

POLIS

Antropologia filosofica
e teoria politica

collana diretta da

Adriana Cavarero

Marco Geuna

Pier Paolo Portinaro

1. Lorenzo Bernini (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, 2011, pp. 208.
2. Olivia Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità: per una critica politica della violenza*, 2012, pp. 218.
3. Annalisa Ceron, *Le amicizie degli Antichi e dei Moderni*, prefazione di Emanuela Scribano, 2020, pp. 424.
4. Mattia di Pierro, *L'esperienza del mondo: Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, 2020, pp. 296.

Annalisa Ceron

Le amicizie degli Antichi e dei Moderni

prefazione di
Emanuela Scribano

anteprima
visualizza la scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Questo volume è stato pubblicato con il contributo
del Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca (MIUR),
Progetto PRIN N. 2015E47X3P*

© Copyright 2020
Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
Messaggerie Libri SPA
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione
PDE PROMOZIONE SRL
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675831-6

*Ai miei maschi,
loro sanno perché...*

INDICE

| | |
|---|----|
| Prefazione di Emanuela Scribano | 11 |
| Introduzione | 17 |
| 1. Un tema ritrovato, o quasi: i <i>friendship studies</i> che guardano al passato | 17 |
| 2. Tra Rawls e Derrida: la resurrezione dell'amicizia politica nei <i>friendship studies</i> che guardano al presente | 29 |
| 3. Quando e perché muore l'amicizia politica? | 40 |
| 4. Amicizie politiche, antiche e moderne | 49 |

Parte I

LE AMICIZIE DEGLI ANTICHI

Capitolo I

| | |
|--|-----|
| <i>L'amicizia tiene unite le città: l'ottavo e il nono libro dell'Etica Nicomachea di Aristotele</i> | 59 |
| 1. Un'indagine etico-politica che «salva i fenomeni» | 59 |
| 2. <i>Philia, eros</i> , amicizia: lo spettro semantico della riflessione aristotelica | 68 |
| 3. La tripartizione aristotelica dell'amicizia e la <i>philia politike</i> | 77 |
| 4. Oltre la tripartizione: la funzione politica dell'amicizia | 86 |
| 5. Amicizia e giustizia <i>via</i> eguaglianza: l' <i>Etica Nicomachea</i> e l' <i>Antigone</i> | 90 |
| 6. Amicizia e giustizia <i>via</i> comunità: l' <i>Etica Nicomachea</i> tra la <i>Repubblica</i> e le <i>Leggi</i> | 100 |

Capitolo II

| | |
|--|-----|
| <i>L'amicizia tra gli uomini di governo: il De amicitia di Cicerone</i> | 113 |
| 1. La natura filosofico-politica della riflessione ciceroniana | 113 |
| 2. Tra ideale e reale: <i>amicitia, necessitudines</i> , clientele e fazioni | 119 |
| 3. Dalla <i>philia</i> alla <i>vera</i> e <i>perfecta amicitia</i> | 130 |
| 4. La <i>lex amicitiae</i> e le sue violazioni: la funzione politica della <i>vera et perfecta amicitia</i> | 141 |
| 5. <i>Amicitia</i> e discordia: una postilla storiografica | 148 |

Capitolo III

Il vero amico come parresiasta:

| | |
|---|-----|
| <i>il</i> Come distinguere l'adulatore dall'amico <i>di Plutarco</i> | 153 |
| 1. Un'opera di etica pratica | 153 |
| 2. Auto-adulazione e conoscenza di sé: le coordinate filosofiche dell'analisi plutarca | 159 |
| 3. La <i>parrhesia</i> come fondamento della vera amicizia | 166 |
| 4. Una forma di <i>parrhesia</i> «autocratica» di tipo platonico: la funzione politica del vero amico | 176 |

Parte II

NEL SEGNO DI CICERONE E PLUTARCO: ALCUNE AMICIZIE DEI MODERNI

Capitolo IV

L'amico come alleato pro tempore e potenziale nemico:

| | |
|---|-----|
| <i>il</i> Principe <i>di Machiavelli</i> | 187 |
| 1. Guardare indietro per guardare avanti: una breve premessa storiografica | 187 |
| 2. Il <i>Principe</i> come specchio infranto | 189 |
| 3. Le funzioni politiche dell'amicizia nel <i>De principe</i> di Platina | 198 |
| 4. Il linguaggio dell'amicizia nel <i>Principe</i> : alleati, nemici, adulatori e parresiasti | 203 |
| 5. Alcune considerazioni sull'origine della concezione machiavelliana dell'amicizia | 214 |

Capitolo V

Le amicizie negli Essais di Montaigne

| | |
|---|-----|
| | 221 |
| 1. Contenuto e forma degli <i>Essais</i> : considerazioni preliminari | 221 |
| 2. La straordinaria forma di amicizia descritta nel <i>De l'amitié</i> : Montaigne e Cicerone | 232 |
| 3. Oltre il <i>De l'amitié</i> | 245 |
| 4. L'amico del principe nel <i>De l'expérience</i> : Montaigne, Plutarco e Machiavelli | 251 |
| 5. La parte e il tutto: alcune precisazioni sulle amicizie di Montaigne | 254 |

Capitolo VI

L'amico come consigliere privato e politico: gli Essays di Bacone

| | |
|--|-----|
| | 257 |
| 1. Un'intricata raccolta di consigli morali e politici: note sugli <i>Essays</i> di Bacone | 257 |
| 2. I frutti terapeutici dell'amicizia: l'amico come consigliere privato | 266 |
| 3. L'amico come consigliere politico: i <i>participes curarum</i> | 273 |
| 4. Dagli <i>Essais</i> agli <i>Essays</i> : alcune osservazioni sulle amicizie ordinarie di Bacone | 282 |
| 5. A scanso di equivoci: un'appendice charroniana | 284 |

Parte III

OLTRE ARISTOTELE: ALTRE AMICIZIE DEI MODERNI

Capitolo VII

| | |
|--|-----|
| <i>La marginalizzazione hobbesiana dell'amicizia in quanto relazione politica</i> | 295 |
| 1. Perché Hobbes? | 295 |
| 2. Per amor di sé e non dei soci: Hobbes, Aristotele e l'amicizia nel <i>De cive</i> | 299 |
| 3. Dagli <i>Elements</i> al <i>Leviathan</i> : avere amici è potere | 317 |
| 4. Una nuova concezione dell'amicizia: le amicizie impossibili e quelle pericolose | 324 |
| 5. Sulla pericolosità dell'amicizia: i limiti della spersonalizzazione hobbesiana del potere | 331 |
| 6. Note a margine sui consiglieri del sovrano e gli amici del principe | 341 |
| 7. Alcune considerazioni sulla novità della concezione hobbesiana dell'amicizia | 344 |

Capitolo VIII

| | |
|---|-----|
| <i>Un'amicizia non aristotelica come modello e fondamento dei legami sociali: la Nouvelle Héloïse di Rousseau</i> | 347 |
| 1. Perché Rousseau? | 347 |
| 2. Julie come moderna Antigone: la ricerca dell'autenticità e le aporie della comunità di Clarens | 352 |
| 3. Le zone d'ombra di una comunità trasparente: Rousseau, Montaigne e la volontà generale «nell'abito della domenica» | 357 |
| 4. Claire ama Julie: la semantica non aristotelica dell'amicizia fusionale di Rousseau | 369 |
| 5. Claire <i>vs</i> Julie: l'ambiguità e l'ambivalenza dell'amicizia rousseauiana | 384 |
| 6. Alcune note sulla funzione politica dell'amicizia nella <i>Nouvelle Héloïse</i> | 392 |

| | |
|-------------|-----|
| Conclusioni | 395 |
|-------------|-----|

- | | |
|--|-----|
| 1. Dall'amicizia politica alle amicizie politiche | 395 |
| 2. Amicizie politiche che muoiono e amicizie politiche che rinascono | 404 |

| | |
|----------------|-----|
| Ringraziamenti | 408 |
|----------------|-----|

| | |
|-----------------|-----|
| Indice dei nomi | 409 |
|-----------------|-----|

PREFAZIONE

Il volume di Annalisa Ceron *Le amicizie degli Antichi e dei Moderni* prosegue idealmente una ricerca che aveva visto nascere, nel 2011, il libro *L'amicizia civile e gli amici del principe: lo spazio politico dell'amicizia nel pensiero del Quattrocento*. Di quello studio, il presente porta le tracce nella conoscenza approfondita degli *specula principum* che hanno arricchito la letteratura di ispirazione civile del Rinascimento italiano, e ne prosegue l'indagine nel cuore della piena modernità, spingendosi fino a illuminare e discutere proposte e prospettive contemporanee. Proprio l'attenzione dedicata alle teorie moderne dell'amicizia è la prima caratteristica che distingue questa ampia ricerca tra i *friendship studies*, di cui si assiste in tempi recenti a un rigoglioso fiorire. Ma non è questo l'unico aspetto degno di nota nel nuovo lavoro di Annalisa Ceron. L'attenzione alle teorie dell'amicizia dei moderni è infatti condotta sulla falsariga di un confronto con le teorie degli antichi, dal quale emerge tutta la complessità della riflessione su questo aspetto delle relazioni umane.

Se l'amicizia degli antichi e quella dei moderni mostrano di avere ognuna un denominatore comune – l'amicizia politica negli antichi; l'amicizia affettiva nei moderni – le pagine che seguono evitano con grande attenzione il rischio di semplificazione sempre in agguato nell'uso di queste categorizzazioni. Prima di tutto, gli antichi e i moderni si trovano ad avere in comune l'irriducibilità dell'amicizia a una nozione univoca. In tutti gli autori presi in esame l'amicizia si dice in molti modi. Dimensioni che sembrerebbero perdute nel passaggio dall'età classica alla modernità si ripresentano cariche delle modifiche subite nei secoli, mentre l'antichità si trova a sua volta percorsa da suggestioni che troveranno pieno sviluppo nella riflessione dei moderni. Tuttavia, Annalisa Ceron non si sottrae al compito di individuare la caratteristica di fondo che domina la riflessione dell'antichità, e questa è certamente la dimensione civile e politica dell'amicizia. Questa caratteristica, a sua volta, è ben lungi dal produrre teorie omogenee. Il legame dell'amicizia con la giustizia in Aristotele appare irriducibile a quello teorizzato da

Platone. Anche Cicerone attribuisce all'amicizia significati politici, ma la limitazione dell'ambito politico all'aristocrazia impedisce che l'amicizia politica sia legata alla giustizia o assimilata alla concordia secondo le modalità pensate da Aristotele. Plutarco, infine, assume la *parrhesia* come fondamento della vera amicizia ed è attratto dalla dimensione intima dell'amicizia.

Avendo disegnato con grande finezza le molteplici sfaccettature attraverso le quali la dimensione politica è considerata nell'antichità, l'amicizia dei moderni è analizzata anche ricercando la permanenza della dimensione politica in autori nei quali questa è stata profondamente ripensata o esorcizzata. È il caso di Machiavelli che, pur continuando a contemplare questo tipo di legami, ne rivela tutta l'instabilità e il continuo rischio di trasformarsi in inimicizia quando si sviluppano tra il principe e i suoi consiglieri. L'amicizia del principe con il popolo, poi, è cementata nella paura reciproca e non dalla benevolenza.

