva le medesime riserve più volte ribadite da Habermas nel sottolineare la nostra impossibilità di accogliere la *Logica* hegeliana e le sue implicazioni "metafisiche". Le obiezioni mosse al *Diritto della libertà*, accusato di essere troppo "conciliante" con le dinamiche della società contemporanea, pur essendo respinte da Honneth[2] e – alla fine – forse anche ingiuste, avevano in realtà colto il vero elemento problematico nel progetto honnethiano: aver recuperato la teoria hegeliana dell'eticità senza la *Logica* di Hegel, cioè senza il suo fondamento specifico e soprattutto senza l'istanza critico-dialettica.

Jaeggi sembra voler rimediare a questa mancanza. Il suo progetto di una "critica dell'ideologia" e di una "critica delle forme di vita" riprende esplicitamente il modello hegeliano di una *critica immanente*, ovvero di un processo critico che non si affidi a criteri esterni (trascendentali o universali che siano) ma che parta dalle dinamiche immanenti all'ideologia o alle formazioni sociali. Agisce esplicitamente sul suo approccio la celebre critica di Hegel all'«astratto dover essere» kantiano, ovvero a norme universali sradicate dalla specificità dei contesti storici, incapaci non solo di realizzarsi nel concreto ma inadatte ad esprimere qualunque critica se non quella dell'opposizione assoluta di ideale e reale. Anche secondo Jaeggi non ha alcun senso contrapporre società ideali o criteri universali di giustizia alle condizioni storiche date, e non solo perché potrebbero rivelarsi irrealizzabili ma anche perché il loro stesso valore di verità sarebbe inficiato dall'essere mere costruzioni soggettive. In questo quadro il modello di riferimento di Jaeggi

2 Il suo libro sull'idea di socialismo intende esplicitamente mostrare come un recupero dell'eticità hegeliana e dell'idea di libertà in essa contenuta non implichi l'abbandono della «prospettiva critica di una trasformazione dell'ordine sociale dato» ma, grazie a «una piccola rotazione della prospettiva», consenta di articolare l'idea di «un ordinamento sociale completamente diverso» (Honneth 2015; trad. it. 2016, 10).

diventa Adorno e la sua critica alle forme della «vita offesa»[3]. In quei celebri aforismi egli si rifiuta di indicare un ideale di vita "buona", facendolo invece emergere dalle contraddizioni immanenti alla negatività della vita "falsa". L'istanza di fondo che lo guida – poi teorizzata in modo esplicito nella *Dialettica Negativa* – è quella, tipicamente hegeliana, secondo cui la verità non possa contrapporsi al falso in modo *immediato* ma debba emergere solo dalla critica di quello, dalla negatività immanente alle forme di vita, cioè passando attraverso la *mediazione* del negativo.

Nel recuperare la tradizione della negazione determinata Jaeggi tuttavia le conferisce un nuovo spessore, prendendo le distanze da una sua comprensione ristretta, in cui essa si limiterebbe a manifestare le contraddizioni "funzionalistiche" interne a un sistema sociale. In effetti, rinunciando completamente a criteri normativi esterni, l'unica critica cui sottoporre una forma di vita sembrerebbe rimanere quella che ne mettesse in luce l'incapacità di funzionare secondo i suoi stessi parametri. Invece quando affermiamo che una società «non funziona in quanto società» ciò dipende «dal fatto che noi la riteniamo *non funzionare bene*» e che quindi non corrisponde «alla nostra idea di come la società dovrebbe essere» (Jaeggi 2016, 99)[4]. Insomma ogni critica funzionalista implica sempre il riferimento a una certa normatività, e in questo quadro va ricompresa e ripensata la stessa negazione determinata. Evidentemente la "svolta normativa" habermasiana non è passata invano, avendo influenzato, prima di Jaeggi, la stessa opera di Honneth. La tesi da lui sviluppata nel *Diritto della libertà*, secondo cui la sfera economica non possa essere intesa come un sistema regolato da imperativi tecnico-strumentali ma debba essere compresa nelle sue implicazioni normative, benché metta in discussione la tesi habermasiana dell'autonomizzazione dell'economia rispetto alla sfera dell'agire comunicativo, è in realtà uno sviluppo delle stesse premesse habermasiane, che ponevano nella *normatività* dell'agire comunicativo il presupposto indispensabile della logica sistemica. Jaeggi non fa che trarre le ultime conseguenze di questo tragitto, mostrando come il capitalismo – nonostante la sua tendenza «a rendere invisibile il carattere normativo e strettamente etico delle istituzioni economiche» (Jaeggi 2016, 160)[5] – debba essere inteso come una forma di vita regolata da istanze normative, anzi come un

3 Il primo dei saggi di *Forme di vita e capitalismo* è esplicitamente riferito ai *Minima Moralia* di Adorno (Cap. 1: «*I "Minima Moralia" come critica delle forme di vita*», in Jaeggi [2016, 33-60]).

4 Cap. 3: «*Che cosa c'è (e se c'è qualcosa) di sbagliato nel capitalismo?*», in Jaeggi (2016, 94-120).

5 Cap. 5: «*L'economia in senso lato e la critica del capitalismo*», in Jaeggi (2016, 141-162).

vero e proprio *ethos*[6]. Ne consegue una reinterpretazione della negazione determinata adorniana nei termini di una *negazione normativa* che assume la propria capacità critica «dalla normatività interna della realtà sociale stessa» (Jaeggi 2016, 54)[7].

È evidente l'intenzione polemica di Jaeggi nei confronti del modello habermasiano, un'intenzione che tuttavia non rende giustizia al padre di quella svolta normativa, di cui Jaeggi – assieme a Honneth – continua a trarre i benefici. Perché è vero che Habermas ha in varie occasioni teorizzato la «sobrietà etica» della filosofia, ovvero la sua «astensione giustificata» dal «prendere posizione pro o contro la sostanza di singoli progetti di vita» (1999; trad. it. 2001, 323). Ma quell'astensione riguarda solo la pretesa filosofica di legittimare una forma di vita nel suo complesso, pretesa che potrebbe trovare soddisfazione solo in un improbabile fondamento metafisico. In altri termini quell'astensione è la medesima di Adorno quando si rifiuta di produrre una teoria filosofica *positiva* della "vita buona". Essa invece non impedisce la critica nei confronti di patologie e deformazioni delle nostre forme di vita. Il pluralismo etico viene salvaguardato, secondo Habermas, dalla *neutralità delle istituzioni politiche* non dalla censura nei confronti dei discorsi filosofici. Certo, la pretesa universalistica richiesta ai "discorsi morali" fa sì che essi «si concentrino sulle questioni della giustizia» ma ciò non deve portare ad «escludere dalla sfera della considerazione

6 Sorprende che l'indagine del capitalismo come "forma di vita" debba essere preceduta da quella che Jaeggi chiama – con parola oggi di moda – «una *ontologia* delle forme di vita» (Jaeggi 2016, 121 [Cap. 4: «*Per una critica immanente delle forme di vita*», in Jaeggi 2016, 121-140]). L'uso delle parole non è mai filosoficamente neutro. L'*ontologia* implica il riferimento esplicito a enti, sostanze, *res*, laddove invece nelle forme di vita incontriamo processi, dinamiche, relazioni, pratiche. È singolare come una parte della filosofia contemporanea abbia assunto in modo così irriflesso e aproblematico un lessico che apparteneva a un'antica e nobile tradizione e in quella tradizione aveva il suo senso, ma che è stato radicalmente messo in discussione prima di tutto dalla filosofia classica tedesca e poi da gran parte del pensiero del Novecento (le eccezioni – valga per tutte quella di Heidegger – sono certamente ben motivate nell'uso di quella impegnativa parola). Il motivo di tale assunzione può essere ricercato nel *realismo naturalista* che, prendendo le mosse dalla filosofia analitica, ha cominciato a imporsi come paradigma dominante nella filosofia d'oggi. Ma, singolarmente, questo avvicinamento alla natura e quindi alle sue scienze, sembra rimuovere il fatto che proprio la fisica contemporanea ha demolito la vecchia credenza materialistica nell'esistenza di enti e di sostanze. Insomma, mentre la scienza prosegue nella dissoluzione della vecchia ontologia fisica, la filosofia regredisce al pensiero pre-kantiano, installando l'ontologia perfino nei processi sociali. Ma come possiamo chiamare "ente" la società se è problematico chiamare "ente" perfino lo stesso soggetto? Evidentemente la moda vuole le sue vittime, imponendoci l'idea di non poter fare teoria sociale senza doverla chiamare ontologia.

7 Il riferimento è alla tesi di Theunissen (1983, 49) secondo cui per Adorno «il negativo racchiude segretamente in sé il positivo».

discorsiva le questioni della vita buona evidenziate dall'etica classica» (Habermas 1991; trad. it. 1994, 104). Jaeggi invece sembra non saper distinguere[8] fra la neutralità del liberalismo politico e l'intervento dei "discorsi razionali", fra la sobrietà della ragione pubblica e l'astensione della ragione filosofica, creandosi in tal modo un antagonista immaginario che in realtà non è mai esistito. Infatti, secondo Habermas, nessuna questione può essere sottratta al dibattito pubblico e la filosofia può e deve svolgere in esso un ruolo fondamentale. In questo quadro va notato che la celebre critica habermasiana alla *colonizzazione del mondo vitale* si può configurare proprio come una modalità di negazione determinata: perché si tratta di una *critica* a uno specifico aspetto della nostra *forma di vita*, e perché la critica non avviene da un punto di vista esterno ma, *immanentemente*, a partire dalla normatività implicita nello stesso processo di razionalizzazione. La tesi di Habermas consiste infatti nel mostrare l'imprescindibilità della dimensione comunicativa della razionalità e del suo serbatoio di risorse, intuizioni, pratiche. Dato che tutto ciò è un requisito essenziale per l'esistenza dello stesso sistema sociale (oltre che della specifica forma umana di esistenza), la minaccia di una sua colonizzazione, cioè la sua eventuale riduzione a un insieme di imperativi sistemico-funzionali, renderebbe impossibile la stessa sussistenza del sistema e della normatività in esso implicita. Insomma, la storia della negazione determinata non si interrompe con Habermas, ma trova in lui una fondamentale prosecuzione.

Con ciò non va certo taciuto l'ulteriore contributo che Jaeggi apporta a questa storia. Che non consiste solo nella sua connotazione normativa ma nella sua concezione *dinamica*. Perché è vero che la negazione trae dal contesto le risorse per la sua critica ma essa sa anche imparare dai processi critici stessi, in modo tale da superare quegli stessi criteri che in prima battuta erano serviti da riferimento[9]. Anche qui il modello rimane sempre quello

8 In un abbaglio analogo Jaeggi (2016, 119) sembra cadere nei confronti di Kant, quando gli attribuisce erroneamente la tesi secondo cui la filosofia non dovrebbe occuparsi della felicità: «A partire da Kant si è consolidata l'opinione comune secondo cui la felicità e la vita buona, in quanto opposte a ciò che è moralmente buono, non possano essere determinate filosoficamente». In realtà – com'è universalmente noto – la *Critica della ragion pratica* discute a lungo proprio di felicità, armonia con la natura e sommo bene – e anzi una delle sue tesi *filosofiche* fondamentali è proprio la connessione necessaria del dovere morale con la felicità (si tratta del cosiddetto «terzo postulato» della ragion pura pratica). Cfr. Kant (1788, A 223-237; trad. it. 2000, 253-265). Anche qui Jaeggi sembra non distinguere adeguatamente fra la l'appropriazione *contemporanea* della filosofia pratica di Kant e la modalità *storicamente* data (e metafisicamente "spessa") in cui Kant espone la sua teoria morale.

9 A dire il vero, la formula da lei usata è infelice («la critica immanente, pertanto, è la critica di una prassi a partire dalle norme – con le quali questa non concorda – e sincronicamente la critica di queste stesse norme»), dato che è logicamente contraddittorio

della *Fenomenologia* hegeliana. In essa un determinato sapere della coscienza viene criticato a partire da criteri immanenti che quella stessa coscienza presuppone. Ciò le consente di acquisire una superiore consapevolezza di sé (un nuovo punto di vista), tale da mettere in discussione i criteri che essa aveva usato per autoconfutarsi. Rispetto a questo schema Jaeggi cambia solo il linguaggio, intendendo la negazione determinata come una forma di «problem solving», come capacità di risolvere «disturbi etico-funzionali», ma per il resto essa ripropone esattamente il modello hegeliano: come Hegel (1807; trad. it. 1995, 157) riteneva *positiva* la propria negazione, differenziandola da quella scettica che si limita a negare senza produrre nessun risultato concreto[10], così Jaeggi considera la propria critica «non semplicemente distruttiva» ma «costruttiva o affermativa»: «il nuovo qui è sempre il risultato di una trasformazione del vecchio» (Jaeggi 2016, 84).

Riproponendo il modello hegeliano Jaeggi però ne eredita inalterati i problemi. Una assoluta immanenza dei criteri critici nella forma di vita da criticare si risolverebbe inevitabilmente nella insuperabilità di quella forma di vita e nella sua riaffermazione. Quell'immanenza deve perciò avere in sé un elemento di trascendenza che consenta di andare oltre il contesto. Un tale problema è ben presente a Hegel quando, nella *Introduzione* alla *Fenomenologia dello spirito* avanza l'istanza che sia la forma di coscienza data di volta in volta a trovare al suo interno il criterio «la propria misura» (Hegel 1807; trad. it. 1995, 161) con cui criticarsi. Quel criterio immanente alla coscienza è «ciò che la coscienza definisce come il vero» (Hegel 1807; trad. it. 1995, 161). La critica scaturisce dunque dal confronto critico fra il proprio sapere e il proprio concetto di verità. La trascendenza immanente al contesto è perciò un'idea generale di verità, con cui confrontare le proprie specifiche concezioni. Va subito detto che per Hegel quel criterio non può essere soltanto qualcosa di formale (è lontanissima da lui una concezione della verità pensata come un'idea universale priva di contenuti, al modo in cui Habermas – per fare un esempio – pensa la pretesa di validità della verità), ma esprime in forma anticipata ciò che la coscienza raggiungerà alla fine del processo, quando, nel sapere assoluto, raggiungerà la piena

criticare l'oggetto a partire da norme che vengano «sincronicamente» criticate. Come poter dichiarare falso un oggetto a partire da un criterio che risulti contemporaneamente falso? L'unica possibilità è che esista un terzo criterio (almeno provvisoriamente vero) sulla base del quale criticare il primo e il secondo oggetto. Fortunatamente nelle righe seguenti viene chiarito che quella seconda critica non è contemporanea alla prima ma è una conseguenza del processo di apprendimento innescato dalla prima critica, cioè non è sincronica ma diacronica. Cfr. Jaeggi (2016, 82-84; cap. 2, «*Che cos'è la critica dell'ideologia?*», in Jaeggi 2016, 65-93).

