

## 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 comparando 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-elèntica 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. Lepad), 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'amicizia 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 numero 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 *philia*, 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. Braccacci sull'amicizia in Epicuro – ove in effetti la *philia* 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 roverso, 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 principi 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