Il caso più impressionante di riconsiderazione del ruolo dell'amicizia nella vita associata, nel quadro della riflessione dei moderni, è forse quello rappresentato dalla riflessione di Hobbes. L'amicizia viene del tutto sradicata dai fondamenti della politica: gli amici del principe sono visti come il terreno di coltura di rapporti di corruzione, e questa considerazione si aggiunge ad altre, tutte volte a preferire la monarchia ad altre forme di governo. Nella monarchia, infatti, gli amici sono solo quelli di cui è capace un individuo, mentre in altre forme di governo gli amici, e quindi le occasioni di corruzione e di clientele, si moltiplicano per ogni individuo partecipe della sovranità. Non potendoli eliminare del tutto, Hobbes pensa che meno amici ci sono attorno al sovrano meglio è. L'amicizia è diventata un male inevitabile che si può solo cercare di contenere. Hobbes viene letto da Annalisa Ceron attraverso un progetto originariamente antiaristotelico, del quale fa parte anche lo svuotamento di senso della teoria dell'amicizia svolta nell'*Etica Nicomachea*, dove questa era pensata come legame sociale, morale e fondamento naturale di quello politico. Grazie a un ribaltamento radicale, in Hobbes lo Stato diventa condizione dell'amicizia invece di esserne la conseguenza, cosicché l'amicizia si vede assorbita nella dimensione artificiale della vita associata.

La svolta più profonda della modernità nella riflessione sull'amicizia, quella tradizionalmente sottolineata nei *friendship studies*, è anche per Annalisa Ceron opera di Montaigne, con lo spostarsi della lente di ingrandimento dal valore civile e politico dell'amicizia a quello intimo, privato e fusionale del legame tra due persone. A differenza dell'amicizia affettiva messa in scena da Cicerone, quella di Montaigne non implica obblighi o favori e l'amico non svolge la funzione di guida o di consigliere morale. L'amicizia unica e irripetibile di cui parla

Montaigne non è insomma l'amicizia perfetta degli antichi, fondata filosoficamente e impregnata di significati morali. Montaigne infatti non si limita a separare l'amicizia dalla cittadinanza ma la allontana anche dalla prospettiva etica, trasportandola interamente sul piano affettivo. L'amicizia si esprime ora nella semantica dell'amore abbandonando la semantica della virtù. Ma anche in questo caso, Annalisa Ceron complica il quadro, mostrando come le indagini che si sono concentrate sul saggio *De l'amitié* per individuare la svolta moderna dell'amicizia siano state parziali, dal momento che Montaigne affianca all'indagine dell'amicizia unica e irripetibile tra due persone che si fondono in un solo individuo, quella dell'amicizia «normale», che pur continua a svolgere un ruolo nella vita pubblica. Annalisa Ceron ci fa così scoprire un insospettato Montaigne consigliere del principe e attento alla lezione di Machiavelli, con una illuminante analisi dei saggi *De l'expérience* e *De l'inegalité*. Del resto, la persistenza della problematica dell'amicizia politica in epoca moderna è attestata dagli *Essays* di Bacone. Questi vengono letti anche alla luce degli *specula principum* rinascimentali. Tuttavia i tempi sono cambiati. Lo spazio del consiglio al principe, non è più solo uno spazio politico e porta già i segni di una dimensione intima e personale.

Il riconoscimento della svolta epocale che ha trasformato l'amicizia degli antichi, intrisa di virtù e di morale, premessa o conseguenza della giustizia, nel rapporto intimo nel quale l'amico non è più un altro sé, ma una parte del proprio sé consente di leggere i caratteri nuovi del ritorno alla dimensione politica dell'amicizia in Rousseau. La dimensione civile della vita nella colonia di Clarens descritta nella *Nouvelle Héloïse* è passata attraverso il vaglio dell'amicizia affettiva di Montaigne e si è spogliata dell'aspetto istituzionale degli amici-consiglieri del principe perché ha assunto nel proprio ambito la possibilità di una unione dei membri della società modellata su quel rapporto amicale. Se in Montaigne il tema dell'amicizia politica si poteva rintracciare *a lato* della debordante presenza dell'amicizia fusionale, la novità della ripresa di questa problematica in Rousseau sta nell'aver ripensato gli aspetti sociali e politici dell'amicizia attraverso l'ottica dell'amicizia montaignana. La comunità di Clarens dovrebbe assorbire e rispecchiare il rapporto che unisce Claire e Julie, aspirando a ricreare nel gruppo umano la stessa intima fusione che le due amiche sperimentano nel loro rapporto.

Di questa rinnovata proposta dell'amicizia politica Annalisa Ceron analizza le implicazioni, ma mostra anche le aporie e le difficoltà, a partire dal rischio di dissidio che un'assimilazione dell'altro al proprio sé può implicare, dal momento che più difficilmente questo tipo di rapporto tollera il dissenso e forse anche solo la differenza, inevitabilmente

in tensione con la relazione tra due individui che aspirano a diventare una sola cosa. Le pagine che Annalisa Ceron dedica alla morte di Julie si segnalano per l'acuta lettura che vede nella conclusione del romanzo l'implosione del legame fusionale tra le due amiche. Il rifiuto di Claire di acconsentire alla volontà di completa assimilazione da parte di Julie rivela il germe di dissoluzione che si annida in questo rapporto e, nello stesso tempo, la difficoltà dell'amicizia fusionale di divenire modello di legame sociale per la comunità di Clarens. Di qui la sollecitazione che Annalisa Ceron rivolge a quei teorici contemporanei, che vedono nell'amicizia dei moderni una possibile chiave di ripensamento del legame civile, a far tesoro della lezione della *Nouvelle Héloïse* e in generale della storia del pensiero moderno, per evitare troppo facili adesioni a modelli le cui difficoltà interne sono state individuate nel momento stesso in cui sono stati elaborati.

* * *

La lettura del denso saggio di Annalisa Ceron sollecita molte domande e innesca molteplici riflessioni. La svolta imposta da Montaigne al tema dell'amicizia spiega la focalizzazione sull'aspetto intimo e affettivo di questo rapporto, e tuttavia, dopo Montaigne, non solo l'aspetto politico dell'amicizia ma anche quello emotivo sembrano scolorarsi come tema di riflessione nei grandi filosofi, per trasferirsi nella letteratura, magari di carattere filosofico, come quella del Settecento, soprattutto britannico. Questo legame non ha spazio se non negativo nella filosofia di Hobbes, ma nemmeno Cartesio o Spinoza dedicano all'amicizia una riflessione tematica. Forse Cartesio ha sperimentato un legame del tipo di quello che ha legato Montaigne a La Boétie nel suo legame con Guy de Balzac, e certamente Spinoza ha passato la sua vita all'interno di una cerchia ristretta di amici. Ma l'amicizia spinoziana ha la forma antica della comunità dei migliori, come si vede dalla lettera scritta a Blyenberg il 5 gennaio 1665, prima che quest'ultimo lo deludesse profondamente: «Per quanto mi riguarda, nessuna delle cose che non sono in mio potere mi è tanto cara quanto stringere amicizia con uomini sinceramente amanti della verità, perché credo che nulla al mondo noi possiamo più sicuramente amare che uomini di tal fatta, essendo altrettanto impossibile che la loro amicizia si sciolga, fondata com'è sull'amore che ognuno di essi porta alla conoscenza del vero, quanto è impossibile che non si abbracci la verità stessa una volta che si è percepita». Quello che unisce Spinoza agli amici è qualcosa che li trascende, e che annulla la differenza tra di loro, ovvero la verità. Che differenza da Montaigne che alla domanda sulle ragioni del suo affetto per La Boétie poteva solo rispondere «perché lui è lui e io sono io». Rivive semmai, in Spinoza, l'amicizia filosofica perfetta di ciceroniana

memoria. Ma non lontano da questa esperienza è un filosofo come Cartesio, di cui è notissima l'apologia dell'isolamento, e che apre la *Recherche de la vérité* con un invito anch'esso di sapore classico alle «conversazioni oneste, nelle quali ognuno svela con semplicità ai suoi amici quel che v'ha di meglio nel suo pensiero».

Perché la svolta epocale imposta da Montaigne al tema dell'amicizia dal piano civile a quello privato viene lasciata cadere dai suoi immediati successori? Una risposta possibile è nelle vie alternative che nel mondo moderno ha preso un tema che pure è al centro della riflessione di Montaigne sull'amicizia. È Montaigne, infatti, a indicare nell'amicizia fusionale l'unica esperienza che riunisce in un unico «io» il mosaico di «io» sempre incomponibili nel corso della vita. L'amicizia è esaltata in Montaigne come unica esperienza della propria identità personale. Il legame tra amicizia e identità personale ha sempre percorso la riflessione sull'amicizia. Nel mondo antico e soprattutto in Aristotele l'amico è un altro sé, e non è un caso che questo punto sia molto sottolineato e presente in un autore che si è vigorosamente ribellato a Platone a proposito di tutti i progetti di dissoluzione dell'identità del soggetto, risultato inevitabile dell'annacquamento nella comunità dei sentimenti legati alla proiezione del sé: i figli, la proprietà. Ma, appunto, Aristotele non ha mai pensato che l'amicizia costruisse un io destinato a non ritrovarsi mai altrimenti, come accade in Montaigne.

Il tema dell'identità personale, che è al centro della novità che Montaigne immette nella riflessione sull'amicizia, viene dirottato verso altri lidi nei grandi filosofi del XVII secolo. La teoria più nota in proposito, certo, è quella di Cartesio, per eccellenza il filosofo che ha creduto a un accesso privilegiato al proprio *ego*. Se c'è un senso per un «io» indipendente non solo dall'esistenza del mondo esterno, ma anche dall'esistenza di altri uomini, questo è quello che pervade l'*ego* cartesiano. Ma anche un cultore della comunità filosofica di amici come Spinoza ha cercato altrove quel che permette di riconoscere il proprio io. Se si è filosofi, ovvero uomini della ragione, l'identità del proprio io sarà trovata, come in Cartesio, nell'autocoscienza. Ma allora si sarà soli con se stessi e l'altro sarà ricercato in seguito, come rafforzamento di una identità già conquistata nell'esercizio della ragione. Se invece si è uomini dell'apparenza, dell'immaginazione, l'identità sarà ricercata attraverso le modalità individuate da Hobbes, ovvero nel riflesso di noi stessi restituito dallo specchio deformante della stima degli altri e dal loro riconoscimento.

L'io dell'immaginazione descritto da Spinoza, svuotato del rapporto con la verità, dipende interamente da quel che pensano gli altri e coincide con quello descritto da Hobbes, il cui valore, come quello di ogni merce, è stabilito dal compratore, ovvero dal mercato dei giudizi

degli osservatori. Poiché l'uomo assicura la propria identità e il proprio valore solo attraverso il riconoscimento degli altri, l'uomo è disposto a combattere e morire per la stima altrui, spinto da quella passione che Hobbes, e poi Spinoza, chiamano «gloria». Peraltro, la dipendenza dalla stima altrui non implica affatto un interesse per l'altro, che mai torna ad essere l'altro se stesso di Aristotele. Il soggetto è interessato solo a quel che l'altro pensa di lui in un corto circuito di rispecchiamenti nel quale ogni verità di sé e dell'altro è preclusa.

Tuttavia, la necessità di affermare il proprio sé attraverso la stima altrui rivela un nuovo e profondo legame con gli altri, dei quali, per altre ragioni che non sia la naturale socievolezza aristotelica, si scopre di avere un fondamentale bisogno. Infatti, dopo Hobbes, lo spostamento della ricerca di identità dall'autoconsapevolezza cartesiana al rispecchiamento nella stima altrui troverà interpreti capaci di scoprire le virtù socializzanti della gloria diventata piuttosto «onore» o «orgoglio» o «amor proprio», come la chiamerà Rousseau. Il ruolo divisivo, conflittuale e aggressivo della gloria hobbesiana sarà sostituito dal suo ruolo civilizzatore. Ma la ricerca dell'identità personale sarà ormai spostata sull'apparenza, ovvero sul giudizio degli altri. Al punto che Hume dichiarerà insolubile la questione dell'identità personale sul piano dell'autocoscienza, ma l'assumerà come un dato non problematico, esperibile sempre nella passione dell'orgoglio.