10 Cfr. G.W.F. Hegel (1807; trad. it. 1995, 157).

consapevolezza di sé. In altri termini, quel risultato finale è già presente fin dalle prime battute della *Fenomenologia*, anche se la coscienza non ne è consapevole: la verità è già presente in sé, anche se non ancora per sé. È lo stesso Hegel ad ammetterlo: «se in sé e per sé non fosse e non volesse essere presso di noi, l'Assoluto si farebbe beffe di una tale astuzia» (Hegel 1807; trad. it. 1995, 149)[11]. Com'è ben noto, lo spirito "accompagnerà" la coscienza in tutto il suo cammino, anche se essa non si avvedrà di un tale nascosto compagno di viaggio, accorgendosene solo alla fine.

La negazione determinata nasce con questa ingombrante eredità, che tornerà a ripresentarsi inevitabilmente anche nella sua riproposizione adorniana. Senza la presupposizione di un «non-identico», cioè di un *positivo* immanente in ogni coazione negativa dello «stato falso», la negazione dialettica non potrebbe neppure avviarsi. Ma in Adorno quella trascendenza non ha la forma hegeliana del sapere né si trova immanente nelle nostre forme di vita, bensì vive come un'«oggettività» al di là dei nostri concetti, delle nostre immagini e di ogni pretesa identificante. Il problema della giustificazione di una tale "premessa positiva" [come la chiama Theunissen (1983, 50)] si fa qui ancora più acuto di quanto non lo sia in Hegel, dal momento che adesso non ci viene più in aiuto l'impianto fondativo della *Scienza della logica*.

Con questa storia irrisolta alle spalle il modello della negazione determinata continua a *oscillare* fra istanze di immanenza e bisogni di trascendenza. «Se vogliamo criticare le forme di vita quali forme di vita in senso stretto» scrive Jaeggi, «abbiamo bisogno di standard normativi che "trascendano" il contesto». Ovvio: senza quella trascendenza la critica si risolverebbe in riaffermazione. Ma poi continua avvertendo che quel trascendimento può arrivare «fino a un certo punto», cioè «senza slittare fino a un punto di vista meramente esterno» (Jaeggi 2016, 130). L'espressione «fino a un certo punto» è però indeterminata: qual è il crinale che distingue una critica interna da una «meramente esterna»?

Da un lato Jaeggi ritiene che i criteri critici debbano essere costituiti da «norme che sono *inerenti a una situazione (sociale) esistente*» (Jaeggi 2016, 81). Ma se queste fossero "troppo" inerenti si rischierebbe di ricadere in quella che lei – riferendosi a Walzer – chiama *critica ermeneutico-ricostruttiva interna*, il cui limite è di rimanere «legata particolaristicamente alle norme esistenti di una comunità» (Jaeggi 2016, 80). Per evitare questa deriva internista Jaeggi si sposta *dall'altro lato*, affermando che la critica immanente non debba muovere «soltanto da norme effettive, ma da nor-

11 La presunta «astuzia» è qui riferita alla tesi kantiana di ritenere la ragione una sorta di "strumento" con cui avvicinare la realtà delle cose.

me giustificate» (Jaeggi 2016, 80). Ma qui il problema si ripropone: che cosa rende una norma *"giustificata"*? non certo la sua mera sussistenza (si ricadrebbe nell'ermeneutica), ma neppure il rinvio a una giustificazione formale-universalista del tanto criticato Habermas. La domanda rimane senza risposta, a meno di ricorrere a quelli che Jaeggi chiama «i protovalori che costituiscono la nostra forma di vita» (Jaeggi 2016, 113), ovvero a quegli «elementi essenziali di una vita appagante e felice, e soprattutto realmente libera» (Jaeggi 2016, 112), ma un tale rinvio rimane solo accennato e se ne capisce bene il motivo: reintrodurrebbe quel *dover essere* che è proprio l'avversario dichiarato della negazione determinata.

Da un'eredità ingombrante è difficile liberarsi. Ma se realmente si vogliono mantenere le potenzialità della negazione determinata senza dover riproporre la presupposizione hegeliana dello spirito assoluto (che vive immanentemente trascendendo le varie forme della coscienza) o quella adorniana del non-identico (che trascende l'immanenza dei contesti coattivi) la via d'uscita potrebbe risiedere in una valorizzazione del punto di vista raggiunto da Hegel con la sua teoria dell'eticità. Jaeggi ha ben presente quella teoria, di cui certamente beneficia la sua nozione di *Lebensform*, e tuttavia il suo punto di vista rimane *al di sotto* di quello hegeliano. La *Filosofia del diritto* è, infatti, *esposizione* di una specifica forma di vita (quella della società moderna) e, contemporaneamente, *giustificazione normativa* di quella forma di vita[12]. In quel quadro radicalmente *contestuale* Hegel mostra il realizzarsi effettivo di *norme universali* (che possiamo riassumere nell'ideale della libertà), le quali valgono sia da giustificazione delle istituzioni storiche sia da standard critico con cui giudicarle. Si tratta di *risorse normative* di cui noi già disponiamo, che stanno alla base delle nostre istituzioni e della nostra autocomprensione. Non sono un dover essere ma una realtà già operante e al tempo stesso trascendente. A differenza degli ultimi epigoni francofortesi Hegel non ha difficoltà a mostrare l'immanenza di universalità normative all'interno del contesto specifico dell'eticità. Certo, in lui la fondazione ultima di quelle universalità avviene nella sfera della *Logica*. Nulla però impedirebbe di mostrare – con un procedimento ricostruttivo che riprendesse quanto Habermas e Apel hanno mostrato di saper fare a partire dai contesti dell'agire comunicativo e del linguaggio – l'inaggirabilità di quelle norme universali, ovvero il loro essere costitutivo della nostra forma di vita. Avremmo finalmente svelato in che cosa propriamente consiste la trascendenza normativa incorporata nei nostri contesti storici e potremmo finalmente disporre di quei criteri contestuali

12 Cfr. G.W.F. Hegel (1821). Si vedano, in particolare, i §§ 142-157, nei quali sono delineati i principi fondamentali della *Sittlichkeit*.

e universali dai quali dipende la nostra capacità di esercitare la negazione determinata e la critica nei confronti delle forme di vita.

Bibliografia

Habermas, J. (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Etica del discorso* (1985), Bari: Laterza.

Habermas, J. (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Teoria della morale* (1994), Bari: Laterza.

Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. parziale *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1996), Milano: Guerini e Associati.

Habermas, J. (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Verità e giustificazione* (2001), Roma-Bari: Laterza.

Hegel, G.W.F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg, Göbhardt; trad. it. *Fenomenologia dello spirito* (1995), Milano: Rusconi.

Hegel, G.W.F. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin: Nicolai; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto* (1996), Milano: Rusconi.

Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Lotta per il riconoscimento* (2002), Milano: Il Saggiatore.

Honneth, A. (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp; trad. it. *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica* (2015), Torino: Codice Edizioni.

Honneth, A. (2015), *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin: Suhrkamp; trad. it. *L'idea di socialismo. Un sogno necessario* (2016), Milano: Feltrinelli.

Jaeggi, R. (2016), *Forme di vita e capitalismo*, Solinas, M. (a cura di), Torino: Rosenberg & Sellier.

Kant, I. (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga: Hartknoch; trad. it. *Critica della ragion pratica* (2000), Milano: Bompiani.

Theunissen, M. (1983), «Negativität bei Adorno», in von Friedeburg, L. e Habermas, J. (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

A proposito di Rahel Jaeggi

Rino Genovese

Abstract: The paper aims to give a critical account of Jaeggi's new Hegelian theory, in particular from the point of view of Adorno's heritage of the criticism of forms of life.

Keywords: Theodor Adorno, critical theory, Hegel, ethos, forms of life.

Non certo per puro mecenatismo la Fondazione per la critica sociale ha promosso la pubblicazione della raccolta di saggi di Rahel Jaeggi, ben curati da Marco Solinas sotto il titolo *Forme di vita e capitalismo* (Jaeggi 2016). La ragione è di fondo: siamo interessati agli sviluppi – in Germania e altrove – della tradizione della teoria critica francofortese, ne studiamo i diversi aspetti riservandoci su ciascuno di essi un giudizio autonomo, come dev'essere nelle questioni di teoria se si vuole che la discussione e il sapere avanzino.

Con Jaeggi (come già nel caso del suo maestro Axel Honneth) siamo all'interno di uno dei ricorrenti ritorni a Hegel che già caratterizzarono la filosofia del Novecento. Sembra proprio che di Hegel – in Germania ma anche altrove – non si riesca a fare a meno. Così la stessa ripresa di Adorno e della sua «critica delle forme di vita» (nel saggio sui *Minima moralia* che apre il volume) è in effetti un ritorno a Hegel, o, più precisamente, a un'idea aristotelico-hegeliana della «vita buona». Anche se Jaeggi tiene a precisare che non si tratta d'indicarne in maniera paternalistica una volta per tutte le caratteristiche: aprendo in questo modo a un indebolimento in senso pluralistico della prospettiva etica, per il quale del resto ci sono le premesse già nello stesso Hegel che considerava la modernità come inevitabilmente «riflessiva», mentre l'*ethos* di una forma di vita come quella dell'antica *polis* greca era qualcosa di totalizzante e indiscutibile.

L'intenzione dell'autrice è allora apprezzabile: consiste nel tentativo di tirare fuori la teoria critica dal puro e semplice formalismo kantiano in cui era finita con Habermas: cosicché, nella libertà di ciascun progetto di vita, le norme e le regole, e soltanto queste, decidono della moralità o non moralità di un'azione, mentre non ci sarebbe spazio per una discussione di merito intorno a che cosa possa essere «buono» ma solo intorno a ciò

Scuola Normale Superiore di Pisa / Presidente della Fondazione per la critica sociale, Roma (rinogeno@gmail.com)

che sia da considerare giusto o ingiusto. L'approccio adorniano – sostiene con ragione Jaeggi – è invece non formalistico ma sostanziale: essere un fanatico delle automobili, per esempio, sarebbe un momento della più generale alienazione stando ad Adorno, laddove, con Habermas, è sufficiente che un appassionato di automobili rispetti il codice della strada, poi le sue scelte sono affari suoi.

Tutto ciò è apprezzabile, dicevo – perché, con Adorno, *de gustibus est disputandum* –, però in Jaeggi la critica delle forme di vita poggia su un'ontologia sociale che Adorno avrebbe rifiutato. Quello di un'ontologia sociale era un programma dell'ultimo Lukács: l'hegelo-marxista a tutto tondo era infatti lui, mentre Adorno, pur provenendo dallo stesso *humus*, era piuttosto un critico di Hegel e la sua *Dialettica negativa* sta lì a dimostrarlo. Non voglio con questo rimproverare Jaeggi di non essere abbastanza adorniana: piuttosto sto dicendo che la sua ripresa di Adorno avviene sotto il segno *non* adorniano di un ritorno a Hegel.

La prova di ciò sta nel suo definire le forme di vita come «fasci inerti normativamente strutturati di pratiche sociali» (Jaeggi 2016, 121); le abitudini, gli usi e i costumi, finiscono così con l'essere parte dello «spirito oggettivo» (Jaeggi 2016, 124). Considerata in questo modo – sebbene Jaeggi non sembri lasciarsi disturbare dalla possibile obiezione – qualsiasi pratica sociale consolidata dall'uso assume un carattere etico. È per l'educazione dei bambini, per il loro stesso bene, che genitori e insegnanti un tempo dispensavano loro punizioni corporali – m'ispiro a un esempio dalla stessa Jaeggi (Jaeggi 2016, 122). Ma abitudini e forme di vita possono assurgere *ontologicamente* alla dignità dello spirito oggettivo solo se *dopo* c'è anche uno spirito assoluto che le superi e le contempli in sé. È questa la soluzione propriamente hegeliana, che non teme di *salvare l'orrore*, attribuendogli comunque un grado nel progresso verso l'autoconsapevolezza dello spirito. Non potendosi spingere così in là in un hegelismo giustificatorio, Jaeggi è indotta sia a sorvolare sul problema di un *ethos* di ciò che sarebbe moralmente da respingere, sia a escludere dalla discussione quelle scelte di gusto su cui Adorno, invece, avrebbe volentieri disputato in virtù di uno sguardo che non si lasciava incantare dall'apparente innocenza delle cose. Per esempio, indossare «stivali rossi da cowboy» (Jaeggi 2016, 122) potrebbe essere denunciato come un atteggiamento da «macho», o di soggezione a uno spirito della frontiera che ha prodotto lo sterminio degli indiani d'America, e con altri argomenti che sarebbero sì *di gusto*, ma non per questo meno nevralgici proprio in quanto sottratti a una logica hegeliana entro cui, al contrario, tutto può essere giustificato.

Jaeggi insomma ha ragione a prendere le distanze, più o meno esplicitamente, dal formalismo kantiano e habermasiano, ma ha torto a volersi

cavare d'impaccio con uno Hegel per forza di cose amputato. È soltanto nella luce dell'utopia – comunque da ridefinire, anche rispetto allo stesso Adorno – che si può discutere, con argomenti, sia della scelta apparentemente innocua d'indossare stivali da cowboy sia della questione, più grave, se sia lecito o no schiaffeggiare un bambino.

Allo stesso modo, sembra a me ancora troppo hegeliana, e al tempo stesso scarsamente coerente con un'apertura in senso pluralistico, la nozione di critica immanente che Jaeggi vorrebbe applicare alle forme di vita. Se queste sono oggi declinabili solo al plurale – a differenza di quanto accadeva in un'epoca del tutto eurocentrica com'era quella Hegel – è perché si è imposta la consapevolezza della molteplicità delle culture in senso antropologico. Confrontare una cultura con le proprie premesse – per poi osservarne la contraddizione interna, come vorrebbe una critica dell'ideologia a carattere immanente – non basta più, ammesso che in passato questo procedimento abbia avuto una sua validità. La consistenza o inconsistenza etica di una forma di vita può essere decisa solo dopo un'attenta ricognizione della sua funzione, confrontandola con equivalenti funzionali rintracciabili in altre forme di vita. Le mutilazioni genitali femminili fanno parte di un *ethos* (finanche quello lo è) da porre a confronto con altre culture in cui ciò non avviene, o con la forma di vita occidentale caratterizzata dalla presenza dei movimenti femministi. È mediante uno *sguardo esterno* che una forma di vita può essere moralmente giudicata; altrimenti si resta prigionieri della sua pura e semplice *autoconsistenza etica*.

I concetti di cultura e ideologia, in questo senso, non sono sovrapponibili. Una critica immanente dell'ideologia è del tutto concepibile; ma una forma di vita intesa come una cultura antropologica può essere criticata soltanto dal punto di vista di *un'altra forma di vita*, sia pure solamente ipotetica come quella dell'utopia. È importante sottolinearlo perché se si considera che lo stesso capitalismo sia una forma di vita tra altre – quindi da mettere a confronto con alternative possibili, reali o progettabili –, ciò impone, in un senso più ampio, il richiamo alla *relatività* degli usi e costumi delle differenti culture. Il che, all'interno della prospettiva hegeliana di Jaeggi, non appare affatto scontato.