L'amicizia, elevata a indicatore unico del proprio «sé» in Montaigne, è stata rapidamente spodestata da questo ruolo, e questo può spiegare in parte il suo rimanere sottotraccia nei grandi filosofi che lo hanno seguito. In questo senso, mi pare che il libro di Annalisa Ceron attribuisca a Hobbes un ruolo di vero spartiacque all'interno del pensiero moderno. In Hobbes l'amicizia subisce un duplice spodestamento: sia dalla politica sia dall'unione con l'altro nella ricerca e costruzione del proprio io. E bene fa Annalisa Ceron a trovare traccia dell'esecrato *amour propre* anche nella relazione amorosa tra Claire e Julie che ci aspetteremmo priva di questo germe di conflitto. Così come non si può non consentire con Annalisa Ceron nella sua interpretazione della morte di Julie come morte della comunità di Clarens, perché momento culminante e implosione dell'amicizia fusionale che assume gli aspetti inquietanti di un tentativo di plagio. Claire, sottraendosi al tentativo di Julie di proiettare su di lei la sua stessa vita scopre che può essere se stessa solo ritraendosi dalla volontà di Julie, invece di fondersi con lei, come forse avrebbe auspicato Montaigne.

INTRODUZIONE

1. Un tema ritrovato, o quasi: i *friendship studies* che guardano al passato

L'amicizia non può più essere considerata un tema chiave della filosofia antica da sottrarre all'oblio in cui è caduto nel corso dei secoli, come suggeriva la monografia pubblicata da Jean-Claude Fraisse nel 1974¹. Dagli inizi degli anni Ottanta del Novecento in poi, infatti, il numero delle indagini destinate a questo argomento è cresciuto in modo impressionante, portando alla delineazione di un vasto ed eterogeneo campo di ricerca, quello dei *friendship studies*, a cui è stata recentemente dedicata anche la rivista *Amity*². A occuparsi dell'amicizia oggi sono prevalentemente studiosi anglofoni, che s'interrogano sul significato, la funzione e il valore che sono stati attribuiti a questa relazione nel mondo occidentale³. Ma il dibattito è giunto anche in Italia, come dimostrano, oltre ai volumi che saranno presi in considerazione in seguito, gli atti dei convegni dedicati al tema⁴. Come si cercherà di mostrare offrendo una rassegna bibliografica dei principali

¹ J.-C. Fraisse, *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Vrin, Paris 1974.

² Dal 2013 la rivista «Amity: The Journal of Friendship Studies» viene pubblicata online dall'Università di Leeds (<http://amityjournal.leeds.ac.uk/>) sotto la direzione di Preston King, Heather Devere e Graham Smith.

³ Non è stata seguita da altri studiosi la strada tracciata da O. Leaman, *Friendship: East and West*, Curzon, Richmond 1996, in cui si compara l'analisi della concezione occidentale dell'amicizia elaborata da filosofi quali Aristotele, al-Ghazali, Tommaso d'Aquino e Maimonide con l'esame dei significati e dei ruoli attribuiti all'amicizia nel pensiero confuciano, indiano, e giapponese. All'idea confuciana dell'amicizia è dedicato anche uno dei saggi raccolti in L.S. Rouser (ed. by), *The Changing Face of Friendship*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1994.

⁴ Per quel che riguarda gli atti di convegni, bisogna distinguere tra quelli che hanno carattere scientifico, tra cui merita particolare attenzione Aa.Vv., *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*, Accademia di studi italo-tedeschi, Merano 1995, e quelli che hanno intenti divulgativi, tra cui si possono ricordare A. Acerbi e M. D'Avenia (a cura di), *Philia: riflessioni sull'amicizia*, Edusc, Roma 2007 e M. D'Avenia e C. Vigna (a cura di), *La necessità dell'amicizia*, Armando, Roma 2009.

studi sull'amicizia degli ultimi trent'anni, a essere indagata non è solo l'amicizia degli Antichi, ma soprattutto quella dei Medievali e in minor parte anche quella dei Moderni. Inoltre, un considerevole numero di studi non riguarda il passato, ma il presente.

Dopo Fraisse, sono stati davvero molti gli studiosi che si sono occupati dell'amicizia degli Antichi⁵. Buona parte di essi si concentra sui due libri dell'*Etica Nicomachea* in cui Aristotele sottolinea la valenza politica, oltre che la dimensione morale, dell'amicizia⁶, ma il *focus* delle ricerche si è notevolmente allargato. Ne sono prova, oltre agli studi sulla *philia* nelle tragedie greche⁷, le monografie dedicate alle teorie dell'amicizia preplatoniche, stoiche e neo-platoniche⁸. Molto è stato fatto per avere un quadro più completo delle concezioni dell'amicizia elaborate durante l'età antica, ma molto resta ancora da fare. Bisogna, infatti, considerare che i saggi raccolti da Emidio Spinelli in *Amicizia e concordia: etica, fisica, politica in età preplatonica* si concentrano "solo" sulla concezione dell'amicizia di Omero, Empedocle, Antifonte e Democrito. Inoltre, in *La théorie stoïcienne de l'amitié*, Anne Banateanu offre un'interpretazione, piuttosto che una ricostruzione, dell'idea stoica dell'amicizia e riduce al minimo, com'è stato notato⁹, le differenze esistenti tra lo stoicismo greco, romano e cristiano. Questi volumi sollecitano, quindi, ulteriori analisi che consentiranno di avere un quadro ancora più accurato.

Sebbene abbondino i saggi e gli articoli sulla concezione dell'amicizia che prende forma nel *Liside* e nel *Simposio*, non è ancora stata pubblicata una monografia interamente dedicata alla concezione platonica della *philia*¹⁰. Si deve altresì considerare che mentre esistono

⁵ Per rendersene conto si può vedere la bibliografia di H. Devere posta alla fine di P. King e H. Devere (ed. by), *The Challenge to Friendship in Modernity*, Class, London 2000, pp. 149-187.

⁶ Oltre a S. Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, SUNY, Albany 1995, si vedano almeno: L.S. Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge University Press, Cambridge 2003 e il più recente S. Stern-Gillet e G.M. Gurtler (ed. by), *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, SUNY, Albany 2014.

⁷ Oltre a M.W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies: a Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, si veda E. Belfiore, *Murder among Friends: Violation of philia in Greek Tragedies*, Oxford University Press, Oxford 2000, che si concentra soprattutto sulle tragedie di Euripide, ma prende attentamente in considerazione anche le *Supplici* di Eschilo e il *Filottete* di Sofocle.

⁸ Si vedano, rispettivamente, E. Spinelli (a cura di), *Amicizia e concordia: etica, fisica, politica in età preplatonica*, Euroma, Roma 2006; A. Banateanu, *La théorie stoïcienne de l'amitié*, Éditions universitaires-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 2001 e M. Schramm, *Freundschaft im Neuplatonismus. Politisches Denken und Sozialphilosophie von Plotin bis Kaiser Julian*, De Gruyter, Berlin 2013.

⁹ Si veda la recensione di A. Stevens al volume della Banateanu in «L'antiquité classique», LXXII (2003), n. 1, pp. 458-460.

¹⁰ Non fa eccezione M.P. Nichols, *Socrates on Friendship and Community*, Cambridge University Press, Cambridge 2009 perché esamina il *Liside*, il *Simposio* e il *Fedro* per trovare

monografie dedicate all'idea di amicizia che prende forma nei *carmina* di Orazio e nelle lettere di Seneca¹¹, manca un volume che esplori la concezione ciceroniana dell'amicizia in modo più dettagliato di quanto non facciano le pur pregevoli introduzioni alle principali edizioni, non solo italiane, del *De amicitia* di Cicerone. Quest'opera non viene analizzata in dettaglio neppure in *Reading Roman Friendship*, l'ambizioso studio in cui William A. Craig offre il quadro più complesso che sia stato presentato sinora della amicizia nel mondo romano. La poca attenzione riservata all'unica opera filosofica latina espressamente dedicata all'amicizia può destare perplessità, ma è dettata da precise ragioni teoriche. Craig ritiene, infatti, che l'*amicitia* dei romani vada nettamente distinta dalla *philia* dei greci. Inoltre, non la analizza in quanto idea o concetto, né in quanto pratica sociale, ma la considera essenzialmente come un prodotto del linguaggio, seguendo la prospettiva aperta dalla teoria dei generi del discorso di Michail Bachtin¹². I discorsi sull'amicizia che si trovano in vari testi letterari dell'età repubblicana e imperiale, oltre che nelle iscrizioni funerarie coeve, vengono pertanto analizzati per ricostruire il codice di cui sono parte. Le analisi si mantengono sempre e solo a livello inter e intra testuale, perché Craig è convinto, come chiarisce anche nel titolo, che l'amicizia debba essere letta, ma non vada interpretata: egli fa emergere le caratteristiche e le funzioni di questa relazione esaminando l'uso performativo che termini come *amicus* e *amica* assumono in determinati testi, escludendo che esista una qualche realtà, psicologica, sociale, o politica, ad essi sottesa, che vada svelata e indagata.

Assumendo che l'*amicitia* dei Romani è diversa dalla *philia* dei Greci, *Reading Roman Friendship* prende le distanze da una consolidata tradizione di studi che presentano l'una come un'evoluzione – o una metamorfosi – dell'altra. Si pensi, per esempio, a *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, la raccolta di saggi curata da John T. Fitzgerald nel 1997, e a *Friendship in the Classical World*, il volume di David Konstan che è stato dato alle stampe lo stesso anno¹³. Si tratta di due opere che possono essere accostate perché esaminano l'amicizia non solo come relazione morale, che dà senso e significato alla sfera privata dell'esi-

nella filosofia di Socrate degli antidoti agli aspetti più alienanti della modernità.

¹¹ Basti qui ricordare R.S. Kilpatrick, *The Poetry of Friendship: Horace*, The University of Alberta Press, Alberta 1986 e A. Wilcox, *The Gift of Correspondence in Classical Rome: Friendship in Cicero's «Ad familiares» and Seneca's «Moral Epistles»*, The University of Wisconsin Press, Madison 2012.

¹² Il debito nei confronti di Bachtin emerge chiaramente sin dall'introduzione: cfr. W.A. Craig, *Reading Roman Friendship*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 1-62, pp. 36-37.

¹³ J.T. Fitzgerald (ed. by), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, Scholar Press, Atlanta 1997 e D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

stenza, ma anche come relazione politica, dedicando ad autori come Isocrate, Dione di Prusa, e Plutarco di Cheronea¹⁴ la stessa attenzione che riservano ad Aristotele e Cicerone. Bisogna, però, considerare che le analisi di Konstan prendono le mosse da un assunto che la maggior parte degli studiosi dell'amicizia degli Antichi, inclusi gli autori dei saggi raccolti da Fitzgerald, non condivide: l'idea che l'amicizia sia una relazione basata sull'affetto reciproco, la cui intrinseca e predominante componente affettiva è evidente sin dall'età omerica. Ed è proprio per questa ragione che in *Friendship in the Classical World* non vengono messe in rilievo le differenze, ma le analogie, esistenti tra la concezione classica e quella contemporanea dell'amicizia¹⁵.

Già in *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano* Luigi Pizzolato mostrava che Aristotele e Cicerone sono solo due tra i molti autori antichi che riflettono sull'amicizia considerandola fondamentale tanto per la vita morale quanto per quella politica. La storia dell'idea di amicizia proposta in questo volume del 1993 non può, però, essere accostata a quelle che saranno formulate in seguito da altri studiosi dell'amicizia antica. A fare la differenza non è tanto la scelta di considerare il mondo cristiano parte di quello antico quanto, piuttosto, la convinzione che sia possibile «verificare la genesi bipartita, classica e cristiana dell'*ethos* dell'uomo occidentale» attraverso lo studio dell'idea di amicizia dall'età di Omero all'epoca di Isidoro di Siviglia¹⁶.

La maggior parte degli studi degli ultimi anni in cui si volge lo sguardo al passato riguarda l'amicizia dei Medievali. Per offrire un quadro sistematico delle ricerche in corso, tali studi si possono suddividere in almeno¹⁷ cinque gruppi.

1. Il primo gruppo di studi è formato dalle monografie che analizzano la concezione dell'amicizia elaborata da Agostino¹⁸, Aelredo di

¹⁴ La concezione plutarca dell'amicizia è al centro della prima parte di una precedente raccolta di saggi sull'amicizia curata da Fitzgerald che non verte, contrariamente a quanto suggerisce il titolo, solo sul Nuovo Testamento: cfr. J.T. Fitzgerald (ed. by), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*, Brill, Leiden 1996.

¹⁵ Per le analogie esistenti tra la concezione antica e quella contemporanea dell'amicizia si veda, per esempio, D. Konstan, *op. cit.*, p. 148 e p. 159; sull'eccezionalità della valenza affettiva che Konstan attribuisce alla *philia* si vedano le pagine di questo libro in cui saranno discusse le tesi di Émile Benveniste.

¹⁶ L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Einaudi, Torino 1993, p. IX. Per un'analisi più approfondita di quella che questo volume dedica all'idea di amicizia di Basilio, Gregorio di Nazanzio, Ambrogio e Agostino può essere utile C. White, *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

¹⁷ Non vengono qui presi in considerazione S. Jaeger, *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999 e altri volumi analoghi di storia delle emozioni.

¹⁸ Per la concezione agostiniana dell'amicizia resta fondamentale M. McNamara, *Friends and Friendship for Saint Augustine*, Alba House, New York 1964 (trad. it. di S. Celiberti e C. Giuggioli, *L'amicizia in Sant'Agostino*, Ancora, Milano 2000); dovrebbe riguardare l'idea

Rievaulx¹⁹, Tommaso²⁰ e Dante²¹. Pur riguardando autori molto diversi tra loro, queste monografie possono essere accostate perché hanno origine dal desiderio di chiarire quale sia l'entità del lascito aristotelico e ciceroniano²².

2. Il secondo gruppo di studi è composto dalle raccolte di saggi in cui le concezioni dell'amicizia elaborate dai filosofi medievali sono paragonate a quelle di filosofi antichi e moderni. Vale la pena ricordare almeno *Amor amicitiae*, la raccolta di saggi in onore di James McEvoy, il curatore di una delle più importanti antologie di testi sull'amicizia e lo studioso a cui si devono alcuni tra i più importanti lavori sulla ricezione e la trasformazione della concezione classica dell'amicizia nel pensiero del Medioevo²³. *Amor amicitiae* mostra molto chiaramente che quello che è in gioco in questo tipo di studi è il rapporto tra l'*amicitia* e la *caritas*, o, se si preferisce usare il greco, la *philia* e l'*agape*²⁴. Da un lato, ci si chiede come sia possibile

agostiniana dell'amicizia anche D. Burt, *Friendship and Society: An Introduction to Augustine's Practical Philosophy*, Erdmans, Grand Rapids (Cambridge) 1999, ma questo volume si limita a usare l'amicizia come filo conduttore per proporre un'introduzione molto generale agli scritti morali di Agostino che vengono distinti da quello teologici nonostante vi siano significativi riferimenti all'amicizia tanto nelle *Confessiones* quanto nel *De civitate Dei* e in molte altre opere – antologizzate in Agostino, *L'amicizia*, a cura di G. Vigni, Mondadori, Milano 2009 – in cui viene affermato che amando l'amico si ama Dio.

¹⁹ Sull'amicizia in Aelredo di Rievaulx, oltre all'introduzione di G. Zunazzi a Aelredo di Rievaulx, *L'amicizia spirituale*, Città Nuova, Roma 2015, si può vedere N. Lefler, *Theologizing Friendship: How Amicitia in the Thought of Aelred and Aquinas Inscriptures the Scholastic Turn*, Pickwick Publication, Eugene (Oregon) 2014.

²⁰ D. Schwarz, *Aquinas on Friendship*, Clarendon Press, Oxford 2007 esamina in modo molto approfondito la concezione tomista dell'amicizia soffermandosi con particolare attenzione sulle sue implicazioni morali e politiche; le implicazioni teologiche della idea tomista di amicizia sono, invece, messe in luce in I. Sciuto, *Amore e amicizia nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2002 analizzando i passi della *Summa Theologiae* in cui la *caritas* è descritta come *amor amicitiae* ed è per questo contrapposta all'*amor concupiscentiae*.

²¹ Sulla concezione dantesca dell'amicizia si veda almeno F. Modesto, *Dante's Idea of Friendship: The Transformation of a Classical Concept*, University of Toronto Press, Toronto 2015.

²² Si può inserire in questo gruppo anche C. Lafleur, *Pétrarque et l'amitié: doctrine et pratique de l'amitié chez Pétrarque à partir de ses textes latins*, Vrin, Paris 2001 sia perché considera Petrarca come l'ultimo dei medievali piuttosto che come il primo degli umanisti, sia perché confronta la sua concezione dell'amicizia con quella aristotelica e ciceroniana.

²³ Oltre a J. McEvoy, *Sagesses de l'amitié 1: anthologie de textes philosophiques anciens*, Éditions du Cerf, Paris 1997 e Id., *Sagesses de l'amitié 2: anthologie de textes philosophiques patristiques, médiévaux et renaissants*, Éditions du Cerf, Paris 2003, si veda almeno Id., *The Theory of Friendship in the Latin Middle Age*, in J.P. Haseldine (ed. by), *Friendship in Medieval Europe*, Sutton, Stroud 1999, pp. 3-44: questo saggio offre una sintesi delle principali ricerche sulle concezioni medievali dell'amicizia condotte dallo studioso.

²⁴ P.W. Rosemann et alii (ed. by), *Amor amicitiae: On the Love that is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*, Peeters, Leuven 2004. Come chiarisce C. Lewis, *The Four Loves*, Bles, London 1960, proponendo una distinzione che è diventata canonica, la lingua greca dispone di quattro termini che consentono di distinguere quattro diverse forme di amore: *philia* indica l'amore amicale,

conciliare l'amore esclusivo e specifico che lega gli amici con l'amore universale e indifferenziato che gli esseri umani devono l'uno all'altro, indipendentemente dall'affetto che provano, perché sono figli di Dio. Dall'altro, si prova a spiegare come sia stato possibile concepire l'amore assoluto e incondizionato che il Creatore prova per le sue creature come una forma di amicizia.

3. Il terzo gruppo di studi è costituito dai testi che si concentrano sulla concezione dell'amicizia che emerge in specifiche correnti del pensiero medievale, tra cui la patristica e la scolastica²⁵, o in determinate aree geografiche come la Spagna di Alfonso X²⁶, o in particolari tipi di testi, inclusi i commentari dell'ottavo e del nono libro dell'*Etica Nicomachea* studiati con grande attenzione da Bénédicte Sère²⁷.
4. Il quarto gruppo di studi è formato dai contributi che spostano l'attenzione dall'amicizia come oggetto di riflessione teorica all'amicizia come pratica sociale, politica e culturale. Da una parte vi sono i lavori che focalizzano la loro attenzione sulla cultura dell'età comunale, mostrando l'inscindibilità del nesso esistente tra teorie e pratiche dell'amicizia, parole e realtà²⁸. Dall'altra, vi sono gli studi che esaminano le collezioni di lettere²⁹, ma anche i trattati di alle-

eros la passione erotica o sessuale, *storge* l'amore affettuoso tipico del rapporto tra genitori e figli, *agape* l'amore disinteressato che connota il rapporto tra Dio e l'uomo nella tradizione cristiana. Per un quadro più approfondito del rapporto tra amicizia, amore e carità nel mondo antico si veda almeno A. Soble, *Eros, Agape and Philia: Readings in the Philosophy of Love*, Paragon, New York 1989 e M.M. Delgado (a cura di), *Eros, philia, agape: le declinazioni dell'amore*, Lombar Key, Bologna 2008.

²⁵ Si vedano rispettivamente C. Romano, *Un'anima in due corpi: l'amicizia nella patristica*, Dottrinari, Pellezzano 1995 e B. McGuire, *Friendship & Community: The Monastic Experience*, Cistercian publications, Kalamazoo 1988, il volume che ha dato inizio alle ricerche poi confluite in Id., *Friendship and Faith: Cistercian Men, Women, and Their History*, Ashgate, Aldershot 2002.

²⁶ A. Scorpo, *Friendship in Medieval Iberia*, Ashgate, Farnham 2014, ma su questo tema si veda anche M. Stone, *Marriage and Friendship in Medieval Spain*, Lang, Berlin-New York 1990.

²⁷ B. Sère, *Penser l'amitié au Moyen Age: étude historique des commentaires sur les livres XVIII et IX de l'Éthique à Nicomaque*, Brepols, Turnhout 2007.

²⁸ Oltre ad A. Baratto (sous la dir. de), *Écritures et pratiques de l'amitié dans l'Italie médiévale*, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris 2010, si consideri almeno I. Lori Sanfilippo, *Parole e realtà dell'amicizia medievale*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 2012.

²⁹ Si vedano, tra gli altri: J. McLoughlin, «Amicitia» in Practice: *John of Salisbury (c.1120-1180) and His Circle*, in D. Williams (ed. by), *England in the Twelfth Century*, Boydell, Woodbridge 1990, pp. 165-181, che va letto insieme a C. Nederman, *Friendship in Public Life during the Twelfth Century: Theory and Practice in the Writings of John of Salisbury*, in «Viator», XXXVIII (2007), pp. 385-397; J.P. Haseldine, *The Creation of a Literary Memorial: The Letter Collection of Peter of Celle*, in «Sacris Erudiri» XXVII (1999), n. 1., pp. 333-379; H. Goetz, «Beatus homo qui invenit amicum». *The Concept of Friendship in Early Medieval Letters of the Anglo-Saxon Tradition on the Continent*, in J.P. Haseldine (ed. by), *Friendship in Medieval Europe*, cit., pp. 124-136; C. Garnier, «Amicus Amicis, Inimicus Inimicis»: *Political Friendship and Aristocratic Networking in the Thirteenth Century*, Hiersermann, Stuttgart 2000.

anza, i patti giurati o gli statuti delle confraternite³⁰, prendendo in prestito dalla sociologia l'approccio della *social network analysis*. Come dimostra *Medieval Friendship*, la raccolta di saggi curata da Julien Haseldine in cui trova posto anche un contributo di McEvoy, tale metodo di analisi non è incompatibile con quello, più tradizionale, che indaga la ricezione e la trasformazione delle concezioni classiche dell'amicizia in età medievale³¹. Bisogna, però, tener presente che si tratta di un metodo che mira a illuminare le pratiche, piuttosto che le teorie, dell'amicizia. Inoltre, tale obiettivo viene raggiunto cercando di individuare dei *patterns* linguistici e comportamentali che sono costitutivi di qualsiasi tipo di relazione che venga descritta come amicizia dai membri delle élites intellettuali, religiose e politiche. Quello che analisi di questo tipo rivelano, quindi, sono i processi e le modalità attraverso le quali si è formata l'identità di gruppi ristretti, ma influenti, in un determinato contesto geografico e in un preciso momento storico³².

5. Il quinto e ultimo gruppo di studi consta di raccolte di saggi che analizzano la concezione dell'amicizia che emerge prevalentemente da testi di tipo letterario. Quelli pubblicati negli anni Novanta, come *The Arts of Friendship* di Reginald Hyatte e *Perfect Friendship* di Ullrich Langer, sottolineano la continuità esistente tra la letteratura tardo medievale e quella rinascimentale³³. Quelli più recenti, da *The Friend* di Alan Bray³⁴ a *Between Medieval Men* di David Clark³⁵, si servono, invece, delle rappresentazioni letterarie

³⁰ Ci si limita qui a elencare alcuni dei volumi più significativi sul tema: G. Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue: zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990; E. Jamrozak, *Rievaulx Abbey and its Social Context, 1132-1300*, Brepols, Turnhout 2005; I. Lazzarini, *Amicizia e potere: reti politiche e sociali nell'Italia medievale*, Mondadori, Milano 2010; C. Mews e J.N. Crossley (ed. by), *Communities of Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe 1100-1500*, Brepols, Turnhout 2011.