Bibliografia

Jaeggi, R. (2016), *Forme di vita e capitalismo*, Solinas, M. (cura, introduzione e traduzione di), Torino: Rosenberg & Sellier.

Perché dovremmo vivere altrimenti? Alcune ragioni etico-pragmatiche per desiderare un'altra vita

Leonard Mazzone

Abstract: The essays collected in Rahel Jaeggi *Forme di vita e capitalismo*, ed. by M. Solinas, represent an exemplar exception to what I would be tempted to call the "division of theoretical labour" within the social sciences. After the economic crisis of 2007, many disciplinary fields – including political philosophy – have focused their attention on the topic of critique; however, this renewed interest towards this issue has not been combined with a similar, deep consideration of the social order that produced that crisis. At the same moment political philosophy calls into question the validity and the efficacy of social critique, it seems not to criticize neoliberal capitalism. Rahel Jaeggi tries to bridge such a theoretical gap through a wide understanding of economy and a pragmatical critique of capitalism as a form of life. Besides analysing the main advantages ensured by this original framework, the article tries to shed light on the structural contradictions of capitalism that Jaeggi's approach would risk to underestimate. Capitalism can be criticized not only because of the crisis met by the institutionalized norms of economical institutions, but also because this form of life threats its structural conditions of reproduction, be they economical or extra-economical. Rather than representing a confutation of Jaeggi's perspective, such a integration is aimed at reinforcing her philosophical proposal by developing a multidimensional critique of capitalism as a form of life.

Keywords: capitalism, neoliberalism, relative contradictions, immanent critique, wide conception of economy.

È la storia di una società che precipita
e che mentre sta precipitando
si ripete per farsi coraggio:
"Fino a qui tutto bene,
fino a qui tutto bene,
fino a qui tutto bene".

La Haine [1995 – M. Kassovitz]

Università degli Studi di Firenze (leonard.mazzone@unifi.it)

Dalla crisi economico-finanziaria a oggi la critica del capitalismo ha cessato di essere un'opzione teorica appannaggio esclusivo di minoranze più o meno organizzate politicamente o di élites accademiche. D'altra parte, questo rinnovato interesse critico nei confronti del capitalismo neoliberale non ha contagiato porzioni della società tanto ampie da invalidare la tesi sostenuta da Ève Chiapello e Luc Boltanski ne *Il nuovo spirito del capitalismo*: in confronto alla capacità onnivora del proprio avversario, la critica del capitalismo sembra tuttora disarmata (cfr. Boltanski e Chiapello 1999).

I saggi raccolti in *Forme di vita e capitalismo* (Jaeggi 2016) rappresentano nel loro insieme un originale quanto raffinato tentativo filosofico di invertire a livello teorico i rapporti di forza fra critica e capitalismo. Secondo Rahel Jaeggi l'attuale disarmo critico sarebbe dovuto all'imprecisione della mira delle tradizionali strategie adottate per contestare l'insostenibilità strutturale, lo sfruttamento o gli effetti alienanti del capitalismo[1], prima ancora che all'impenetrabilità dell'armatura ideologica del loro bersaglio. Al netto delle loro specifiche differenze, le critiche funzionaliste, morali ed etiche del capitalismo non consentirebbero di chiarire che cosa vi sia di "specificamente sbagliato" in un ordine sociale finalizzato all'accumulazione illimitata di plusvalore[2].

La strategia adottata da Jaeggi per ovviare a questo limite consiste in una duplice operazione, terminologica e concettuale: oltre ad aggiornare alcune nozioni classiche della teoria critica francofortese, l'autrice rinnova una categoria mutuata da Habermas e, prima ancora, risalente alle *Ricerche logiche* di Ludwig Wittgenstein. Con la nozione di "forma di vita" Jaeggi intende designare un insieme di pratiche sociali che plasma le relazioni

1 Oltre alla categoria marxiana di alienazione, la critica etica del capitalismo si è storicamente appellata a ulteriori nozioni come la "cosificazione" (*Versachlichung*), la "mercatificazione" (*Vermarktlichung*) – ovvero la commercializzazione e la mercificazione – e l'impoverimento qualitativo delle relazioni sociali dovuti all'avidità. Non a caso, Jaeggi rimanda esplicitamente alle analisi condotte da Werner Sombart ne *Il capitalismo moderno* e da Simmel ne *La filosofia del denaro.*

2 Pur omettendo di distinguerle nettamente fra loro, la diagnosi marxiana del capitalismo combinava già queste tre strategie critiche, consentendo peraltro di mostrare cosa vi fosse di specificamente sbagliato nel capitalismo: mentre gli scritti giovanili di Marx – si pensi ai *Manoscritti* – si focalizzano sulla denuncia del lavoro estraniato, il *Capitale* – basti citare la caduta tendenziale del saggio di profitto – si sofferma sull'instabilità strutturale del capitalismo dovuta al conflitto permanente tra sviluppo tecnologico e riduzione progressiva dei margini di profitto, mentre la denuncia implicita dell'ingiustizia dello sfruttamento capitalistico percorre la produzione complessiva di Marx ed è formulata a partire dalla relazione contraddittoria fra i suoi concreti meccanismi di funzionamento e le rappresentazioni ideologiche veicolate dalle istituzioni borghesi e dall'economia politica moderna. Su quest'ultimo punto cfr. Mazzone (2012, 103-121).

vitali dei soggetti con il mondo naturale, intersoggettivo e riflessivo (cfr. Jaeggi 2016, 119-140).

Queste pratiche possono essere definite come schemi di azione e comprensione del sociale che, pur essendo acquisite, sono per lo più *inintenzionali*: data la loro ripetitività, finiscono infatti per rappresentare dei veri e propri abiti comportamentali. Per essere comprese e agite dai soggetti, inoltre, le pratiche hanno bisogno di essere *interpretate*; a seconda dello scenario pratico di riferimento, infatti, mutano le *aspettative normative* dei soggetti coinvolti. Tali attese, a loro volta, possono essere esaudite o tradite, a seconda del conseguimento delle relative *finalità intrinseche*, che consentono di valutarne la riuscita.

Una volta esplicitate le loro condizioni normative di riuscita, anche le pratiche socio-economiche alla base del capitalismo possono essere criticate a partire dalle loro autocontraddizioni immanenti, ovvero dei "disturbi funzionali" dovuti a crisi pratiche e deficit normativi che palesano l'irrazionalità e l'erroneità di questa forma di vita:

> Se *le pratiche* economiche sono *concettualizzate come pratiche* all'interno di un contesto di pratiche più ampio, come parte della stoffa socio-culturale della società, e se anche le dinamiche dei processi economici [...] potessero comunque essere – in linea di principio – sempre pensate come risultati di una complessa catena di pratiche, verrebbe allora a dischiudersi una prospettiva in grado di rinnovare una critica del capitalismo inteso quale ordine sociale in un certo senso *irrazionale*. (Jaeggi 2016, 161)

1. Oltre l'economicismo, prima del culturalismo

Secondo Jaeggi le prime generazioni della teoria critica francofortese avrebbero assecondato solo parzialmente l'invito del suo fondatore a deporre ogni forma di economicismo, senza per questo disertare l'analisi economica (cfr. Horkheimer 2003, 57-65). Nella prima generazione francofortese tale esortazione venne raccolta solo in parte, come attesta il riconoscimento degli "effetti ad ampio raggio" dell'economico (inteso in senso stretto) sulla cultura di massa e sulla struttura psicologica dei soggetti; nella seconda generazione, invece, la tesi habermasiana della colonizzazione del mondo della vita «ha consolidato una visione secondo cui si deve prestare attenzione soprattutto all'*invasione* operata dall'economico in altre aree della vita, mentre la sfera economica *stessa* è sottratta al raggio d'azione della critica» (Jaeggi 2016, 143).

Indagando la dimensione normativa del lavoro e del mercato, in *Lavoro e riconoscimento* e nel più recente *Il diritto della libertà* Axel Honneth

ha preso le distanze da questa concezione riduttiva dell'economia (cfr. Honneth 2010, 19-38 e 2015). Da parte sua, Jaeggi reitera questa mossa anche nei confronti di altre istituzioni fondamentali del capitalismo: senza la combinazione regolata di istituzioni normative come la proprietà, il mercato del lavoro e lo scambio, non sarebbe possibile produrre, vendere, commerciare e acquistare alcuna merce; per converso, senza le norme implicite in tali istituzioni sarebbe possibile acquistare e vendere legalmente esseri umani ridotti a merci fra le altre.

Avanzando una concezione estesa e porosa dell'economia, Jaeggi non si limita a prendere commiato dall'anacronistica distinzione marxiana fra struttura e sovrastruttura, ma sovverte gli assunti classici della teoria dei sistemi: lungi dal designare una sfera sociale dominata esclusivamente da una forma di agire strategico, l'economia moderna rientra nel "mondo della vita", dal momento che si compone di pratiche istituzionalizzate che non potrebbero funzionare in assenza di specifiche norme implicite. Se è tanto arduo riconoscerle in istituzioni come la proprietà, lo scambio e il lavoro, del resto, è perché esse rappresentano la scenografia che fa da sfondo alle nostre vite. Quando queste pratiche soddisfano le attese create dalle loro norme e dai loro obiettivi, i soggetti possono non essere perfettamente consapevoli delle relative finalità. Quando però i meccanismi di funzionamento ordinario di queste pratiche entrano in crisi, i fini perseguiti e le norme tacitamente accettate fino a quel momento emergono in primo piano, esponendosi alla possibilità della critica e, dunque, a trasformazioni più o meno radicali.

In queste "fasi critiche" possono emergere conflitti per la ridefinizione di ciò che può essere considerato proprietà privata, di ciò che può o non può essere scambiato attraverso il medium del denaro e di ciò che dovrebbe essere considerato come lavoro (cfr. Sandel 2012). Un contributo fondamentale in questa direzione proviene, non a caso, da movimenti di opinione e di protesta che hanno vivacizzato i recenti dibattiti pubblici delle democrazie occidentali: basti citare le lotte per la difesa dei beni comuni, i circuiti di monete complementari, le rivendicazioni di un reddito di base universale o, ancora, le imprese recuperate dai lavoratori a fronte del rischio di chiusura per fallimento o di delocalizzazione.

A dispetto di questo nesso potenziale fra le crisi a cui sono strutturalmente esposte le pratiche economiche e la critica del capitalismo, Jaeggi omette di soffermarsi sul ruolo attivo interpretato dai soggetti responsabili della ridefinizione delle istituzioni fondamentali di questa forma di vita, rischiando di proiettare sulle loro lotte un atteggiamento esclusivamente attendista. D'altra parte, tale rischio viene compensato dalla perizia filosofica

dell'autrice, capace di trasformare gli ostacoli potenziali del suo approccio teorico in un'insospettabile risorsa critica. Per un verso, la difficoltà principale di una critica del capitalismo in quanto forma di vita consiste nello sviscerare i valori istituzionalizzati in maniera latente dalle relative pratiche socio-economiche; d'altra parte, questa difficoltà offre un ulteriore spiraglio per criticare il capitalismo, che a differenza di ogni altra forma di vita dissimula sistematicamente i valori implicitamente presupposti dalle sue istituzioni fondamentali. A fronte di questa dissimulazione sistematica, il capitalismo può essere criticato anche in assenza di crisi vere e proprie e di conflitti emersi per la ridefinizione delle sue istituzioni fondamentali.

2. Non avremo altra (forma di) vita al di fuori di questa?

La concezione ampia e porosa dell'economia proposta da Jaeggi è dovuta all'istituzionalizzazione di valori che intessono le pratiche socio-economiche della forma di vita capitalistica. Tale, del resto, è la tesi condivisa da autori come Sombart, Weber, Hirschman, Boltanski e Chiapello, che tentarono di scandagliare le motivazioni e le giustificazioni mobilitate dal capitalismo per placare l'inquietudine generata da questa forma di vita amorale, disumana e assurda[3].

A dispetto di questa affinità prospettica, Jaeggi imbocca una strada alternativa rispetto a quella tracciata e percorsa dalla tradizione sociologica inaugurata da Weber: anziché soffermarsi sui valori *pubblicamente professati e rivendicati* dalle istituzioni capitalistiche per mobilitare le energie fisiche e psichiche dei quadri e dei lavoratori, Jaeggi rivolge l'attenzione verso i valori *latenti* istituzionalizzati da questa forma di vita. Mentre Boltanski e Chiapello gettano luce sulla dinamica storica delle simulazioni ideologiche del capitalismo, Jaeggi si concentra sulle costanti dissimulazioni che escludono a priori altre forme di vita: «una conseguenza di questo fatto è che le persone coinvolte in questa forma di vita non sarebbero in grado neppure di concepire un'alternativa a esso […]. E forse questo elemento rappresenta già una ragione sufficiente – una sorta di metaragione – per accettare la tesi che nel capitalismo ci sia qualcosa di sbagliato» (Jaeggi 2016, 114). La tanto invocata assenza di alternative per normalizzare gli stati di

3 Secondo la tradizione ermeneutica inaugurata da Max Weber, un ruolo cruciale nella genesi del primo spirito del capitalismo sarebbe stato svolto dall'etica protestante, senza la quale in Europa non avrebbe mai potuto attecchire un modo di produzione ciecamente orientato all'accumulazione illimitata del capitale. Più che alla genesi, Boltanski e Chiapello sono interessati all'evoluzione delle diverse configurazioni spirituali del capitalismo depositate nella letteratura del neomanagement. Cfr. Donaggio (2009, 71-103).

emergenza politico-economica dopo la crisi del 2007 sarebbe un'espressione esemplare dell'"eterobiofobia" – ovvero dell'avversione nei confronti di forme di vita alternative – del capitalismo neoliberale, con buona pace di chi da ormai quasi tre decenni si ostina a celebrare la fine irreversibile delle ideologie (cfr. Jaeggi 2016, 61-89).

Lungi dall'essere ispirata da una particolare concezione etica della vita buona e, dunque, di essere tacciabile di paternalismo, una critica del capitalismo come forma di vita fa ricadere questa accusa sul suo avversario: «sembra esserci qualcosa di sbagliato in un ordinamento sociale basato su un'etica che si nasconde e allo stesso tempo si universalizza come "neutrale". E sembra esserci qualcosa di sbagliato in pratiche che non vediamo quali pratiche, e che sono costituite in modo tale per cui la loro artificialità (il loro "esser prodotte") viene nascosta, come accade nel caso di quelle forze economiche che, nel capitalismo, guidano le nostre vite» (cfr. Jaeggi 2016, 162). Al netto dell'evoluzione ideologica del capitalismo, la costante spirituale di questa forma di vita consisterebbe nella sua tendenza ad auto-rappresentarsi come se fosse priva di qualsivoglia componente spirituale.

Da questo punto di vista, una concezione ampia dell'economico non rappresenta certo un'obiezione nei confronti della tesi polanyiana circa il processo storico di progressivo scorporamento (*disembedding*) dei mercati dalla società (cfr. Polanyi 1957):

> L'organizzazione capitalista dell'economia *presenta se stessa* esclusivamente come "scorporata" o come "de-normativizzata", nella misura in cui la sua dinamica consiste nel dissolvere i limiti etici tradizionali per come si esprimono istituzionalmente; […] Tuttavia, io sostengo che anche questo costituisca la sua propria e nuova normatività. Ciò che qui viene designato, infatti, è soltanto l'assenza di *uno specifico ethos*, e il rimpiazzamento di una norma e del suo quadro istituzionale *con un altro* – uno che presenta se stesso come eticamente "neutro" e basato sulle preferenze razionali e la massimizzazione dell'utile. (Jaeggi 2016, 160)

3. L'insostenibile illimitatezza del capitalismo

La critica etico-pragmatica del capitalismo come forma di vita è una sorta di Hegelismo aggiornato in senso post-metafisico, che rinuncia a ogni filosofia della storia a favore di una vera e propria ontologia delle pratiche sociali. Di contro alla critica normativa dei rapporti di potere sviluppata dal suo collega tedesco Rainer Forst, Jaeggi opta per una sorta di svolta pragmatica che rigetta il particolarismo delle opzioni comunitariste à la

Walzer, il formalismo della teoria habermasiana dell'agire comunicativo e l'approccio ricostruttivo adottato dal maestro Honneth, volto a fare luce sul potenziale normativo inscritto nello sviluppo storico del sociale ma ancora inespresso. Una concezione ampia e porosa dell'economia imprime insomma un taglio trasformativo al metodo della critica immanente del capitalismo, orientato com'è a mutare le pratiche e a trascendere le loro stesse norme. Tale approccio ha inoltre il grande merito di non ridurre questa forma di vita a un Moloc; ne riconosce piuttosto il carattere dinamico e, proprio come Marx nell'incipit del *Manifesto del partito comunista*, la costitutiva ambivalenza, le sue innegabili conquiste in termini di liberazione dai vincoli feudali e personalistici, senza per questo rinunciare a diagnosticarne la dimensione oppressiva.

Diversamente da Marx, tuttavia, la critica delle forme di vita sviluppata da Jaeggi omette di confrontarsi con i limiti strutturali del capitalismo. Oltre che per i fallimenti etico-funzionali delle pratiche socio-economiche che intessono questa forma di vita, il capitalismo è tuttora criticabile per le sue contraddizioni strutturali. Questa lacuna può essere colmata recuperando almeno una delle strategie critiche frettolosamente liquidate da Jaeggi. Stando al suo resoconto, una critica funzionalista non potrebbe prescindere da giudizi di valore o teleologici: per diagnosticare il malfunzionamento di un certo sistema sociale occorrerebbe preliminarmente presupporre un corretto funzionamento dello stesso. Non sarebbe possibile, quindi, diagnosticare le disfunzioni del capitalismo senza un quadro normativo che assegni preliminarmente determinate funzioni a questo ordine sociale.

Se non si può certo negare che ogni crisi normativa produca degli effetti disfunzionali, tuttavia, non è detto che ogni crisi funzionale si fondi su premesse normative[4]. La metacritica di Jaeggi rischia di confondere una critica teleologico-funzionale – come quella da lei adottata per denunciare le realizzazioni deficitarie della forma di vita capitalistica – con una di tipo struttural-funzionalistico: sostenere che il funzionamento del capitalismo rischia di condannare questo ordine sociale a un'instabilità strutturale non equivale ad affermare che esso non funzioni come dovrebbe; significa piuttosto che rischiano di venire meno le condizioni – economiche, sociali, culturali, ecologiche – che ne rendono possibile la riproduzione. Il termine *ad quem* che consente di diagnosticare il malfunzionamento di questo or-

4 «Le *crisi funzionali* (del capitalismo) sono sempre *anche* delle crisi *normative*. Se il capitalismo come sistema sociale ed economico minaccia di *fallire* – una possibilità che oggi diversi critici sembrano nuovamente prospettare –, questo fallimento è però tale sempre e solo rispetto alla considerazione per cui noi *non vogliamo vivere* in questo modo

dine sociale non è la funzione che le è stata ascritta in maniera esogena, ma consiste nelle condizioni fondamentali della sua riproducibilità.

Privandosi del terreno su cui poggiano le sue istituzioni fondamentali, il capitalismo metterebbe in atto una mossa specularmente opposta a quella del barone di Münchhausen. Criticare il capitalismo per le sue *contraddizioni strutturali* non significa presupporre – neppure implicitamente – che esso dovrebbe funzionare in vista del loro mantenimento. Anziché essere tacciabile di cripto-normativismo, ovvero di occultare i criteri normativi da cui in ultima istanza dipenderebbe "a propria insaputa", la critica struttural-funzionalista può essere contestata solo da un punto di vista empirico, nel caso in cui le condizioni che rendono possibile la riproduzione del capitalismo non siano erose dal suo funzionamento. Se una simile conclusione poteva essere facilmente indotta dalle condizioni di crescente miseria che Marx ed Engels avevano sotto gli occhi nel corso del XIX secolo, oggi questo scenario tetro è diventato opinabile a dispetto delle macroscopiche disuguaglianze socio-economiche accresciute dalla crisi economico-finanziaria: al processo di impoverimento del ceto medio all'interno delle democrazie occidentali fa infatti da contraltare il miglioramento crescente delle condizioni di vita della popolazione coinvolta nel processo produttivo che ha interessato alcuni paesi sudamericani, la Cina, l'India e, in parte, il Sud-Est asiatico.

Lungi dal rivendicare un valore puramente analitico, la distinzione fra critica teleologico-funzionalista e quella struttural-funzionalista è tuttavia resa urgente dalle cosiddette "contraddizioni relative" del capitalismo neoliberale, ovvero dalla progressiva erosione delle condizioni politiche, sociali ed ecologiche – prima ancora che economiche in senso stretto – che nelle società tardocapitalistiche rendono possibile la riproduzione di questo ordine sociale (cfr. Fraser 2014, 55-72). A differenza delle contraddizioni strettamente economiche denunciate da Marx, quelle relative erodono le condizioni di possibilità extra-economiche di questa forma di vita.

La crisi ecologica dovuta al consumo intensivo di risorse annualmente rinnovabili dal pianeta, ad esempio, offre una testimonianza esemplare della rilevanza di una critica struttural-funzionalista delle contraddizioni ecologiche del capitalismo. Al netto degli accordi internazionali sul clima e dei relativi dietrofront da parte degli Stati Uniti, il problema posto dalla costante violazione dei limiti strutturali dell'ecosistema da parte della forma di vita capitalistica esisterebbe a prescindere dalla formulazione di diagnosi critiche sensibili a questa sfida ecologica (cfr. Moore 2015). Anzi,

specifico (e non semplicemente rispetto al fatto che non *possiamo* vivere così)» (Jaeggi 2016, 99).

il disinteresse ostentato a livello teorico e/o politico non fa altro che aggravare ulteriormente la portata di questa crisi e ridurre drasticamente i tempi utili per la ricerca di una soluzione universalistica, non riservata soltanto a una minoranza di esseri umani usciti vittoriosi dalla lotteria naturale e sociale dell'età globale.

Benché la crisi ecologica fornisca l'esempio più efficace delle contraddizioni relative del capitalismo, analoghe conclusioni possono essere tratte a proposito delle condizioni politiche, sociali e tecnologico-produttive a monte della sua riproducibilità. Una testimonianza esemplare proviene dall'erosione progressiva delle istituzioni e delle procedure democratiche e dei sistemi welfaristici di protezione sociale, nonché dall'estensione dei processi di automazione a settori crescenti dell'economia produttiva, che rischiano di condannare una parte crescente delle popolazioni occidentali a umilianti condizioni di esclusione, vulnerabilità e ridondanza sociali (cfr. Fraser 2015 e 2016).

Lungi dal rappresentare una confutazione nei confronti della concezione ampia e porosa dell'economia proposta da Jaeggi, una diagnosi delle contraddizioni strutturali – siano esse economiche o extra-economiche – del capitalismo potrebbe entrare in rapporto sinergico con un'analisi delle sue contraddizioni etico-funzionali e, dunque, contribuire a sviluppare una *critica multidimensionale del capitalismo neoliberale in quanto forma di vita*. La debolezza della critica del capitalismo, del resto, è da sempre dovuta all'isolamento – concettuale e spaziale – delle sue istanze, che – non a caso – precede il loro riassorbimento da parte di questa forma di vita onnivora. Se la critica del capitalismo in quanto forma di vita rischia di trascurare le sue contraddizioni strutturali, la loro analisi rischia d'altronde di non offrire motivazioni sufficienti ad assecondarla.

A dispetto dello scenario apocalittico prefigurato dalle contraddizioni strutturali del capitalismo, la sentenza lapidaria di Friedrick Jameson conserva una certa verosimiglianza nonostante la sua drasticità: è più facile immaginare la fine del mondo che quella del capitalismo. Una critica immanente delle sue contraddizioni strutturali e ideologiche rischia di *non* offrire *motivazioni* sufficienti a denunciarne il carattere prometeico e i dispositivi ordinari di sfruttamento, finché non venga tematizzata "l'eterobiofobia" di questa forma di vita. Criticare il capitalismo in quanto forma di vita non richiede una concezione monistica – sostanziale o formale – della vita buona; una simile strategia intende preservare, semmai, la possibilità di declinare al plurale questa espressione, a partire da una diagnosi immanente di una vita indegna di questo nome.

Bibliografia

Boltanski, L. et Chiapello, È. (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard ; trad. it. *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano: Mimesis, 2014.

Donaggio, E. (2009), *Spiriti del capitalismo. Variazioni sul tema*, «Quaderni di Teoria sociale», 9: 71-103.

Fraser, N. (2014), *Behind Marx's Hidden Abode. For an Expanded Conception of Capitalism*, «New Left Review», 86: 55-72.

Fraser, N. (2015), *Legitimation Crisis? On the political Contradictions of financialized Capitalism*, «Critical Historical Studies», 2, 2: 157-189

Fraser, N. (2016), *Crisis of Care? On the Social-Reproductive Contradictions of Contemporary Capitalism*; trad. it. *La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo* (2016), Milano: Mimesis.

Honneth, A. (2008), *Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 56, 3: 327-341; trad. it. *Lavoro e riconoscimento*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, (2010), Solinas, M. (cura, introduzione e traduzione di), Firenze: FUP, 19-38.

Honneth, A. (2011), *Das Recht der Freiheit*, Berlin: Suhrkamp; trad. it. *Il diritto della libertà*, Torino: Codice, 2015.

Horkheimer, M. (1937), *Philosophie und kritische Theorie*, «Zeitschrift für Sozialforschung», 6, 3: 625-631; trad. it. *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Filosofia e teoria critica* (2003), Torino: Einaudi.

Jaeggi, R. (2016), *Forme di vita e capitalismo*, Solinas M. (cura, introduzione e traduzione di), Torino: Rosenberg & Sellier.

Mazzone, L. (2012), *Beyond Dominion, Beyond the Possibility of Justice*, «Studies in Marxism», 13: 103-121.

Moore, J. W. (2015), *Ecologia mondo e crisi del capitalismo*, Verona: Ombre corte.

Polanyi, K. (1957), *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press; trad. it. *La grande trasformazione: le origini economiche e politiche della nostra epoca* (2010), Torino: Einaudi.

Sandel, M. (2012), *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, New York: Farrar, Straus and Giroux; trad. it. *Quello che i soldi non possono comprare: i limiti morali del mercato* (2013), Milano: Feltrinelli.

La critica immanente delle forme di vita: una teleologia emancipatoria anti-essenzialista

Eleonora Cugini

Abstract: This paper focuses on the relation between Rahel Jaeggi's theory of the *Forms of Life* and Hegel's notion of *Ethical Life*, as it appears in Hegel's *Philosophy of Right*. The paper begins by highlighting the scission between *right* and *good*, which is typical of liberal approaches to the moral right and excludes the ethical good from the philosophical debate. I emphasize how such distinction leads to a neutral attitude towards the good, which is seen as something pertaining only to individual choices. Starting from this scission, I will analyse Jaeggi's attempt to bring the ethical dimension of a form of life back to the center of the philosophical debate, by recovering the traditional emancipatory approach of the Critical Theory and developing it through Hegel's theory of *Objective Spirit* – in particular, thanks to the notion of *Ethical Life*. I will pay particular attention to the method of immanent critique adopted by Jaeggi. By exploring its *negative* aspects and its transformative ability, I will systematically stress the connection to Hegel. The negativity of the immanent critique, typical of Jaeggi's method, will be explained as process of self-determination and self-realisation – to be understood as a historical-cultural and not as an essentialist. At the same time, the immanence of the normativity will emerge as what all enables the dialectic between the individual and the community.

Keywords: critical theory, forms of life, ethical life, freedom, normativity.

1. Morale ed Etica

Le società liberali contemporanee sono dominate da quella che Hegel chiamerebbe *Entzweiung*, una separazione – una scissione intellettualistica – tra l'individuo e la collettività. Una simile scissione si manifesta in modo eminente nella separazione tra morale ed etica, ovvero tra la sfera di ciò che concerne il *giusto* e la sfera di ciò che concerne il *buono*. In tal modo le due sfere non solo non si parlano, ma soprattutto non possono farlo, in quanto è moralmente *giusto*, in nome della pluralità etica, mantenere un atteggiamento di neutralità e di indiscutibilità su ciò che è *buono*, il quale risulterebbe essere di esclusiva pertinenza di scelte o preferenze individuali.

È a partire da questa impostazione *liberale* del rapporto tra individuo e collettività che si articola l'argomentazione del saggio di Rahel Jaeggi *Per*

Università degli Studi di Padova (eleonora.cugini@studenti.unipd.it)

una critica immanente delle forme di vita (cfr. Jaeggi 2015a, 13-29; trad. it., 119-140)[1], in cui vengono esposti dall'autrice i nodi teorici del suo progetto filosofico-critico, più ampiamente sviluppato nella monografia *Kritik von Lebensformen* (cfr. Jaeggi 2014a)[2].

Confrontandosi, dunque, con questa impostazione che a partire da Kant, si articola nelle posizioni di Rawls[3] e di Habermas[4], Jaeggi intende rimettere al centro del dibattito filosofico la dimensione etica delle forme di vita, recuperando non solo la tradizione della teoria critica, secondo cui è necessario cogliere all'interno delle dinamiche sociali le condizioni per l'emancipazione e la realizzazione della libertà, ma sviluppando tale approccio mediante un riferimento – a volte più, a volte meno esplicito – alla filosofia dello spirito oggettivo di Hegel, in particolare alla *Sittlichkeit*, che viene infine modulata dall'autrice in direzione pragmatista. Centrale, inoltre, in tale impostazione del problema, è una critica e una decostruzione dell'essenzialismo cioè di quell'approccio che parte dalla considerazione dell'esistenza di una natura umana astorica.