³¹ J. McEvoy, *The Theory of Friendship in the Latin Middle Age*, cit., pp. 3-44.

³² Le peculiarità di quest'approccio sono messe in luce, insieme ai limiti, in J.P. Haseldine, *Friendship Networks in Medieval Europe*, in «AMITY: The Journal of Friendship Studies», I (2013), pp. 69-88.

³³ Cfr. R. Hyatte, *The Arts of Friendship: The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*, Brill, Leiden 1994 e U. Langer, *Perfect Friendship. Studies in Literature and Moral Philosophy from Boccaccio to Corneille*, Droz, Genève 1994; le pagine in cui Langer esamina la concezione dell'amicizia presente nell'*Heptameron* di Margherita di Navarra possono essere lette insieme a quelle dedicate a questa raccolta di novelle in R. Leushuius, *Le mariage et l'amitié courtoise dans le dialogue et le récit bref de la Renaissance*, Olschki, Firenze 2003.

³⁴ A. Bray, *The Friend*, University of Chicago Press, Chicago 2003; questo volume, insieme ad A. Bray, *Homosexuality in Renaissance England*, Columbia University Press, New York 1995, costituisce la base delle ricerche raccolte in L. Gowing, M. Hunter e M. Rubin (ed. by), *Love, Friendship and Faith in Europe, 1300-1800*, Palgrave Macmillan, New York 2006.

³⁵ D. Clark, *Between Medieval Men: Male Friendship and Desire in Early Medieval English Literature*, Oxford University Press, Oxford 2009.

dell'amicizia come di una lente attraverso cui è possibile indagare, seguendo la prospettiva aperta dai *gender studies*, la natura dei legami omoerotici e omosessuali nel Medioevo. Questo tipo di studi trova una continuazione, e una controparte, nei volumi ispirati dai *women's studies* in cui sono esplorate le forme di amicizia tra donne che hanno preso forma nella letteratura inglese, dalla prima età moderna all'età vittoriana e oltre³⁶. Ai fini delle analisi in corso, però, è più utile porre l'accento su un altro aspetto che non deve passare inosservato. In *The Friend*, così come in *Between Medieval Men*, le rappresentazioni letterarie dell'amicizia sono esaminate senza tener conto delle analisi che i filosofi hanno dedicato a questa relazione: diversamente da quanto accade negli studi sull'amicizia nell'età antica, negli studi sull'amicizia nell'età medievale, la storia della letteratura e la storia della filosofia sono due ambiti disciplinari separati da barriere che sembrano insormontabili.

L'amicizia dei Moderni è assai meno indagata sia di quella dei Medievali sia di quella degli Antichi. Gli studi che si concentrano esclusivamente sulle opere di protagonisti della storia della letteratura dell'età moderna come, per esempio, Shakespeare e Cervantes³⁷ vanno nettamente distinti dai pochissimi volumi che si spingono oltre il Medioevo, intrecciando la storia della letteratura con quella della filosofia. Riguardano l'età moderna solo quattro dei venti saggi raccolti in *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age*, che è stato pubblicato nel 2009. Il primo esamina il *De l'amitié* di Montaigne insieme all'*Amleto* di Shakespeare. Il secondo analizza il saggio che Bacone ha dedicato all'amicizia nell'ultima versione degli *Essays*. Il terzo si concentra su alcune poesie di John Donne. Il quarto si focalizza sulle opere del poeta George Herbert. In questo volume non trovano posto

³⁶ Basti qui ricordare T. Cosslet, *Woman to Woman: Female Friendship in Victorian Fiction*, The Harvester Press, Brighton 1988; L. Hutson, *The Usurer's Daughter: Male Friendship and Fictions of Women in Sixteenth Century England*, Routledge, London-New York 1997; L. Faderman, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present*, Collins, New York 1998; E. Donoghue, *Poems between Women: Four Centuries of Love, Romantic Friendship and Desire*, Columbia University Press, New York 1997.

³⁷ Gli studi dedicati a Shakespeare sono molto più numerosi di quelli su Cervantes, la cui concezione dell'amicizia è esplorata in dettaglio solamente in J. Gil-Osle, *Amistades imperfectas: de la tradición a la modernidad con Cervantes*, Editorial Iberoamericana-Vervuert, Madrid 2013. Sulla concezione shakespeariana dell'amicizia si vedano almeno A. Bloom, *Shakespeare on Love and Friendship*, Chicago University Press, Chicago 2000; T. Mac Faul, *Male Friendship in Shakespeare and His Contemporaries*, Cambridge University Press, Cambridge 2007; W. Tosh (ed. by), *Male Friendship and Testimonies of Love in Shakespeare's England*, Palgrave, London 2007. Può essere accostato a questi volumi anche L. Shannon, *Sovereign Amity: Figures of Friendship in Shakespearean Contexts*, University of Chicago Press, Chicago 2002, ma questo volume prende le mosse dalle commedie shakespeariane per mettere in luce le potenzialità utopiche aperte dai discorsi cinque e seicenteschi sull'amicizia intesi come rapporti tra pari in grado di superare differenze di genere e *status*.

altri protagonisti della storia della filosofia e della letteratura dell'età moderna per delle ragioni precise, che emergono dalla lunghissima introduzione a più mani, in cui viene chiarito che sono prese in considerazione soltanto forme di amicizia altamente idealizzate in grado di dar voce alla perenne ricerca umana sui valori etici³⁸. Segue una linea d'analisi molto simile anche *Discourses and Representations of Friendship in Early Modern Europe*, una raccolta di saggi pubblicata nel 2010 che dovrebbe essere interamente dedicata all'amicizia nella prima età moderna, come indica il titolo, ma di fatto copre un arco temporale diverso, che va dai primi anni del Cinquecento agli inizi del Settecento³⁹. I primi tre saggi del volume si concentrano su Erasmo, Vives, More e altri umanisti che hanno ripreso e rivisto la concezione classica dell'amicizia, mentre negli altri dieci viene presa in esame l'idea di amicizia che emerge da opere letterarie più o meno note, tra cui si devono ricordare almeno il *Re Lear* di Shakespeare, l'*Ebreo errante* di Marlow e l'*Urania* di Mary Wroth, le poesie di Katherine Philips⁴⁰ l'*Arcadia* di Sidney e il *Paradise Lost* di Milton⁴¹.

Si concentrano sull'età moderna solo alcuni saggi raccolti in *Varieties of Friendship*, un'opera pubblicata nel 2011, che offre un quadro molto eterogeneo e molto frammentato dell'amicizia⁴². Se i contributi raccolti in *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age* e in *Discourses and Representations of Friendship in Early Modern Europe* sono tessere di un mosaico incompleto, quelli presenti in *Varieties of Friendship* sono dei pezzi di un *puzzle* impossibile da ricomporre. Vengono, infatti, considerate amicizie tutte le relazioni che si collocano al di fuori della cerchia dei legami di parentela. L'amicizia in quanto pratica sociale non viene, inoltre, distinta dall'amicizia in quanto oggetto

³⁸ A. Classen e M. Sandige (ed. by), *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age: Explorations of a Fundamental Ethical Discourse*, de Gruyter, Berlin 2010, pp. 1-181, in part. p. 117.

³⁹ D.T. Lochman, M. Lòpez e L. Hutson (ed. by), *Discourses and Representations of Friendship in Early Modern Europe, 1500-1700*, Ashgate, Aldershot 2011. Completano il quadro tracciato in questa raccolta di saggi C.C. Brown, *Friendship and its Discourses in the Seventeenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2016, che si focalizza sulla letteratura inglese del Seicento, e L.C. Seifert e R.M. Wilkin (ed. by), *Men and Women Making Friends in Early Modern France*, Routledge, London 2016 che si concentra, invece, sulla letteratura francese della prima età moderna.

⁴⁰ Penelope Anderson torna a riflettere sulle poesie di Katherine Philips nella monografia in cui sviluppa alcune considerazioni proposte nel saggio appena citato: cfr. *Friendship Shadows: Women's Friendship and the Politics of Betrayal in England, 1640-1705*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012.

⁴¹ In T.H. Luxon, *Single Imperfection: Milton, Marriage, and Friendship*, Duquesne University Press, Pittsburgh 2005, il *Paradise Lost* viene analizzato insieme ad altre opere di Milton per mostrare come riesca a ripensare il matrimonio attribuendo nuovi significati a molti *topos* di origine aristotelica e ciceroniana sull'amicizia.

⁴² B. Descharmes, E.A. Heuser, C. Krüger, e T. Loy (ed. by), *Varieties of Friendship: Interdisciplinary Perspectives on Social Relationships*, V & R Unipress, Göttingen 2011.

di riflessioni teoriche. Infine, l'età moderna tende a sovrapporsi con quella contemporanea. Per tali motivi, si passa dall'esame delle lettere che consentono di ricostruire le reti sociali dei monaci del Duecento all'analisi delle opere dei moralisti francesi come La Rochefoucauld e Chamfort⁴³, dalle corti tedesche del Cinquecento, in cui i rapporti di amicizia sono indistinguibili dalle relazioni di natura clientelare, alle comunità africane e brasiliane contemporanee, dai rapporti tra Reagan e la Thatcher ai legami tra Stalin e i membri del *Politburo*.

Un numero non trascurabile di raccolte di saggi sull'amicizia prova, invece, a mostrare com'è cambiata la percezione di questo rapporto nel corso dei secoli. Si tratta di storie dell'idea d'amicizia che spaziano dall'epoca antica all'età contemporanea passando per quella moderna. Possono avere un carattere prevalentemente letterario, come la pregevole storia curata da Barbara Caine⁴⁴, oppure essere di tipo esclusivamente filosofico. Le più significative, tra queste ultime, sono tre: *Friendship: A Philosophical Reader, Thinking about Friendship e L'amitié*. Nel volume curato da Neera Kapur Badhwar nel 1993, *Friendship: A Philosophical Reader*⁴⁵, l'amicizia è analizzata sia come fenomeno morale sia come fenomeno politico. A gettare luce su questa seconda accezione dell'amicizia, però, sono solo tre saggi, dedicati rispettivamente all'*Etica Nicomachea* di Aristotele, alle riflessioni di John Stuart Mill sull'amicizia nel matrimonio, alle teorie delle femministe contemporanee in cui l'amicizia è uno dei rapporti interpersonali in grado di mettere in

⁴³ T. Zeeb, *Die Dynamik der Freundschaft: Eine philosophische Untersuchung der Konzeptionen Montaignes, La Rochefoucaulds, Chamforts und Foucaults*, V & R Unipress, Göttingen 2011; questa è un'opera interamente dedicata alla concezione dell'amicizia sviluppata da Montaigne e dai moralisti francesi, ma la esamina seguendo la strada aperta dalle analisi di Foucault sulla microfisica del potere anziché quella assai più battuta tracciata da studi come D. Brendan, *Nietzsche and the French Moralists*, Bouvier, Bonn 1982. Zeeb non si occupa di Pascal e Nicole, ma la loro concezione dell'amicizia viene esaminata, seguendo una linea di analisi foucaultiana, da F.P. Adorno, *Amicizia, parresia, amor proprio tra Pascal e Nicole*, in M.P. Fimiani (a cura di), *Philia*, La Città del Sole, Napoli 2001, pp. 91-104.