Nella strategia argomentativa di Jaeggi, ma anche nella sua impostazione fondamentale, si possono individuare tre centri nevralgici, non isolati tra loro, che è possibile – e forse doveroso – confrontare con il metodo hegeliano e specialmente nel modo in cui questo si dà nella sua filosofia pratico-sociale:

1. La negatività della critica immanente come processo di autodeterminazione e autorealizzazione (trascendente se stesso), che dunque si caratterizza come uno sviluppo storico-culturale e anti-essenzialistico.
2. L'immanenza della normatività come ciò che permette e tiene insieme la dialettica tra individuo e collettività (e quindi ne permette la critica).
3. Un certo livello di inerzia e stratificazione che si dà nelle pratiche sociali.

1 L'edizione italiana è quella qui di riferimento per le citazioni e per il relativo numero di pagina riportato tra parentesi all'interno del testo.

2 Questo libro è la pubblicazione della sua tesi per l'abilitazione, conseguita nel 2009 sotto la supervisione di Axel Honneth, a Francoforte presso la Johann Wolfgang Goethe-Universität.

3 Jaeggi (2014a, 31-33) si confronta direttamente con le tesi di Rawls, facendo riferimento soprattutto a Rawls (1985, 223-252).

4 Jaeggi (2014a, 33-38) si confronta direttamente con le tesi di Habermas, facendo riferimento soprattutto a Habermas (1991, 100-108, 1992 e 2009, 141-178).

2. La critica immanente come *Selbstbestimmung* negativa

Secondo Jaeggi la teoria critica, fin dalla prima Scuola di Francoforte, «non era esattamente 'eticamente sobria'» (Jaeggi 2015a, 120) e dunque il suo contributo per la discussione contemporanea non consiste né nell'assumere una neutralità etica e né nel paternalismo di stabilire una «teoria perfezionista della vita buona» (Jaeggi 2015a, 121), in cui la norma o risulterebbe esterna oppure, qualora fosse interna, verrebbe comunque considerata ciò a cui la realtà deve (ri)adeguarsi.

Jaeggi elabora quindi un metodo critico immanente, che non si ponga semplicemente dal punto di vista delle norme – per quanto esse vengano riconosciute come interne alla realtà – ma che sia anche immanente a tale realtà: una critica che sia cioè anche condizione stessa dell'autodeterminazione delle forme di vita[5]. Al fine di evitare il rischio di paternalismo e perfezionismo, l'autrice rileva subito che la critica immanente è allora negativa: è «focalizzata sui problemi e orientata sulle crisi» (Jaeggi 2015a, 121) e tuttavia non è meramente decostruttiva[6].

Le forme di vita, cioè, si espongono alla critica immanente nel momento in cui in esse sorge un problema, o nel momento in cui falliscono o affrontano una crisi: esse sono, spiega Jaeggi, «casi di *problem solving*» (Jaeggi 2015a, 130). In tal modo la critica non solo coincide con l'autocritica delle forme di vita, ma assume anche una carica trasformativa reale (cfr. Jaeggi 2015a, 139).

Jaeggi mostra come sarebbe una strategia di *problem solving* la forma di vita del modello di famiglia offerto da Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Essa sarebbe cioè una risposta normativa alle esigenze normative di cambiamento in atto all'intero della famiglia tradizionale (una maggiore autonomia degli individui) e anche attorno a essa. Rahel Jaeggi sottolinea inoltre come Hegel sviluppi la sua visione confrontandosi con le alternative a lui contemporanee: da una parte, quella dell'amore romantico, che sopravvaluta gli aspetti sentimentali ed erotici del matrimonio e, dall'altra, quella della mera stipula di un contratto che non coglie l'elemento dell'amore come essenziale all'unità della famiglia[7].

5 Jaeggi (2014b) oltre a sottolineare la "partigianeria" della teoria critica (in contrasto alla neutralità liberale), mette in evidenza come proprio nella descrizione delle forme di vita si possa fondare una validità della critica in quanto *meta-teoria*, ovvero che sia in grado di offrire una descrizione lontana tanto dal giudizio quanto dalla prescrizione normativa.

6 Il metodo della critica immanente è sviluppato in Jaeggi (2014a, 277-309), in particolare per la "negatività" della critica immanente si veda Jaeggi (2014a, 302-304) e Jaeggi (2009, 266-295, in particolare 285-288; trad. it., 61-89, in particolare 79-83).

7 Cfr. Hegel (1986b, §§158-181). Jaeggi sviluppa poi anche una critica della famiglia nucleare borghese proposta da Hegel, per avvalorare la sua interpretazione delle forme

Ciò che si può facilmente cogliere tanto nel metodo della critica immanete sviluppato da Jaeggi quanto nell'interpretazione di Hegel da lei offerta è un recupero della *contraddizione* hegeliana e una rielaborazione del ruolo che essa svolge nello spirito oggettivo[8]. La contraddizione infatti, in Hegel, non solo è quella categoria che nella *Dottrina dell'Essenza* "smantella" e critica la categoria di *identità* della «vecchia metafisica», facendo della differenza (cioè della negatività) la determinazione stessa dell'identità, ma – e anzi proprio per questo – è anche il motore e il cuore pulsante dello sviluppo storico-logico delle figure della volontà.

La struttura fondamentale del metodo di Jaeggi è profondamente hegeliana, proprio in quanto stabilisce che la relazione tra norma e realtà è una contraddizione dialettica e coglie in questa contraddizione l'essenza, o l'autodeterminazione, delle forme di vita, che ha uno sviluppo storico.

L'intreccio tra *Leben/Lebendigkeit* (vita/vitalità), *Wirklichkeit* (realtà effettuale) e *Widerspruch* (contraddizione), che è centrale in tutta la filosofia hegeliana, risulta essere proprio quello che è al fondo dello sforzo filosofico di Jaeggi. Tale intreccio non solo è quello che permette a Hegel di sviluppare una dimensione etica che sia il superamento della scissione tra individuo e società (e tra diritto e moralità) ma, in forza del suo significato anti-essenzialista, è anche ciò che gli permette di essere sempre continuamente produttivo di nuove realtà e nuove contraddizioni.

Tuttavia Jaeggi riconosce che nell'impostazione hegeliana (e anche marxiana) di questo intreccio si trova ancora un residuato o almeno un pericolo essenzialista (o monista): l'immanenza della contraddizione e il fatto che questa sia una *(auto-)determinazione* stabiliscono un legame troppo stretto tra norma e realtà, tra dover essere e essere. Jaeggi, seguendo la critica a Hegel di Dewey e MacIntyre e collocandosi in un solco pragmatista (Jaeggi 2015a?, 137-140)[9], ritiene che una soluzione normativa a un problema normativo non è già insita nel problema, ma è un tentativo, una sperimentazione che può fallire o può riuscire. E soprattutto porta con sé un nuovo problema o una nuova crisi. Jaeggi intende dunque mettere in evidenza non solo che lo sviluppo delle forme di vita in quanto *problem solving* è un processo sempre aperto di apprendimento (*Lernpro-*

di vita come *problem solving*: la critica contemporanea alla visione di Hegel «della misoginia, forse anche della monogamia proprietaria e il rimando alla coscrizione militare […] si colloca nel solco di una normatività che è emersa da un processo di *problem solving*» (Jaeggi 2015a, 134). Cfr. anche Jaeggi (2014a, 216-227).

8 Il ruolo della contraddizione dialettica nella critica immanente viene dettagliatamente argomentato in Jaeggi (2014a, 368-391).

9 Cfr. inoltre Jaeggi (2014a, 342-355) dove l'autrice si confronta soprattutto con Dewey (1927 e 1938) e con MacIntyre (1984 e 1988).

zess) o di accumulazione di esperienza (hegelianamente un *Erfahrungsprozess*) fatto di sperimentazioni che possono sempre o fallire o riuscire, ma anche il necessario pluralismo delle forme di vita e dunque il pluralismo degli esperimenti di *problem solving*.

La virata pragmatista di Jaeggi, forse più che per lo stesso dibattito pragmatista contemporaneo, è interessante perché, mediante lo sperimentalismo delle forme di vita, risulta essere uno sforzo teoretico di fare del pluralismo (e della contingenza) della dimensione etica uno dei centri propulsori del metodo della critica immanente. Per l'autrice la riabilitazione filosofica di un dibattito etico non dovrebbe dunque perdere di vista la pluralità, la quale lungi dall'essere ciò su cui non si può discutere, è invece proprio il nodo cruciale per una critica immanente che non intenda stabilire autoritariamente delle norme esterne o l'inconsistenza della contraddizione tra realtà e norma[10].

3. La dialettica tra individuo e collettività: la Sittlichkeit

La riabilitazione della dimensione etica, nel progetto di Jaeggi, risulta essere tanto la riabilitazione di un discorso emancipatorio, quanto lo sviluppo di quest'ultimo in una direzione plurale e progressiva (non lineare) senza "scopo" o soluzioni predeterminati, ovvero anti-essenzialista.

La critica delle forme di vita infatti amplia e sviluppa in una direzione etico-sociale l'impianto che Jaeggi, su un piano antropologico, aveva già impostato in *Entfremdung* (cfr. Jaeggi 2005a)[11], in cui il concetto di alienazione, rielaborato in chiave anti-essenzialista, viene definito come un «disturbo del processo di appropriazione di sé e del mondo» e quindi come una «relazione in assenza di relazione».

Anche nella critica immanente delle forme di vita la nozione di "relazione" gioca un ruolo cruciale ed è strettamente legata al processo di autorealizzazione (cioè di appropriazione) di sé collettivo e inter-collettivo delle forme di vita.

10 La pluralità di cui parla Jaeggi acquista un peso quasi categoriale nello sviluppo del metodo della critica immanente, assumendo i contorni di una "contingenza necessaria". Sarebbe interessante confrontare questa impostazione offerta dall'autrice con la necessità della contingenza esposta da Hegel alla fine della *Dottrina dell'Essenza* nella *Scienza della Logica*: «Aber diese Zufälligkeit ist vielmehr die absolute Notwendigkeit (L'accidentalità è assoluta necessità)» (Hegel 1986a, 216; trad. it., 624).

11 Per una critica all'approccio antropologico dell'autrice in questo libro si rimanda all'introduzione di Marco Solinas al volume da lui curato (cfr. Jaeggi 2015a, 21, n. 21).

È possibile allora confrontare questa strategia con l'eticità hegeliana. La *Sittlichkeit* è infatti la soluzione del rapporto tra individuo e collettività e rappresenta il superamento di una scissione tra queste due sfere. Hegel chiama il superamento di questa scissione *wirkliche Freiheit*, libertà effettuale. In essa l'idea del bene e la sua realizzazione coincidono, nella misura in cui il "bene" è tanto la stessa realizzazione corrispondente all'idea, quanto l'idea e la sua realizzazione della relazione dialettica tra individuo e collettività. L'eticità è cioè la dimensione propria della relazione contraddittoria dialettica tra norma e realtà in quanto è la dimensione propria della relazione dialettica tra individuo e collettività, e viceversa.

Nell'argomentazione proposta da Jaeggi la normatività di una forma di vita consiste propriamente nella capacità di realizzare se stessa, ovvero nella capacità di realizzare una data pratica sociale e ciò significa la capacità di «agire correttamente, in linea con le aspettative incluse in una data pratica» (Jaeggi 2015a, 128). Questo è forse il punto cruciale, dell'argomentazione, in quanto a questo livello viene stabilito il tipo di legame che c'è tra una norma e la sua realizzazione e in particolare il fatto che tale legame è proprio "l'essenza" delle forme di vita[12].

L'essenza delle forme di vita sarebbe dunque la relazione tra la realizzazione di una prassi e la norma che stabilisce quella prassi e come deve essere realizzata. La normatività delle forme di vita è cioè «etico-funzionale»: non si tratta di un insieme di convenzioni né di regolamenti e assunzioni implicite su ciò che è giusto o sbagliato, ma di norme interne a una determinata forma di vita – dunque non date esteriormente – che stabiliscono cosa debba essere fatto e come per corrispondere a quella forma di vita.

Le norme e la realizzazione delle norme non si trovano in una relazione esteriore non solo in quanto entrambe sono sempre il frutto di un processo di risoluzione dei problemi messo in atto dalle stesse forme di vita, ma soprattutto perché proprio questa non esteriorità è ciò che tiene insieme la dimensione individuale e la dimensione collettiva delle forme di vita. L'immanenza della normatività, ripresa da Hegel[13], è proprio ciò a cui Jaeggi fa riferimento per stabilire l'opportunità di una critica delle forme di vita mettendo soprattutto in luce l'inconsistenza di una loro dimensione *privata* o *particolare*: le forme di vita non «cadono dal cielo», ma sono da sempre già inscritte all'interno di una sfera di senso socialmente costituita.

12 È proprio in questa impostazione che si radica il metodo della critica immanente, sviluppato da Jaeggi, in cui critica e autocritica coincidono.

13 Su questo punto Jaeggi (2014a, 182-186) sviluppa uno stretto confronto con Hegel, in particolare con la parte finale del capitolo *Definizione* nella *Dottrina del Concetto*, nella *Scienza della Logica* (Hegel 1986a, 512-519; trad. it., 903-909).

Allo stesso tempo la loro critica non consiste nel tentativo di una conciliazione tra la norma e la prassi ma proprio al contrario nel riconoscere la loro relazione contraddittoria come una continua tensione (auto)produttiva.

4. Forme di vita e seconda natura

Per Jaeggi le forme di vita sono «dei fasci inerti di pratiche sociali» (Jaeggi 2015a, 124), sono cioè degli ordinamenti formati culturalmente e storicamente che fanno parte della «sfera dello spirito oggettivo (in termini hegeliani)» (Jaeggi 2015a, 124), cioè della coesistenza umana, che includono un insieme di pratiche e le loro manifestazioni istituzionali.

La dimensione *sociale* delle pratiche si fonda, per l'autrice, nel fatto che «possono essere comprese soltanto sullo sfondo di una sfera di senso socialmente costituita» (Jaeggi 2015a, 125). Inoltre si tratta sempre di un *insieme di pratiche differenti* correlate tra loro «senza nondimeno venire a costituire una totalità chiusa e impenetrabile» (Jaeggi 2015a, 126).

Ma le pratiche sociali delle forme di vita hanno un'altra caratteristica fondamentale, che è quella di essere *inerti*: «mantengono cioè degli 'elementi sedimentati', delle componenti della *praxis* che non sempre sono accessibili, esplicite o trasparenti» (Jaeggi 2015a, 126). L'inerzia esprime dunque che le pratiche sociali sono tanto *date* quanto *fatte*, che esse si materializzano in *istituzioni* «e ancor più materialmente in architetture, strumenti e corpi» (Jaeggi 2015a, 126) e, infine, che hanno un carattere di abitudine e di *sapere implicito*.

Questa descrizione delle forme di vita sembra rimandare implicitamente alla nozione di *seconda natura*, che Hegel utilizza proprio per la *wirkliche Freiheit* nel §4 dei *Lineamenti*[14].