⁴⁴ B. Caine (ed. by), *Friendship: A History*, Equinox, London 2009. In questa storia letteraria dell'amicizia si trova una delle migliori panoramiche delle concezioni rinascimentali dell'amicizia: cfr. C. James e B. Kent, *Renaissance Friendships: Traditional Truths, New and Dissenting Voices*, ivi, pp. 111-163. Sull'amicizia nel Rinascimento è fondamentale anche P. Burke, *Humanism and Friendship in Sixteenth-Century Europe*, in J.P. Haseldine (ed. by), *Friendship in Medieval Europe*, cit., pp. 262-274 che, però, non si occupa del Quattrocento. Per un quadro più approfondito della concezione dell'amicizia elaborate nel XV secolo sia concesso rinviare ad A. Ceron, *L'amicizia civile e gli amici del principe: lo spazio politico dell'amicizia nel pensiero del Quattrocento*, Eum, Macerata 2014; pur concentrandosi esclusivamente sul contesto fiorentino, a riguardo, è molto utile anche D. Kent, *Friendship, Love, and Trust in Renaissance Florence*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2009 (trad. it. di L. Falaschi, *Il filo e l'ordito della vita: l'amicizia nella Firenze del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 2013).

⁴⁵ N.K. Badhwar (ed. by), *Friendship: A Philosophical Reader*, Cornell University Press, Ithaca 1993.

discussione lo *status quo*⁴⁶. Tutti gli altri saggi del volume si concentrano sull'amicizia come fenomeno morale, prendendo in considerazione, oltre e più dell'etica teleologica di Aristotele, l'etica deontologica di Kant, e le teorie etiche contemporanee di tipo consequenzialista. L'etica kantiana è oggetto di particolare interesse perché richiede che l'agente morale sia così imparziale da non lasciarsi condizionare dai sentimenti che prova per i propri simili e sembra, quindi, lasciare ben poco spazio all'amicizia⁴⁷. Le teorie consequenzialiste meritano, invece, così tanta attenzione perché prevedono che l'agente morale assuma un punto di vista impersonale e imparziale che gli consente di valutare le amicizie, e più in generale tutte le relazioni interpersonali, solo in termini strumentali. Si trovano tracce del dibattito in corso sui limiti del consequenzialismo anche in alcuni dei saggi raccolti da Damian Caluori in *Thinking about Friendship*⁴⁸, ma questo volume del 2013 è degno di nota soprattutto per i contributi che provano a tracciare la storia delle concezioni filosofiche dell'amicizia guardando al passato. Tali contributi danno l'impressione che dopo Aristotele e Cicerone i soli filosofi moderni interessati all'amicizia siano stati Montaigne e Kant. Anche nella prima parte di *L'amitié*⁴⁹, la raccolta di saggi curata da Jean-Christophe Merle e Bernard N. Schumacher pubblicata nel 2005, Montaigne e Kant sono gli unici filosofi moderni ad essere analizzati nella sezione dedicata alle metamorfosi dell'idea di amicizia dall'età antica a quella moderna, a cui fanno seguito due sezioni che non si muovono sul piano storico, ma su quello teoretico, indagando l'amicizia in quanto «relation anthropologique» e in quanto fonte «des obligations éthiques et sociales».

Benché l'amicizia sia uno dei lemmi del *Dizionario filosofico* di Voltaire e una voce dell'*Encyclopédie*⁵⁰, gli studi che mostrano come questa relazione continui a essere oggetto d'attenzione anche nel Settecento sono davvero pochissimi. Oltre all'antologia in cui Massimo Baldini traccia una storia letteraria dell'amicizia che inizia con Omero

⁴⁶ L'autrice del saggio dedicato a questo tema è M. Friedman, di cui bisogna ricordare anche *What are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca 1993.

⁴⁷ Lo prova meglio di altri contributi il saggio in cui L.A. Blum riprende e sintetizza le analisi sviluppate in *Friendship, Altruism and Morality*, Routledge, London 1980.

⁴⁸ D. Caluori (ed. by), *Thinking about Friendship: Historical and Contemporary Philosophical Perspectives*, Palgrave Macmillan, New York 2013, pp. 118-200.

⁴⁹ J.-C. Merle e B.N. Schumacher (sous la dir. de), *L'amitié*, PUF, Paris 2005; si noti che in questa raccolta di saggi, così come in quella curata da Caluori, a occuparsi del *De l'amitié* di Montaigne è Ullrich Langer.

⁵⁰ Cfr. Voltaire, *Amitié*, in Id., *Dictionnaire philosophique*, accessibile all'indirizzo: <https://web.archive.org/web/20021021085124/http://www.voltaireintegral.com/17/amitie.htm> (consultato il 2 settembre 2019) e Auteur anonyme, *Amitié*, in *Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, accessibile all'indirizzo <http://xn--encyclopdie-ibb.eu/index.php/morale/21449615-AMITI%C3%89> (consultato il 3 settembre 2019).

e finisce con Tahar Ben Jelloun⁵¹, si possono vedere le poche pagine che precedono l'analisi delle opere letterarie di Prévost, Marmontel e Saint-Lambert in *Once There Were Two True Friends, or Idealized Male Friendship in French Narrative from the Middle Ages Through the Enlightenment* di Edward J. Johnson⁵². È inutile cercare un'analisi della concezione dell'amicizia degli illuministi e degli enciclopedisti in *Des trésors d'amitié: de la Renaissance aux Lumières* perché in questo volume di Maurice Daumas, che è stato dato alle stampe nel 2010, viene ricostruita la storia del paesaggio affettivo dell'epoca moderna: muovendosi nel solco tracciato dall'*Histoire de la vie privée* di Ariès, in cui l'amicizia appare già come uno degli indicatori da considerare per valutare l'emergere di uno spazio privato nella società dell'*Ancien Régime*, Daumas preferisce concentrarsi sui diari e sugli epistolari privati, sui manuali di condotta, sulle raccolte di favole e di proverbi e su altri testi di questo tipo piuttosto che sulle opere filosofiche⁵³. Contrariamente a quanto potrebbe far pensare il titolo, non si trova un'analisi di questo tipo neppure in *Choosing Terror: Virtue, Friendship and Authenticity in the French Revolution* perché in questo volume di Marisa Linton, pubblicato nel 2013, le uniche forme di amicizia ad essere brevemente prese in considerazione sono quelle che hanno unito alcuni dei protagonisti della Rivoluzione francese⁵⁴.

Come si dovrebbe evincere da queste considerazioni sui *friendship studies* che riguardano il passato, l'amicizia è un tema che è stato ritrovato solo in parte sia perché le amicizie dei Moderni non sono studiate tanto quanto le amicizie dei Medievali e degli Antichi, sia perché esse sono analizzate in modo meno efficace. Mancano studi specifici e approfonditi che esplorino l'idea di amicizia di Montaigne o di Kant con la stessa attenzione che è stata riservata ai protagonisti della storia della filosofia e della letteratura medievale. I pochissimi volumi che prendono in considerazione le concezioni dell'amicizia che emergono nelle

⁵¹ M. Baldini (a cura di), *Storia dell'amicizia*, Armando, Roma 2001. Non si occupa degli illuministi né degli enciclopedisti M. Pakaluk (ed. by), *Other Selves: Philosophers on Friendship*, Hackett, Cambridge 1991, un'antologia di testi in cui, dopo le riflessioni di Montaigne, Bacone e Kant, trovano posto quelle di Emerson, Kierkegaard e Telfer. Gli illuministi e gli enciclopedisti sono ignorati anche da P. Blosser e C.B. Bradley (ed. by), *Friendship: Philosophic Reflections on a Perennial Concern*, Press of America, Lanham 1997, ma questa antologia dipinge un quadro più complesso sia perché propone testi di Spinoza, Hobbes, Malebranche e Hume, sia perché arriva a Emerson *via* Hegel, Schopenhauer e Kierkegaard.

⁵² E.J. Johnson, *Once There Were Two True Friends, or Idealized Male Friendship in French Narrative From the Middle Ages Through the Enlightenment*, Summa Publications, Birmingham 2003, pp. 183-185.

⁵³ M. Daumas, *Des trésors d'amitié: de la Renaissance aux Lumières*, Colin, Paris 2011.

⁵⁴ M. Linton, *Choosing Terror: Virtue, Friendship and Authenticity in the French Revolution*, Oxford University Press, Oxford 2013, a cui può essere accostato S. Leibiger, *Founding Friendship: George Washington, James Madison, and the Creation of the American Republic*, University Press of Virginia, Charlottesville 1999.

opere letterarie e filosofiche dell'età moderna offrono uno scenario che non ha la coerenza, né la sistematicità di quello che viene delineato nelle opere di Fitzgerald e di Konstan sull'amicizia nel mondo antico. Inoltre, in tali volumi si dà spazio all'analisi delle concezioni dell'amicizia elaborate da pensatori come Erasmo o Vives, che, invece, non hanno trovato posto nelle storie delle concezioni filosofiche dell'amicizia. Qui si guarda a Montaigne e a Kant, ma per far luce sull'amicizia in quanto fenomeno morale potrebbero essere prese in considerazione anche le riflessioni di Bacone e dei moralisti francesi, di cui si occupano due saggi raccolti in *Varieties of Friendship*, o quelle di Voltaire e degli enciclopedisti, che sono, in larga parte, ancora inesplorate.

2. Tra Rawls e Derrida: la resurrezione dell'amicizia politica nei *friendship studies* che guardano al presente

Moltissimi studi sull'amicizia pubblicati dalla fine degli anni Ottanta in poi non riguardano il passato, bensì il presente. I *friendship studies* in cui l'amicizia è analizzata per mettere in luce i mali che affliggono le società liberali e democratiche contemporanee, e a volte anche per provare a risolverli, sono così tanti che è possibile parlare, come è stato effettivamente fatto⁵⁵, di una resurrezione dell'amicizia politica nel dibattito contemporaneo. Per orientarsi in quello che resta un *mare magnum*, è bene partire dagli studi meno recenti, provando a fare un po' d'ordine.

L'amicizia politica ha iniziato a risorgere grazie agli studi dei sociolo-

⁵⁵ H. Devere, *The Academic Debate on Friendship and Politics*, in «AMITY: The Journal of Friendship Studies», I (2013), pp. 5-33, in cui sono riprese le considerazioni svolte in Ead., *The Resurrection of Political Friendship: Making Connections*, in B. Descharmes, E.A. Heuser, C. Krüger e T. Loy (ed. by), *op. cit.*, pp. 17-42. Nella prima rassegna bibliografica, Devere sostiene che l'amicizia politica risorge perché è studiata da esperti dei *post-colonial studies* come Leela Gandhi (di cui si veda almeno *Affective Communities: Anticolonial Thought, Fin-de-siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Duke University Press, Durham 2006), da studiosi di psicologia dello sviluppo, da femministe come Marilyn Friedman, da comunitaristi come Philip Selznick, nonché da filosofi postmoderni come Jacques Derrida. Nella seconda rassegna bibliografica, Devere allarga lo spettro, già molto ampio ed eterogeneo, delle sue analisi prendendo in considerazione sia la raccolta di saggi curata da Damien Caluori e altri studi esaminati nel precedente paragrafo sia volumi come *Friend v. Friend. The Transformation of Friendship and What the Law Has to with It* (Oxford University Press, Oxford 2016), in cui E.J. Leib propone di sottoporre a norme giuridiche i rapporti amicali. In entrambi i contributi, Devere argomenta – a ragione – che la resurrezione dell'amicizia politica non si deve solo ai *communitarians* ma anche ai *liberals*, ma non distingue tra chi sostiene la sua rinascita e chi, invece, vi si oppone e pertanto accosta le considerazioni di Thomas A. Spragens a quelle, molto diverse, se non addirittura opposte, di James Martel e Mark Vernon. Per offrire un quadro più chiaro di quello elaborato da Devere verranno qui riprese e integrate le analisi sviluppate in A. Ceron, *Sull'amicizia politica*, in «Storia del Pensiero politico», I (2012), n. 1, pp. 143-158.