Interessante è notare come questo complesso e molto dibattuto concetto hegeliano (soprattutto nella sua accezione sociale) possa trovare nell'inerzia delle pratiche sociali costitutive delle forme di vita un'interpretazione anti-essenzialista. Jaeggi parla infatti di inerzia, abitudine e mate-

14 Jaeggi non parla né nel saggio qui trattato né in Jaeggi (2014a) della *seconda natura* hegeliana in riferimento all'inerzia delle pratiche che costituiscono una forma di vita. Tuttavia durante lo scorso Congresso della Hegelvereinigung (Giugno 2017) il suo intervento recava proprio il titolo *Lebensformen, Sittlichkeit, zweite Natur: Zwei Formen von Materialismus*. Riferimenti alla *seconda natura* si trovano in Jaeggi (2005b, 115-141; trad. it., 33-60, in particolare 41), in Jaeggi (2009, 294; trad. it., 88) e in Jaeggi (2015b; trad. it., 156). In queste tre occasioni, Jaeggi sembra riferirsi alla *seconda natura* rilevandone l'ambiguità, cioè di esprimere tanto la *naturalizzazione*, la *datità* e la *ovvietà* delle pratiche sociali (più che l'inerzia su cui si fonda la storicità delle pratiche), quanto la di-

rializzazioni come ciò che non rende "volatile" l'insieme di queste pratiche sociali, sebbene esse siano continuamente esposte al cambiamento. Questo cambiamento infatti, come si è visto, ha comunque uno sviluppo storico e si caratterizza come un processo di apprendimento, di *problem solving* e di accumulazione di esperienze. Jaeggi sembra dunque sostituire quel nesso logico *troppo stretto* tra essere e dover-essere, che le sembra di trovare in Hegel (e in Marx), con una (più pratica e razionalmente connotata) forma di inerzia, data dagli elementi sedimentati in una certa forma di vita, che da una parte costituiscono e dall'altra permettono la sua storicità.

Sembra dunque che implicitamente Jaeggi critichi Hegel con Hegel stesso, offrendo – sempre implicitamente – un'interpretazione della *seconda natura* che ne sottolinei l'aspetto *razionale* e *anti-essenzialistico*, riconoscendola come una dimensione o un orizzonte di senso socialmente dato-e-fatto, che non rappresenta una naturalizzazione e un blocco del processo di apprendimento, di sviluppo e di riproduzione sociale.

5. Etica e identità

Nella ricostruzione di Jaeggi e nel suo obiettivo di rimettere al centro del dibattito filosofico la dimensione etica della domanda sulla *buona vita*, il riferimento alla *Sittlichkeit* hegeliana emerge proprio nell'urgenza di smantellare un punto di vista identitario e monistico.

Ciò che infatti non permette di parlare della dimensione etica è proprio un punto di vista essenzialistico che tende a privatizzare l'identità individuale, mentre, al contrario, l'etica è esattamente quella dimensione già critica, pratico-teoretica, che smantella qualsiasi forma di essenzialismo proprio mentre pone come centrale – e come sempre già sociale – la dimensione individuale.

Jaeggi recupera in questo senso la *Sittlichkeit* hegeliana, tanto nello stabilire un rapporto tra la dimensione teoretica e la dimensione pratica della critica, quanto nella critica alla "privatezza" dell'identità individuale, offrendo così anche un ribaltamento delle accuse di una totalità schiacciante l'individuo mosse a Hegel soprattutto nel secolo scorso.

Nonostante l'argomentazione di Jaeggi, per sua ammissione, assuma infine una virata pragmatista, con l'obiettivo di sottolineare la necessaria pluralità sperimentale delle forme di vita, tuttavia sembra presentare uno spessore teoretico-pratico ben al di là di un approccio squisitamente prag-

mensione stessa in cui può emergere il punto di vista di una critica immanente (e quindi non esterna né interna).

matista[15] e che piuttosto risulta in grado di dischiudere un nuovo orizzonte nel metodo della teoria critica.

Bibliografia

Dewey, J. (1927), *The Public and it Problems*, in J.A. Boydstom (ed.), *Later Works of John Dewey*, vol. 2, Carbondale: Southern Illinois University Press, 2008.

Dewey, J. (1938), *Logic. The Theory of Inquiry*, New York: Holt, Rinehart and Winston.

Jaeggi, R. (2005a), *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt a.M.: Campus; trad. it. *Alienazione* (2015), Roma: Eir.

Habermas, J. (1991), *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*, in Id., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Teoria della morale* (1994), Tota, V.E. (traduzione di), Roma-Bari: Laterza.

Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung*, *Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. parziale *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (2013), Ceppa, L. (traduzione di), Roma-Bari: Laterza.

Habermas, J. (2009), *Diskursethik und Gesellschaftstheorie. Ein Interview mit T. Hviid Nielsen*, in Id., *Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 141-178.

Hegel, G.W.F. (1986a), *Wissenschaft der Logik* in Id., *Werke in zwanzig Bände,* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Bd. 6: *Die Lehre vom Wesen*; trad. it. *Scienza della Logica* (2004), 2 voll., Roma-Bari: Laterza.

Hegel, G.W.F. (1986b), *Grundlinien der Philosophie des* Rechts, in Id., *Werke in zwanzig Bände*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Bd. 7; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto* (1999), Roma-Bari: Laterza.

Jaeggi, R.(2005b), *Kein Einzelner vermag etwas dagegen: Adornos Minima Moralia als Kritik von Lebensformen*, in Honneth, A. (hrsg.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 115-141; trad. it. «*Il singolo non può nulla contro questo stato di cose»: I Minima*

15 Mi riferisco al fatto che l'interpretazione di Jaeggi della *Sittlichkeit* hegeliana è comprensibile alla luce della *Fenomenologia* e viceversa. Questo legame è uno degli aspetti più interessanti e forse poco sviluppato della sua impostazione.

Moralia come critica delle forme di vita, in Solinas, M. (a cura di), *Forme di vita e capitalismo* (2016), Torino: Rosenberg&Sellier, 33-60.

Jaeggi, R. (2009), *Was ist Ideologiekritik?*, in Jaeggi, R. und Wesche, T. (hrsg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 266-295; trad. it. *Che cos'è la critica all'ideologia?*, in Solinas, M. (a cura di), *Forme di vita e capitalismo* (2016), Torino: Rosenberg&Sellier, 61-89).

Jaeggi, R. (2014a), *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.

Jaeggi, R. (2014b), *Il punto di vista della teoria critica: riflessioni sulla rivendicazione di obiettività della teoria critica*, «Consecutio Temporum», 7: 48-61, http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2014/11/R-Jaeggi.-Il-punto-di-vista-della-teoria-critica1.pdf [consultato il 20 Giugno 2017].

Jaeggi, R. (2015a), *Towards an Immanent Critique of Form of Life*, «Raisons politique. Revue de théorie politique», 57, 1: 13-29; trad. it. *Per una critica immanente delle forme di vita*, in Solinas, M. (a cura di), *Forme di vita e capitalismo* (2016), Torino: Rosenberg&Sellier, 119-140.

Jaeggi, R. (2015b), *Economy as a Social Practice and the Critique of Capitalism*, inedito; trad. it. *L'economia in senso lato e la critica del capitalismo*, in Solinas, M. (a cura di), *Forme di vita e capitalismo* (2016), Torino: Rosenberg&Sellier, 141-162.

MacIntyre, A. (1984), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Rawls, J. (1985), *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, «Philosophy and Public Affairs», 14, 3: 223-252.

Domenico Losurdo, *Il Marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere.* (Laterza, 2017)

Oscar Oddi

Tra i molti aspetti che caratterizzano lo scacco storico in cui si trova oggi il pensiero e la prassi di emancipazione degli oppressi, a cominciare da quello di ispirazione marxista, spicca, crome sua manifestazione da un lato, e causa dall'altro, l'abbandono di ogni analisi e riflessione, e dunque delle sedi ad esse preposte, sui fondamenti del corpus teorico-strategico che ha sostenuto il processo di liberazione di milioni di uomini e donne nel corso almeno degli ultimi due secoli.

Si pensi, a titolo esemplificativo, alla parabola de "Il Manifesto", che ancora si fregia del sottotitolo di "quotidiano comunista", ormai più per ragioni di marketing che altro, per decenni vivace punto di riferimento, pur nella diversità, a volte, radicale, delle posizioni, della riflessione sul marxismo e il comunismo, oggi ridotto a inseguire e propugnare qualsivoglia lista elettorale "unitaria" e di "sinistra di governo", anche quelle dall'ispirazione sempre più pallidamente liberal-democratiche, supportato, non a caso, dalle pagine culturali, gestite in modo personalistico, che esprimono una sorta di post-operaismo minore in salsa pop, perfettamente congeniale allo stato di cose presenti.

Deve quindi essere accolto con favore ogni, ormai raro, tentativo di tornare a ragionare sui fini ultimi, come prova a fare l'ultima fatica di Domenico Losurdo, *Il Marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere (*Laterza, Bari-Roma, 2017).

La tesi esposta nel saggio è netta e chiara: il marxismo occidentale, che Perry Anderson nel saggio tradotto nel 1977 da Laterza (Il dibattito nel marxismo occidentale) invitava finalmente a dichiarare la propria indipendenza ed estraneità rispetto al marxismo caricaturale vigente nei paesi socialisti, collocati ad Est, ha mancato l'incontro con la rivoluzione anticolonialista mondiale, la vera svolta decisiva del Novecento, e questa è la ragione che spiega il suo tracollo.

Losurdo, quindi, fa propria questa divaricazione tra i due marxismi, invertendone però il senso rispetto all'interpretazione datane da Anderson, e, con l'ausilio di una cospicua documentazione, prova a dar conto lungo tutto il testo della propria posizione.

L'origine della questione è collocata tra l'agosto del 1914 e l'ottobre del 1917, cioè tra l'inizio della prima guerra mondiale e la vittoria della Rivoluzione d'Ottobre. La prima guerra mondiale rappresenta una cesura storica fondamentale per l'Occidente. L'immane carneficina da essa provocata mostra senza più finzioni l'orrore proprio del sistema capitalistico-imperialista e l'impellente necessità del suo rovesciamento. Gli stessi leader bolscevichi leggono in questo modo lo scontro in atto. La Rivoluzione d'Ottobre viene quindi salutata in Occidente come quel processo in grado di fermare il massacro in corso, espandendo così la sua capacità di attrazione sia sulle masse che sugli intellettuali. Spostando però lo sguardo in Asia, l'emozione suscitata dalla prima guerra mondiale è tutt'altra rispetto all'Europa, e non solo e non tanto per la distanza dal fronte. In questi luoghi, colonie o semicolonie occidentali, il sistema capitalista-colonialista ha ben prima del 1914 mostrato il suo volto violento e repressivo. In questa vastissima parte del mondo non è, dunque, la prima guerra mondiale la cesura storica determinante, ma la Rivoluzione d'Ottobre, perché è grazie a essa che inizia il processo di liberazione dal giogo colonialista. Noterà, al riguardo, Merleau-Ponty a metà degli anni Cinquanta del Novecento come la politica rivoluzionaria scaturita dal 1917 russo era diventata sempre più la politica dei paesi nuovi, che grazie ad essa stavano passando da economie semicoloniali ai modi di produzione più moderni, mentre sembrava svanire la "missione" comunista del proletariato occidentale e del marxismo occidentale, espressione che il filosofo francese ha il merito di introdurre nel lessico.

Questa ricostruzione storica permette a Losurdo, da una parte di criticare la storiografia "classica" come quella di Hobsbawm, che vede il Novecento come "secolo breve" che inizia dal trauma della prima guerra mondiale, accusata di eurocentrismo, dall'altra di fornire un inquadramento storico all'interno del quale collocare la divaricazione tra marxismo occidentale e orientale che comincia a profilarsi all'orizzonte.

Se, infatti, in Europa è il rifiuto della guerra a condurre alla scelta rivoluzionaria, non sorprende che la critica dell'ordine vigente si indirizzi in special modo verso l'apparato statale e militare. Valga per tutti il giovane Bloch, che definisce lo Stato «come tipica essenza coercitiva, pagana e satanica» e che finisce per respingere la stessa idea di nazione. Toni diversi risuonano nel movimento marxista e comunista in via di formazione all'Est sull'onda della Rivoluzione d'Ottobre. Qui l'edificazione di uno Stato nazionale indipendente per liberarsi dall'oppressione coloniale è la priorità. Se in Occidente lo scontro imperialistico è letto, suggerisce Losurdo, più da un punto di vista morale, propugnando la fine di ogni economia privata

e del denaro, del potere in quanto tale, in Oriente il commercio e l'economia del denaro rappresentano la sopravvivenza fisica e la difesa del progetto rivoluzionario (come avviene nelle aree liberate dal partito comunista cinese dalla fine degli anni '20). E ancora, se in Europa le devastazioni della guerra portano ad una considerazione solo negativa dello sviluppo tecnologico, in Oriente si cerca di studiare criticamente lo sviluppo economico, della scienza e della tecnica, dei paesi avanzati perché solo in questo modo è possibile sviluppare lo Stato nazionale e porre le basi per l'indipendenza e il soddisfacimento dei bisogni della popolazione.

In sostanza, mentre in Europa l'esperienza della prima guerra mondiale ha portato a immaginare il «futuro non capitalistico» come «un Altro assoluto», in Oriente, i paesi meno sviluppati, prima di abbattere il capitalismo, hanno bisogno dello sviluppo delle forze produttive di cui esso è capace, come da Marx affermato nel Manifesto del partito comunista.

Per Losurdo però non sono solo le condizioni storiche e materiali a indurre il processo di divaricazione tra i due marxismi, anche le tradizioni culturali sono da tenere nella giusta considerazione. Infatti, a suo parere, in Occidente spira l'influenza del messianesimo ebraico-cristiano, che, uscito ancor più forte dall'orrore provocato dalla prima guerra mondiale, porta a pensare la trasformazione del mondo come una redenzione dal negativo e dal peccato. Tali visioni messianiche, che affidano alla rivoluzione la missione di eliminare il male radicale, il potere in quanto tale, sono assenti nel marxismo orientale, là dove, osserva Losurdo, la diversità della tradizione culturale ha permesso una «ricezione più «pragmatica» della teoria di Marx».

A questo punto del discorso si pone il problema di come e dove collocare la Russia sovietica, e Losurdo non si esime dall'affrontare la spinosa questione. Molti dirigenti bolscevichi si sono formati nell'esilio in Occidente, e lo stesso Lenin in Stato e Rivoluzione, scritto e pubblicato mentre la prima guerra mondiale infuriava sempre più e alla viglia dell'Ottobre, oscilla tra la tesi dell'estinzione dello Stato e la liquidazione del dominio coloniale così da costruire uno Stato nazionale indipendente. In tal modo comunque, sostiene Losurdo, seppur tra gravosi ripensamenti, Lenin fa propria la centralità della questione coloniale. Tutto il gruppo dirigente bolscevico ha, in modi diversi, recepito tale assunto leniniano, e, subito dopo la presa del potere, si attende che la rivoluzione si espanda in tutta Europa, così da poter realizzare una trasformazione mai vista nella storia. Per qualche tempo, quindi, non sembra affacciarsi in Russia la divaricazione tra i due marxismi. Sarà quando la prospettiva della rivoluzione mondiale verrà sempre più meno che essa comincerà a profilarsi. Più la prospettiva dell'avvento su

scala mondiale di una società senza mercato, senza apparato statale e confini nazionali, viene scemando, più diviene vitale il compito di governare la Russia, un paese devastato dalla guerra (compresa quella civile), con l'ulteriore fardello dell'arretratezza storica. Il gruppo dirigente bolscevico deve compiere un rapido apprendistato, stante la situazione interna ed esterna, condotto tra contraddizioni e oscillazioni. Emblematico di questo passaggio è ancora Lenin. Anche lui, nota Losurdo, inizialmente pare nutrire le stesse illusioni degli altri bolscevichi riguardo la rivoluzione proletaria mondiale, ma ben presto questa illusione viene meno e comprende che ora la sfida è «migliorare il nostro apparato statale», che l'impegno va profuso nell' «edificazione dello Stato», che va aumentata la produttività del lavoro, assumendo criticamente sia il taylorismo che gli ultimi progressi del capitalismo.

L'esempio di Lenin consente a Losurdo di illustrare il percorso che a suo avviso intraprende il gruppo dirigente bolscevico: in esso la distinzione tra marxismo occidentale e orientale è innanzitutto di carattere temporale. Prima del 1917 molti hanno vissuto in Occidente, ma non come i comunisti cinesi, che per un breve periodo si stabilirono in Francia o Germania con l'obiettivo di imparare la tecnica e la scienza da riportare il più rapidamente possibile in patria, ma rimanendovi per lunghi periodi della loro vita e senza nessuna certezza di poter tornare in Russia, isolati negli stessi paesi che li ospitavano e dunque senza poter fare anche la pur minima esperienza di amministrazione. Da un giorno all'altro si dovettero trasformare in uomini di governo. Se prima della presa del potere pensavano la nuova società come la negazione immediata e totale del precedente ordinamento capitalistico, con l'inizio dell'esperienza della gestione del potere emerge come la trasformazione rivoluzionaria non è una creazione dal nulla, rapida e indolore, ma una contradditoria, complicata e tormentata Aufhebung, ovvero un negare che è al tempo stesso un fare propri i punti più alti dell'ordinamento precedente, che è stato negato e rovesciato. Di certo non fu un processo lineare e pacifico, si pensi ad esempio alle forti resistenze che dovette affrontare Lenin nel momento in cui propose la Nep.

Nessuna contraddizione, allora, dovrebbe esistere tra marxismo occidentale e orientale, afferma Losurdo, se si considera che sono due diverse prospettive dello stesso sistema sociale, analizzato, in un caso e nell'altro, a partire dall'analisi elaborata da Lenin (nella formazione del marxismo occidentale si privilegia la sua denuncia della carneficina bellica e della irreggimentazione e mobilitazione totale, in quello orientale la sua critica dell'imperialismo e la pretesa delle presunte nazioni elette di dominare e saccheggiare il resto del mondo). Si tratta di due lotte per il riconoscimen-

to che pone in discussione il capitalismo-imperialismo: in una, quella della prospettiva del marxismo orientale, sono protagoniste le nazioni che si liberano dell'oppressione de-umanizzante del dominio coloniale, nell'altra, quella della prospettiva del marxismo occidentale, sono la classe operaia e le masse popolari le protagoniste nel loro rifiuto di essere carne disponibile per le élites. In realtà le cose presero, già all'inizio, tutt'altro corso.

Mentre infatti la riflessione di Lenin evolveva, seppur a fatica, arrivando con lungimiranza a considerare sempre più importante e permanente la questione coloniale e nazionale, nonostante la vittoria della Rivoluzione d'Ottobre, non altrettanto si può dire per quel che riguarda il movimento comunista in Europa. Lo scontro tra imperialismi del 1914 faceva ritenere vana l'idea di una indipendenza nazionale, che anche se in qualche modo ottenuta sarebbe rimasta alla mercé delle grandi potenze. Il vero problema da affrontare era quindi il superamento su scala mondiale del sistema capitalista e imperialista.

A questo punto la divaricazione è ormai compiuta e il pensiero del marxismo occidentale, nella sua quasi totalità, la sancirà definitivamente. Losurdo passa in rassegna tutti i principali esponenti che, a vario titolo, considera facenti parte del marxismo occidentale, senza fare sconti di nessun genere. Si va dal Colletti che sbeffeggia l'interesse dei marxisti per i paesi del sottosviluppo, i contadini, le plebi rurali, al Tronti che ancora di recente si vanta di non essere mai caduto «nella trappola del terzomondismo, delle campagne che assediano le città, delle lunghe marce contadine, non fummo mai "cinesi"»; da Althusser, il cui antiumanesimo filosofico mina una comprensione complessiva, oltre l'economico, della lotta anticolonialista che pure appoggia, a Bloch, che da giovane critica la Russia sovietica e la sua democrazia economico-sociale difendendo le libertà liberali dell'Occidente ignorando sia il loro affievolirsi nelle nazioni occidentali, sia la loro totale assenza nelle colonie; e ancora Horkheimer, che vede in Russia affermarsi un capitalismo di Stato, negatore della democrazia consiliare e dell'estinzione dello Stato, riflessioni svolte nel 1942 quando l'esercito nazista è alle porte di Mosca e Leningrado, e che anche nel secondo dopoguerra ignora la questione coloniale rifugiandosi nel contrasto tra "Stati civili" (sottintesi quelli occidentali) e "Stati totalitari" mentre contro il Vietnam infuria la guerra coloniale e genocida, e Marcuse, che pure ha il merito di comprendere la centralità della questione coloniale, ma che ad esempio dubita che la vittoria del popolo vietnamita nella guerra di aggressione Usa abbia a che fare qualcosa con il socialismo; e poi Foucault, la cui rimozione del colonialismo impedisce di comprendere adeguatamente il capitalismo, inficiando tutto il suo percorso di ricerca storica-teorica, dalla

storia del razzismo fino alla biopolitica; per giungere poi a Negri e Hardt, che in modo esplicito esaltano la rivoluzione americana e la democrazia da essa scaturita, ignorando il suo reale significato (rispetto al rapporto con i popoli coloniali la fondazione degli Stati Uniti appare più una controrivoluzione che una rivoluzione), e a Žižek, che astrae la sorte riservata ai popoli coloniali dalle sue ricostruzioni, sgombrando così il terreno dalle categorie di imperialismo, antimperialismo e Terzo Mondo, distinguendo in questo modo solo tra capitalismo autoritario e non, inserendo nella prima categoria la Cina e i paesi dell'America Latina, considerati paesi a capitalismo populista con propensione autoritaria.

Solo Gramsci e Lukács si elevano al di sopra di tale coro compatto. Il pensatore sardo capisce che per la cultura dominante umanità vuol dire Occidente, il comunismo è allora un umanesimo che combatte l'arroganza e i pregiudizi dei «bianchi superuomini», mentre il filosofo ungherese, che pure non presta attenzione alla questione coloniale né in Storia e coscienza di classe, né in scritti della maturità, nel libro del 1924 dedicato a Lenin descrive e analizza il ruolo rivoluzionario delle «nazioni oppresse e sfruttate dal capitalismo». La loro lotta è parte integrante del processo rivoluzionario mondiale, da cui la dura critica che rivolge a coloro che per inseguire la pura rivoluzione proletaria non considerano la questione coloniale e nazionale, perdendo così di vista il processo rivoluzionario nella sua concretezza.

Dopo aver tratteggiato questo quadro, Losurdo si chiede se e come possa rinascere il marxismo in Occidente. Se i due marxismi sono caratterizzati da due temporalità diverse, il futuro in atto e gli inizi del futuro prossimo (i paesi di orientamento comunista, dovendo fare i conti con i rapporti di forza realmente esistenti, si sono arrestati sulla soglia del futuro postcapitalistico) per quanto riguarda il marxismo orientale, la fase più avanzata del futuro prossimo e il futuro remoto utopico per quanto riguarda il marxismo occidentale (che ha interesse esclusivamente per quel futuro postcapitalistico, non avendo fatto i conti con il proprio messianesimo utopico), quest'ultimo deve imparare a gettare un ponte tra le due diverse temporalità, tra futuro in atto e futuro remoto. Così come a Oriente la prospettiva socialista non può fare a meno della realizzazione completa della rivoluzione anticoloniale, in Occidente essa passa mediante la lotta contro un capitalismo che oggi ha reso estrema la polarizzazione sociale ed è attraversato da crescenti tentazioni militari. Solo superando ogni atteggiamento dottrinario, rendendosi disponibile a rapportarsi con il proprio tempo, iniziando a filosofare e non a profetare, il marxismo occidentale può, per Losurdo, rinascere.

Le questioni sollevate da questo libro sono numerose e di assoluto rilievo, ed è un merito di Losurdo aver proposto all'esangue discussione politica-filosofica che caratterizza i nostri tempi temi di tale portata. Va in primis precisato che la categoria di marxismo occidentale ha una connotazione storica e filosofica ben definita e riconosciuta. Due sono i suoi padri fondatori, Lukács con *Storia e coscienza di classe* e Korsch con *Marxismo e filosofia*, ed anzi, si deve proprio a quest'ultimo, nella prefazione dell'edizione del 1930 del suo libro, l'avere inserito tale definizione dentro il pensiero novecentesco, dato che la contrappone a quella di marxismo russo o orientale (si vedano in particolar modo le pp. 22-24 dell'edizione italiana edita da Sugarco, Milano, 1978). Come ha scritto Giorgio Cesarale «mentre il marxismo occidentale rifiuta la teoria della conoscenza come rispecchiamento dell'essente, eleva la totalità, intesa come vivente unità fra coscienza e realtà oggettiva, a principio di ricostruzione dei nessi scientifici esistenti e insiste sulla centralità della prassi del soggetto, il marxismo russo o orientale (la dottrina ufficiale dello Stato sovietico, il "marxismo-leninismo") promuove la teoria del rispecchiamento e separa il campo della teoria da quello della prassi e il piano della coscienza da quello dell'accadere storico, restaurando, di fatto, la prospettiva teorica fondamentale della Seconda Internazionale» (*Filosofia e marxismo tra II e III Internazionale*, pp. 213-214, in *Storia del Marxismo*, Vol. I, Socialdemocrazia, revisionismo, rivoluzione (1848-1945), a cura di Stefano Petrucciani, Carocci, Roma, 2015).

Indipendentemente dai diversi, in qualche modo opposti, percorsi politico-filosofici intrapresi successivamente dal filosofo ungherese e da quello tedesco, i problemi posti non erano affatto astratte teorizzazioni accademiche, ma riguardavano le concrete modalità di interpretazione del reale per meglio trasformarlo. Non è questa la sede per approfondire tali questioni, certo è che il dibattito che ne scaturì, durissimo nei modi, nelle forme e nelle conseguenze, dimostra la sua concretezza. Lo stesso Lenin aveva ben chiaro il nesso teoria-prassi (il suo noto detto "senza teoria rivoluzionaria non vi è movimento rivoluzionario") e la sua attiva partecipazione alle discussioni e agli scontri filosofici ne è l'ulteriore conferma. Se si fosse potuto approfondire e sviluppare, all'interno del processo rivoluzionario, quei nodi problematici, forse le cose avrebbero potuto prendere una strada diversa, sia in Occidente che in Oriente. Ci sembra ingeneroso, allora, "nascondere" queste tematiche, pur con i loro limiti, all'interno di proposte storiche e filosofiche ad esse estranee, inserendo, all'interno della categoria marxismo occidentale, una serie di autori che a rigore nulla hanno a che fare con esso (se non quello di essere nati in Occidente, ma questo non rappresenta certo una categoria teorica) e con i temi sollevati e sviluppati poi

in vari modi nel corso del tempo. L'operaismo e il post-operaismo, lo strutturalismo e il post-strutturalismo, con tutte le loro propaggini che arrivano fino ai nostri giorni, sono correnti che hanno pensato, usato categorie, avuto influenze filosofiche che le collocano in tutt'altro contesto rispetto al marxismo occidentale (e per molti di essi anche rispetto al marxismo tout court), e la stessa Scuola di Francoforte non è certo interamente ascrivibile a quel filone di riflessione. Questo ci permette anche di osservare come la visione utopica-messianica, presente in un certo marxismo in Europa, non era l'unica posizione esistente, e non era una esclusiva Occidentale. Giustamente Losurdo ha ricordato come nello stesso gruppo dirigente bolscevico, formatosi in gran parte nell'esilio europeo, l'idea di palingenesi immediata e totale era fortemente presente, e ciò dimostra come tali visioni fossero il frutto di un "clima" che caratterizzava quegli anni ben al di là dei confini europei. Nemmeno le enormi difficoltà nella pratica di governo dopo la rivoluzione, che pure bruciarono molte illusioni, fecero venire meno del tutto queste idee, a sancire il loro profondo radicamento.

Il richiamo a fare i conti, sobriamente e pragmaticamente, con la realtà, evitando voli pindarici, che è la modalità con la quale Losurdo legge Marx e Lenin, ha certo le sue ragioni, ma va evitato di cadere nel pericolo opposto. Quel che oggi è stato espunto, anche solo a livello ipotetico, è proprio l'idea del cambiamento, della trasformazione. La sconfitta storica subita dalle classi subalterne, ha fatto sì che il sistema capitalistico, nonostante il suo essere ancor più iniquo e violento, sia vissuto come non suscettibile di alcuna, seppur minima, modificazione. Vero è che il marxismo, in tutto l'Occidente, vive ormai in nicchie accademiche, completamente o quasi avulso da ogni sommovimento sociale, dove ancora presenti, e comunque da ogni contesto politico più in generale, ma non si capisce in che modo, data la realtà in cui ci si dibatte, possa essere rivitalizzato dalle peculiari esperienze orientali di orientamento più o meno socialisteggiante (e ci sia consentito nutrire qualche perplessità sull'"eterna" transizione al socialismo della Cina). Il vero problema, allora, è capire perché in Occidente non si è avuta alcuna rivoluzione (qualsiasi sia la "gradualità", più o meno estesa, che si vuol dare a tale concetto, e le forme che storicamente poteva assumere) e come sia possibile riattivare un percorso storico, con tutte le tappe intermedie necessarie, che possa di nuovo metterla all'ordine del giorno. Ma questa è già un'altra storia.