gi che già alla fine degli anni Settanta hanno cominciato a interrogarsi sulle ragioni per cui i legami amicali sono diventati più rilevanti dei rapporti di parentela nelle società contemporanee⁵⁶. Soltanto dagli anni Duemila in poi, però, i sociologi sono arrivati a descrivere l'amicizia come una sorta di *social glue* che è in grado di dar vita a delle vere e proprie comunità di protezione, che sono prive di base territoriale, hanno natura informale e appaiono solo in parte condizionate da variabili come il genere e la condizione sociale⁵⁷. Agli inizi degli anni Ottanta hanno contribuito in modo decisivo alla resurrezione dell'amicizia politica alcuni esponenti di quella corrente della filosofia politica contemporanea nota come comunitarismo. Basti qui far riferimento ad Alasdair MacIntyre e Michael Sandel che hanno ripreso alcune tesi aristoteliche per provare a pensare la comunità politica come un corpo di tradizioni linguistiche, culturali e religiose in cui gli individui possano acquisire piena coscienza di sé, dei loro doveri e dei fini delle loro azioni. Com'è noto, questi pensatori sono andati alla ricerca di valori condivisi e legami sociali più forti di quelli che John Rawls aveva concepito in *A Theory of Justice*. In *After Virtue*, MacIntyre si richiama esplicitamente ad Aristotele e lo segue quasi alla lettera per sostenere che l'amicizia è fondamentale per la costituzione di ogni tipo di comunità, ponendola così a fondamento dei legami sociali che dovrebbero unire i cittadini tra loro⁵⁸. In *Liberalism and the Limits of Justice*, invece, Sandel contesta il primato rawlsiano del giusto sul bene alludendo implicitamente ad Aristotele per mostrare che la giustizia non viene indebolita, bensì rafforzata, dall'amicizia⁵⁹.

Dagli anni Novanta in poi, la resurrezione politica dell'amicizia si deve prevalentemente ad alcuni pensatori liberali che si muovono all'interno di un quadro teorico di tipo rawlsiano. In *Other Selves. Aristotle on Personal and Political Friendship*, per esempio, Paul Schollmaier prova a mostrare che nell'*Etica Nicomachea* si trova un'idea di amicizia politica che consiste essenzialmente nella condivisione di valori e fini

⁵⁶ Oltre a G.A. Allan, *A Sociology of Kinship and Friendship*, Allen, London 1979 (trad. it. *Sociologia della parentela e dell'amicizia*, Loescher, Torino 1982) si vedano almeno Id., *Friendship. Developing a Sociological Perspective*, Harvester Wheatsheaf, New York 1989 e G.A. Allan e R.R. Adams (ed. by), *Placing Friendship in Context*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, due volumi che sono alla base delle ricerche di antropologia comparata raccolte in S. Bell e S. Coleman (ed. by), *The Anthropology of Friendship*, Berg, Oxford 1999.

⁵⁷ Oltre a R. Pahl, *On Friendship*, Polity, Cambridge 2000, si consideri L. Spencer e R. Pahl (ed. by), *Rethinking Friendship. Hidden Solidarities Today*, Princeton University Press, Princeton 2006, che non può essere affiancato, come invece suggerisce Devere, a M.P. Farrell, *Collaborative Circles. Friendship Dynamics and Creative Work*, University of Chicago Press, Chicago 2001.

⁵⁸ A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981, p. 165, ma anche pp. 61-62.

⁵⁹ M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 178-184, ma anche pp. 32-33.

da parte di cittadini che agiscono in modo altruistico l'uno per il bene dell'altro perché vuole migliorare lo schema di cooperazione sociale che Rawls propone quando ipotizza che i cittadini che si trovano nella posizione originaria, sotto il velo d'ignoranza, scelgano di agire per il bene degli altri solo se massimizzano il loro bene⁶⁰. La proposta che Schollmaier elabora merita attenzione, anche se non è molto convincente, perché consente di mettere in luce un aspetto della riflessione rawlsiana che solitamente passa inosservato. In *A Theory of Justice*, l'amicizia non viene chiamata in causa soltanto per elaborare i complessi meccanismi che regolano la scelta dei principi di giustizia. All'inizio di quest'opera, Rawls individua anche tre leggi – o tendenze psicologiche – che consentono di spiegare come viene alimentato il senso di giustizia che devono possedere i membri di una società bene ordinata. Una di esse, la legge della reciprocità e del rispetto, spiega che in un gruppo e in un'associazione, così come nell'intera società, possono svilupparsi legami di amicizia basati sull'affetto e la fiducia solo se tutti osservano i doveri e gli obblighi che hanno verso gli altri⁶¹. Iniziano così a prendere forma le premesse della tesi che Rawls formulerà in modo più chiaro – tenendo conto delle critiche dei comunitaristi – nel saggio del 1997 che è confluito nella versione ampliata di *Political Liberalism*⁶². In quest'opera, il filosofo spiega quale funzione abbia «the criterion of reciprocity as expressed in public reason» notando che «its role is to specify the nature of the political relation in a constitutional democratic regime as one of civic friendship»⁶³.

La connessione istituita da Rawls tra reciprocità, ragione pubblica e amicizia per chiarire la natura dei legami sociali che dovrebbero sussistere tra i cittadini in una società democratica ha suscitato molteplici riflessioni. Seguendo *Political Liberalism* piuttosto che *A Theory of Justice*, in un saggio del 1999, Salvatore Veca si chiede come sia possibile pensare all'amicizia politica se il pubblico va separato dal privato e il consenso è l'esito di un conflitto relativo proprio a ciò che il bene comune rappresenta per gli individui. Veca non nega che l'amicizia possa avere significato e funzione politica, ma sostiene che ciò è possibile solo se questa relazione promuove un'etica pubblica che va sostenuta con ragioni riconoscibili per donne e uomini che hanno storie, identità e

⁶⁰ P. Schollmaier, *Other Selves. Aristotele on Personal and Political Friendship*, SUNY, Albany 1994, pp. 75-96 e pp. 139-153.

⁶¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap, Cambridge 1971 (trad. it. a cura di S. Maffettone, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982, pp. 401-405). Per un approfondimento della nozione di rispetto nella filosofia politica rawlsiana è fondamentale I. Carter, A.E. Galeotti e V. Ottonelli (a cura di), *Eguale rispetto*, Mondadori, Milano 2008.

⁶² J. Rawls *The Idea of Public Reason Revised*, in Id., *Political Liberalism*, rev. and exp. ed., Columbia University Press, New York 2005, pp. 435-489.

⁶³ Ivi, p. 447, ma questa tesi è già espressa a p. XLIX nell'introduzione.

desideri diversi. Arriva così a tratteggiare «l'utopia ragionevole»⁶⁴ di una società in cui i cittadini non vivano insieme come stranieri tra loro, ma possano, invece, estendere le cerchie della condivisione e dei mutui riconoscimenti.

Si muovono in una prospettiva analoga a quella adottata da Veca alcuni studiosi che non si limitano a mostrare che il liberalismo riconosce l'importanza dei legami sociali, ma arrivano a sostenere che proprio grazie all'amicizia si forma quell'*ethos* condiviso che è indispensabile per le società liberali e democratiche contemporanee. Nel 1999 Thomas A. Spragens dedica un capitolo di *Civic Liberalism* all'amicizia politica⁶⁵. Interrogandosi sul ruolo che potrebbe avere la «civic friendship» nelle società liberali, lo studioso esamina i passi dell'*Etica Nicomachea* in cui Aristotele sostiene che l'amicizia è la relazione che tiene unita la città per chiarire quale sia l'origine e il significato dei riferimenti all'amicizia presenti nel saggio rawlsiano del 1997 che è appena stato ricordato. L'intento generale di questo tipo di analisi è mostrare che l'amicizia tra cittadini è un ideale democratico non meno importante dell'eguaglianza e della libertà, soprattutto se si tiene conto del «fatto del pluralismo». In un volume pubblicato dieci anni dopo, *Strong Liberalism* di Jason Scorza⁶⁶, l'amicizia politica è analizzata, guardando a Emerson oltre che ad Aristotele, in quanto relazione che consente agli individui di sviluppare quello spirito critico e quella benevolenza nei confronti degli altri senza i quali non è possibile essere dei buoni cittadini. *Sub specie amicitiae*, quindi, trova espressione l'idea che la democrazia non abbia bisogno solo di regole e procedure, ma anche, se non soprattutto, di valori e ideali comuni che tutti cittadini devono possedere per sentirsi parte della comunità cui appartengono e partecipare attivamente alla sua vita politica.

Viene pubblicato nel 2009 anche *On Civic Friendship. Including Women in the State*, in cui Sibyl Schwarzenbach guarda alle riflessioni di Rawls da una prospettiva femminista per proporre una nozione di amicizia politica compatibile con lo Stato di diritto. Tale prospettiva viene elaborata prendendo le distanze sia dall'idea marxista di solidarietà, che è troppo astratta, sia dall'ideale della fraternità, che è

⁶⁴ S. Veca, *Una conversazione su amicizia e politica*, in E. Berti e S. Veca, *La politica e l'amicizia*, Edizioni Lavoro, Roma 1998, in part. p. 21; le riflessioni proposte in questo volume sono riprese in S. Veca, *Le politiche dell'amicizia*, in G. Angelini e M. Tesoro (a cura di), *De amicitia. Scritti dedicati a Arturo Colombo*, Angeli, Milano 2007, pp. 216-224 dando però più rilevanza, com'è evidente sin dal titolo, alle tesi derridiane.

⁶⁵ T.A. Spragens, *Civic Friendship in Liberal Societies*, in Id., *Civic Liberalism. Reflections on Our Democratic Ideals*, Rowman & Littlefield, Lanham 1999, pp. 175-212.

⁶⁶ J. Scorza, *Civic Friendship for Uncivil Society*, in Id., *Strong Liberalism. Habits of Mind for Democratic Citizenship*, University Press of New England, Hanover 2008, pp. 98-115; il capitolo deriva in buona parte da J. Scorza, *Liberal Citizenship and Civic Friendship*, in «Political Theory», XXXII (2004), n. 1., pp. 185-208.

tipicamente maschile, sia dall'etica della cura, che non si basa sull'uguaglianza. Qui non è possibile soffermarsi sul perno su cui si regge la teoria della Schwarzenbach, vale a dire l'idea di amicizia come prassi basata sull'etica della riproduzione anziché sull'etica della produzione. Non si può, però, fare a meno di notare che questa studiosa elabora tale teoria attraverso un'attenta disamina del principio di reciprocità e del concetto di equilibrio riflessivo di Rawls, di cui si serve anche per provare a mostrare come l'amicizia possa incarnarsi nelle istituzioni politiche e nella struttura delle società liberali e democratiche⁶⁷.

Gianfrancesco Zanetti è più vicino alle riflessioni proposte da Veca che alle analisi sviluppate da Schwarzenbach, Scorza e Spragens. In *Amicizia, felicità, diritto: due argomenti sul perfezionismo giuridico*⁶⁸, lo studioso non si limita a offrire una ricostruzione molto puntuale delle questioni giuridiche sollevate dalle discussioni tra liberali e perfezionisti, ossia tra chi afferma il primato dell'autonomia dell'individuo e della sua libertà e chi invece, in nome di una nozione di bene umano o della necessità di valori condivisi per la vita associata, ripropone la necessità di una concezione normativa e sostantiva della vita buona. Sviluppando un'articolata riflessione sul rapporto tra morale e diritto, di cui è parte integrante il confronto critico con le tesi di Rawls e dei comunitaristi, Zanetti prova altresì a mostrare che le questioni in esame possono essere comprese meglio se sono inserite all'interno di un dibattito filosofico di più ampio respiro, che affonda le sue radici nelle nozioni aristoteliche di amicizia e felicità. E tale dibattito viene ricostruito per sostenere il primato delle ragioni dell'individuo e degli argomenti che difendono il pluralismo morale e le politiche della tolleranza, non per dimostrare la superiorità della comunità e dei suoi valori sui soggetti individuali.