Critica della mente innocua: gruppo e legame sociale in Bion di A. Voltolin (Quaderni di Teoria Critica della Società, Vol.3, Mimesis, Milano 2017)

Emanuele Tarasconi

Abstract: In his book "Critica della mente innocua: gruppo e legame sociale in Bion", psychoanalyst and president of the Critical Psychoanalysis Society, Adriano Voltolin, examines Wilfred Bion's observations about the role of group processes in group dynamics in light of the philosophical tradition of social critical theory. More specifically, Voltolin focuses on three basic assumptions about groups, – dependency, fight-flight and pairing – in order to examine the underlying meaning of several historical and actual facts. According to a certain Bionian line of thought, in every group, two groups are actually present; the work group, and the basic assumption group: when a group adopts any one of these basic assumptions, it interferes with the task the group is attempting to accomplish. Voltolin's analysis shows that, in contemporary times we are presently experiencing the decline of the specialised work group, obscured by tacit underlying assumptions which the unconscious mentality of the group is based on.

Keywords: social critical theory, psychodynamic theory, critical psychoanalysis, group dynamics, group work.

1. La psicologia individuale e la psicologia collettiva

«La sociologia, che tratta del comportamento umano nella società, non può essere altro che psicologia applicata. A rigor di termini vi sono solo due scienze: la psicologia, pura o applicata, e la scienza naturale». Questa è la tesi avanzata nel testo di Sigmund Freud *Introduzione alla psicoanalisi*(1917). Il confine fra le leggi che governano il funzionamento del soggetto collettivo e le dinamiche psichiche dell'individuo, sostiene, non è così netto come appare da un punto di vista descrittivo-fenomenico. Gli strumenti della psicoanalisi consentono da un lato di scartare l'ipotesi che nei comportamenti collettivi sia operativa una pulsione gregaria sovraindividuale indipendente dal funzionamento inconscio individuale, dall'altro permettono di identificare nel meccanismo egoico dell'identificazione la *liaison* fra psicologia individuale e psicologia sociale. Il tema, com'è noto,

Università degli studi di Milano-Bicocca (e.tarasconi@campus.unimib.it)

verrà ripreso e approfondito nel primo paragrafo del testo *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), con il quale Freud apre di fatto un campo nuovo nella ricerca psicoanalitica lasciando in eredità alcuni concetti fondamentali per le scienze umane come quello di psiche di gruppo (*Gruppenpsyche*), di anima delle masse (*Massenseele*) e di formazioni collettive (*Massenbildung*). Questo è l'alveo entro cui si sviluppa la psicoanalisi critica, disciplina che legge da un'angolazione differente quello *junktim*freudiano che lega assieme indissolubilmente la teoria, la ricerca e la pratica, rigettando l'idea che la clinica sia l'unico campo in cui la psicoanalisi può trovare una sua operatività. Essa costituisce invece un osservatorio privilegiato da cui interrogarsi su questioni che vedono il soggetto come precipitato della complessa interazione fra il percorso individuale ed il quadro storico, sociale e culturale.

È proprio questo inscindibile rapporto ad essere al centro del terzo volume dei *Quaderni di Teoria Critica della Società,* intitolato "Critica della mente innocua: gruppo e legame sociale in Bion" ed edito da Mimesis, il quale raccoglie una serie di lezioni tenute da Adriano Voltolin, psicoanalista e Presidente della Società di Psicoanalisi Critica, per il modulo di Psicoanalisi Critica del Corso di Perfezionamento in Teoria Critica della Società organizzato dall'Università degli Studi di Milano-Bicocca. Al centro del discorso di Voltolin c'è la teoria del legame sociale di Wilfred Bion e gli strumenti che essa fornisce per comprendere i comportamenti di gruppo, qui inteso come sistema integrato delle dinamiche dei membri che sinergicamente partecipano alla costruzione di un apparato psichico sovraordinato all'individuale. L'attenzione di Voltolin è rivolta soprattutto ai meccanismi inconsci del gruppo, alle sue dinamiche sotterranee e irrazionali, al suo funzionamento tendenzialmente psicotico (differentemente da Freud, che inscriveva il gruppo nel luogo della nevrosi) e agli Assunti di Base (*Basic Assumptions*) che lo regolano.

2. Gli assunti di base

L'attenzione della psicoanalisi, potremmo dire con Lacan (1966), non è rivolta all'Io, precipitato di una stratificazione di identificazioni che ne saldano il funzionamento inscrivendolo in una *gestalt*armonica e unitaria, ma al soggetto dell'inconscio, il quale emerge proprio a partire dagli inciampi del funzionamento egoico e si presenta come suo ineludibile – quanto inquietante – rovescio. Il comportamento del gruppo, sostiene Voltolin rileggendo il Bion di *Esperienze nei gruppi* (1971), che sia gruppo sociale,

gruppo di lavoro, gruppo specializzato o gruppo terapeutico, è regolato primariamente dall'operatività degli assunti di base: essi si presentano primariamente come estrinsecazione della vita fantasmatica che anima la realtà affettiva del gruppo, meccanismi di difesa atti a preservare i membri del gruppo da angosce primitive di dissoluzione e frammentazione attraverso la costruzione di soluzioni allucinatorie che rigettano la natura problematica della realtà esterna. La parte centrale del testo è dedicata alla differenziazione dei tre assunti di base: la descrizione, lungi dall'essere accademica, tende invece a leggere questi costrutti teorici da prospettive oblique, talvolta partendo da alcuni effetti per ricostruirne l'origine, talvolta partendo da esempi specifici che riguardano la clinica o la storia. Sorprendente risulta essere l'attualità di una riflessione sul *Basic Assumption* di attacco e fuga, nel quale ira ed odio sono l'aggregante dei sentimenti gruppali, con il quale il gruppo interpreta paranoicamente la realtà. Proprio in riferimento a questa attualità, e più precisamente pensando ai flussi migratori in Europa negli ultimi anni, viene approfondita la lettura che la psicoanalista inglese Caroline Garland fa di questo costrutto bioniano, applicandolo alla descrizione del clima emotivo di un gruppo all'entrata di un nuovo membro. Per quanto riguarda l'Assunto di Base di dipendenza, nel quale il gruppo si trova a dipendere ciecamente da un unico leader, l'accento è posto particolarmente sul conseguente rigetto assoluto di qualsiasi proposta da parte di un contro-leader, sulla fedele e cieca obbedienza all'unico leader e sul ruolo dell'identificazione in questa dinamica che trova, nella *Trump era*, il suo principale referente nell'attualità. L'ultimo assunto, quello di accoppiamento, viene definito a partire dall'atmosfera di aspettativa che è effetto e causa di una speranza che avvenga qualcosa di nuovo nel futuro e alla luce della fantasia di accoppiamento da cui derivano nuovi nati, nuove idee, nuovi futuri.

Il metodo di Voltolin vede una continua e feconda oscillazione fra l'individuale, il collettivo e lo storico: la lettura, chiara e puntuale, del testo bioniano consente un'analisi approfondita e comprensiva del comportamento sociale nei suoi punti più enigmatici, e l'analisi – molto ricca – di precisi fatti storici aiutano ad evidenziare quella che è la tesi di fondo della teoria bioniana del collettivo: il gruppo è il prodotto di complesse costruzioni inconsce arcaiche e transindividuali, e i suoi comportamenti apparentemente irrazionali o autodistruttivi possono essere letti, compresi e trattati proprio alla luce di questi assunti. Innumerevoli sono infatti gli esempi che porta Voltolin: nel descrivere i tre Assunti di Base fondamentali (*Attacco e fuga*, *Dipendenza*, *Accoppiamento*), l'autore riesce abilmente a spaziare dall'estremo sforzo economico sopportato dall'Egitto per la realiz-

zazione della piramide di Chefren alla celebre quanto suicidaria carica della brigata di cavalleria leggera inglese a Bataclava durante la guerra di Crimea del 1854, dal conflitto fra le leadership di Stalin e Trockij alle TTIP, le trattative fra UE e USA sulla libertà di esportazione da parte delle grandi multinazionali. Ci sono tuttavia molteplici riferimenti anche alla tradizione della cultura popolare, come nel caso della fiaba di Cappuccetto Rosso, interpretata alla luce dell'esigenza, tipica del gruppo in AdB, di continuare a vivere in una situazione in cui la soluzione che l'Assunto di Base propone non viene confrontata con la reale situazione problematica. Interessante è anche la riflessione sulla sovversione che Bion pone rispetto a Freud per quanto riguarda le masse artificiali: laddove esse, nel freudiano *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, si creano allo scopo di bonificare la portata soverchiante della pulsione, per Bion il gruppo di lavoro, la società, necessita dei gruppi in Assunto di Base proprio per depotenziare le pulsioni di cui sono rappresentanti.

L'inarginabile opposizione fra gruppo in Assunto di Base e gruppo di lavoro, laddove quest'ultimo è mosso – a differenza del primo – dalla razionalità e non dall'*affekt*, nasconde invero una necessaria interdipendenza: perché si possa costruire un gruppo mosso dalla razionalità, infatti, è necessaria la presenza di un Assunto di Base che, però, deve rimanere attivo solo a livello fantasmatico e non reale. In questo senso Bion, scrive Voltolin, può approfondire il ruolo che hanno le masse artificiali freudiane, la chiesa e l'esercito: essi sono infatti gruppi funzionali al gruppo di lavoro, in quanto finalizzate a contenere le spinte irrazionali degli Assunti di Base.

3. L'*Urvater* e la dissoluzione del gruppo specializzato

L'importanza di questo testo, tuttavia, non si esaurisce in un'introduzione chiara e accessibile ad una teoria complessa come quella bioniana dei gruppi, ma si estende ad interrogarsi implicitamente sul ruolo che ha avuto e che ha tutt'ora la psicoanalisi nella comprensione delle dinamiche collettive e della trasformazione della natura dei legami sociali nella storia recente. Sono sempre maggiori i segnali che nella contemporaneità stiamo assistendo ad una trasformazione inedita della psicologia delle masse. Freud, nel *Disagio della Civiltà* (1929), identifica nell'uomo un masochismo morale, una continua rinuncia pulsionale necessaria all'identificazione con un'autorità paterna. Questa identificazione è necessaria alla formazione e all'operatività delle tre grandi formazioni collettive che descriverà in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*: l'aristocrazia, la chiesa e l'esercito. Lo

stesso Bion esaminerà queste tre formazioni come gruppi specializzati, la cui funzione è quella di dislocare antiche angosce edipiche dei membri del gruppo tramite l'identificazione con un leader potente e non soggetto alla castrazione. Nella contemporaneità, al contrario, stiamo assistendo ad una progressiva liquefazione del collettivo, che oggi appare disidentificato, atomizzato. Il volto del padrone della massa-fascio freudiana, compatta e granitica, ha lasciato il posto ad una evaporazione dell'autorità simbolica. Il discorso del capitalista, inscrivendo il proprio sistema valoriale sul versante sadiano più che su quello kantiano del Super Io, promuove l'idea di un potere senza volto e senza ideale, la potenza del godimento continuo al posto della rassicurante identificazione con il leader. L'ultima sezione del testo di Voltolin, non a caso intitolata *La dissoluzione del gruppo specializzato*, rileva proprio quest'ordine di fenomeni, cercando di ricostruire le congiunture sociali, culturali, storiche a fondamento di questa trasformazione. Questa rilevazione non ha ricadute solo in termini collettivi o gruppali ma inscindibilmente intacca significativamente il soggetto anche sul piano clinico: in una situazione privata delle diversificazioni gruppali, già condannata da Pasolini (1974) come indifferenziata appartenenza ad un paese «sporco, disonesto, idiota, ignorante e consumistico», il gruppo di lavoro è più facilmente incline ad agire i propri Assunti di Base nel reale e il Super Io tende ad irrigidirsi. In questo caso la sintomaticità del singolo è direttamente proporzionale alla forza del suo grado di identificazione con la mentalità di gruppo. All'evaporazione della funzione del gruppo specializzato segue necessariamente un uniformarsi indefinito alle nuove agenzie di formazione: la televisione e, soprattutto nell'immediata contemporaneità, internet. C'è in questo senso posto, nella riflessione di Voltolin, anche per uno spunto educativo di notevole importanza: la rete riflette un'imago parentale idealizzata sempre disponibile a soddisfare la pulsione epistemofilica del soggetto, ma dentro la rete, il gruppo appare come un aggregato di fratelli dominato da sentimenti di invidia e di gelosia.

Al contempo, il fenomeno dei *social media* ci illumina su uno dei principali cardini teorici del pensiero di Bion: l'uomo è sempre in gruppo, anche quando è solo. All'indebolimento generale del legame reale, favorito dall'atomizzazione del gruppo specializzato, segue un incremento della valenza nel legame con quel gruppo fortemente in AdB di dipendenza imposto dalla rete. Paradossalmente, più il gruppo specializzato si indebolisce nel reale, più si rafforza la mentalità di gruppo nel virtuale. Il testo di Voltolin, oltre a mettere in evidenza questo fenomeno, riesce a fornire gli strumenti per comprenderlo ad un livello più alto rispetto al classico modello teorico che lo legge alla luce dell'abusato modello antropologico

del declino della funzione paterna. L'*urvater*, il padre dell'orda, il padre simbolico, è morto ed è questa morte ad avviare il processo storico: quello a cui stiamo assistendo, sembra dire Voltolin, non è tanto una degradazione della legge ma, con il declino del gruppo specializzato, ciò che si osserva è una sorta di riorganizzazione del discorso collettivo e, insieme, di quello individuale.

Questa è la sfida del XXI secolo per la psicoanalisi. In un periodo storico in cui sempre più gli psicoanalisti rimangono trincerati nei loro studi e concentrati sulla clinica come unico luogo di applicazione della loro pratica (come se esistesse una clinica dell'individuo che prescinda dall'analisi del collettivo), la psicoanalisi è chiamata ad indagare criticamente la natura dei legami sociali, la sua trasformazione nella contemporaneità e nei suoi rapporti con le altre discipline. Questa trasformazione esige una nuova psicologia delle masse, che tenga conto della diversa articolazione che ha assunto il disagio della civiltà nell'attualità e di un'analisi specifica delle pratiche istituzionali che s'impegnano a fronteggiare questi cambiamenti, l'analisi dei quali risulta imprescindibile anche al fine di giungere ad una più esatta concezione del disagio contemporaneo.

Bibliografia

Bion, W. (2009), *Apprendere dall'esperienza*, Roma: Armando.

Bion, W. (2012), *Trasformazioni*, Roma: Armando.

Bion, W. (2013), *Esperienze nei gruppi*, Roma: Armando.

Freud. S. (2000), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, «Opere», Vol.9: L'Io e l'Es e altri scritti 1917-1923, Torino: Bollati Boringhieri.

Freud, S. (2000), *Il disagio della civiltà*, «Opere», Vol.10: Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti: 1924-1929, Torino: Bollati Boringhieri.

Freud, S. (2003), *Introduzione alla psicoanalisi*, «Opere», Vol. 11: L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti 1930-1938, Torino: Bollati Boringhieri.

Lacan, J. (1974), *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, «Scritti», vol. I, Torino: Einaudi.

Pasolini, P.P (1974), *Che cos'è questo Golpe?*, Corriere Della Sera, 14/11.

Voltolin, A. (2017), C*ritica della Mente innocua: gruppo e legame sociale in Bion*, «Quaderni di Teoria Critica della Società», 3, Milano: Mimesis.