L'idea di amicizia politica invocata tanto dai liberali quanto dai comunitaristi viene radicalmente messa in discussione da Jacques Derrida in *Politiques de l'amitié*⁶⁹. In quest'opera del 1994, il filosofo francese si mette alla ricerca di un legame sociale diverso da quello vigente nelle

⁶⁷ S. Schwarzenbach, *On Civic Friendship. Including Women in the State*, Columbia University Press, New York, 2009, pp. 145-185.

⁶⁸ G. Zanetti, *Amicizia, felicità, diritto: due argomenti sul perfezionismo giuridico*, Carocci, Roma 1998, ma si veda anche Id., *Friendship and the Good Life: Two Liberal Arguments against Perfectionism*, Kluwer, The Hague 2002.

⁶⁹ Cfr. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994 (trad. it. di G. Chiuazzi, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995). Per un'analisi più approfondita delle riflessioni proposte in quest'opera, oltre a C. Di Martino, *Derrida e le politiche dell'amicizia*, in «Paradigmi», XIX (2001), n. 57, pp. 417-444, si vedano almeno A.J.P. Thomson, *Democracy and Deconstruction: Derrida's Politics of Friendship*, Continuum, London 2007, che enfatizza il peso della lezione nietzscheana e schmittiana, e O. Jacquemond, *Le juste nom de l'amitié: pour une amitié sans visage*, Lignes, Fécamp 2011, che accosta, invece, le analisi di Derrida e quelle di Bataille e Blanchot.

società occidentali contemporanee, vale a dire le società democratiche e liberali. Si misura con una concezione dell'amicizia politica di origini aristoteliche che è sopravvissuta sino ad oggi. E la decostruisce, evidenziando le contraddizioni e le aporie che sono insite nelle premesse antropologiche e metafisiche su cui si fonda. Le sue analisi meritano particolare attenzione perché hanno accelerato la crescita dei *friendship studies*: non c'è studio sull'amicizia successivo alla pubblicazione di *Politiques de l'amitié* che non citi quest'opera e non sottolinei la sua influenza.

Per comprendere la riflessione di Derrida bisogna anticipare che nell'*Etica Nicomachea* Aristotele non si limita a sostenere che l'amicizia tiene unite le città, ma afferma anche che è comunità⁷⁰. Ciò non significa solo che per essere amici si deve avere qualcosa da condividere, ma anche, e soprattutto, che attraverso l'amicizia si crea quel sentire comune in mancanza del quale la città non può essere una comunità. Tale sentire comune può prendere forme diverse, perché Aristotele ammette che in tutti i tipi di governo a cui può essere soggetta la *polis*, tranne che nella tirannide, insieme alla giustizia, si realizza una certa forma di amicizia. Derrida, però, prende in considerazione solo l'amicizia presente nella democrazia, in cui cittadini – gli uomini liberi ed eguali che si dedicano a turno al governo della città – sono uniti gli uni gli altri come fratelli⁷¹.

Nei passi dell'*Etica Nicomachea* in cui viene descritto questo tipo di amicizia tra cittadini il filosofo vede profilarsi quella concezione dell'amicizia politica che si salda con la tradizione giudaico-cristiana, per cui gli uomini sono tutti fratelli perché figli di un unico Dio. È la concezione dell'amicizia fraterna come modello e fondamento dei legami sociali su cui si regge la comunità politica⁷². Si tratta di una concezione che ha una storia molto lunga, se è vero, come ci ricorda lo stesso Derrida, che l'ideale della fraternità viene rilanciato nella sua versione secolarizzata dalla Rivoluzione francese e che, da allora in poi, è stato indissolubilmente legato agli ideali della libertà e dell'eguaglianza.

Il lato oscuro di questa concezione dell'amicizia politica emerge at-

⁷⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. intr. e note a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2003, VIII 1155a 23-28, pp. 313-314 e VIII 1159b 27-31, p. 331.

⁷¹ Ivi, VIII 1160a 31-1161b 10, pp. 339-345. Questi passi, e quelli citati nella nota precedente, verranno esaminati in modo approfondito alla fine del primo capitolo di questo libro tornando sull'interpretazione proposta da Derrida.

⁷² Sostenendo ciò, Derrida denuncia più volte la natura fallogocentrica dell'idea di amicizia tipica della tradizione occidentale notando come, da Aristotele in poi, questa relazione si dia e si pensi sempre e solo tra maschi o, fratelli, mai tra donne, o sorelle. Come si vedrà meglio in seguito, P. Anderson, *The Absent Female Friend: Recent Studies in Early Modern Women's Friendship*, in «Literature Compass», VII (2010), n. 4, pp. 243-253 prende le distanze da questa tesi provando a mostrare che l'amicizia non appartiene più soltanto agli uomini già in età moderna.

traverso il confronto con una delle tesi più note di Carl Schmitt, quella per cui il concetto di politico si basa sulla contrapposizione tra amico e nemico⁷³. Non si tratta solo di chiarire che ogni comunità politica si fonda, in ultima analisi, sulla guerra. Derrida si diverte a giocare con i concetti della coppia schmittiana, per sovvertirne la logica antinomica. Con questo gioco, egli vuole, infatti, mostrare che l'amico sottende necessariamente un nemico perché il principio di appartenenza alla comunità politica è sempre, e allo stesso tempo, anche un principio di esclusione. Ma se è vero che può esservi amicizia solo tra chi è figlio dello stesso padre, allora è vero che la comunità politica che si fonda sull'amicizia fraterna non può non essere una comunità chiusa, a cui si appartiene solo per nascita o per sangue. Derrida non nega che la fraternità sia un'ideale che pretende di essere universale. Semmai, egli mostra quale sia la posta in gioco implicita in questa pretesa: tutti gli uomini possono essere fratelli solo perché sono stati resi figli di un unico padre, reale o simbolico che sia, ossia perché si riconoscono in una storia, e in una tradizione, comune. Ma questo significa che non può esservi inclusione senza forme, più o meno violente, di assimilazione e di identificazione con l'altro. Ciò che fa problema è l'idea che sia già dato da sempre, per natura o per cultura, qualcosa di comune che gli uomini devono necessariamente possedere per poter essere membri della comunità politica a cui appartengono, sia essa concepita come una grande famiglia o come una potente nazione.

Da qui il bisogno di far risuonare il grido con cui Nietzsche, in *Umano, troppo umano*, rovesciava il detto attribuito ad Aristotele da Diogene Laerzio che si trova anche nel *De l'amitié* di Montaigne: non più «amici, non ci sono amici», ma «nemici, non ci sono nemici»⁷⁴. È l'invito a pensare una forma di amicizia giocata sulla distanza invece che sulla prossimità e sull'identificazione con l'altro, non solo per sbarazzarsi dell'idea di essere tutti uguali, ma anche per liberarsi del bisogno fraterno di voler per forza andare d'accordo con tutti. Per Derrida, solo così sarà possibile pensare e mettere in pratica una forma di democrazia capace di accettare l'irriducibile e singolare differenza dell'altro. Una democrazia in cui l'amico, anziché sottendere un nemico, si fa ospite; un ospite imprevisto e inatteso, uno straniero, se non un estraneo, da accogliere senza rimuovere la possibilità, sempre presente, della differenza e del conflitto.

La *pars costruens* delle analisi derridiane meriterebbe maggior attenzione e dovrebbe essere indagata prendendo in esame le riflessioni di quanti hanno provato a ripensare la categoria di comunità, privandola

⁷³ J. Derrida, *op. cit.*, pp. 135-162.

⁷⁴ Ivi, p. 201, in cui Derrida insiste molto sul fatto che questo detto risuona anche nel *De l'amitié* di Montaigne.

di ogni connotazione identitaria⁷⁵. Ai fini dell'analisi in corso, però, è più rilevante notare che la *pars destruens* di *Politiques de l'amitié* viene ripresa in alcuni volumi sull'amicizia, pubblicati tra il 2001 e il 2016, che seguono linee di analisi molto diverse, ma possono essere accostati perché si oppongono tutti alla resurrezione dell'idea di amicizia invocata da quanti vedono in essa il fondamento o il modello dei legami sociali.

In *Love is a Sweet Chain: Desire, Autonomy, and Friendship in Liberal Political Theory*, James Martel getta luce sui rischi insiti nel tentativo di fondare il legame che dovrebbe unire i cittadini in una democrazia su quella dottrina dell'amore che prevede che gli uomini si amino gli uni gli altri perché sono a loro volta amati da Dio⁷⁶. Considera parte di questa dottrina la teoria platonica dell'*eros* e quella aristotelica dell'amicizia, oltre che la concezione agostiniana della carità, e la ritrova all'opera, in una veste secolarizzata, nell'idea lockeana di ragione, nella concezione rousseauiana della volontà generale, nella nozione emersoniana di anima trascendentale, e nella visione thoreauiana della natura. Tale dottrina è pericolosa per la democrazia non solo perché viene usata per giustificare le diseguaglianze di classe, di razza e di genere, ma anche e soprattutto perché fa leva sull'eteronomia, anziché sull'autonomia, degli individui. Per opporsi a essa, Martel prova a immaginare una forma di legame sociale che permetta ai cittadini di non doversi amare e di poter essere nemici, scavando in modo originale e provocatorio tra le pieghe del pensiero hobbesiano.

In *Philosophy and Friendship*⁷⁷, Sandra Linch si interessa all'amicizia in quanto relazione indispensabile per la formazione dell'identità individuale, chiedendosi se l'amico debba essere pensato come un altro sé, come hanno affermato sia Aristotele sia Cicerone, oppure vada inteso come altro da sé, come hanno sostenuto, oltre e più di Derrida, anche Bataille e Blanchot. Mentre contrappone le teorie antiche dell'amicizia a quelle postmoderne, la studiosa si confronta anche con l'idea che l'amicizia possa essere aristotelicamente intesa come fondamento, o modello, dei rapporti che uniscono i membri di una comunità politi-

⁷⁵ Su questo, oltre alle riflessioni di Agamben sulla comunità a venire, quelle di Blanchot sulla *communauté inavouable* e quelle di Nancy sulla *communauté désœuvrée*, si veda almeno R. Esposito, *Communitas: origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

⁷⁶ J. Martel, *Love is a Sweet Chain: Desire, Autonomy, and Friendship in Liberal Political Theory*, Routledge, London 2001; l'influenza di Derrida è evidente sia nell'introduzione, in cui *Politiques de l'amitié* è analizzata in quanto opera che traccia una genealogia dell'amore e dell'amicizia alternativa a quella dominante nella cultura occidentale (pp. 15-22), sia nel capitolo finale su Hobbes (pp. 220-222), in cui iniziano a prendere forma le riflessioni approfondite in J. Martel, *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*, Columbia University Press, New York 2007.

⁷⁷ S. Linch, *Philosophy and Friendship*, University of Edinburgh Press, Edinburgh 2005, pp. 101-107.

ca. Questa concezione dell'amicizia politica viene criticata non tanto perché è inapplicabile alla società di oggi, in cui si confrontano, e si scontrano, opposte concezioni del bene, quanto piuttosto perché esclude *a priori* che i cittadini possano avere opinioni diverse su ciò che è bene per la comunità di cui sono parte, privilegiando l'unità a discapito delle differenze.

Nel capitolo di *The Meaning of Friendship* che intitola *Politics of friendship*, Mark Vernon non si limita ad analizzare la concezione dell'amicizia politica che viene proposta nelle pagine dell'ottavo e del nono libro dell'*Etica Nicomachea*. Egli individua anche tre ragioni per cui non può essere riproposta oggi. Chiarisce innanzitutto che le società democratiche e liberali mirano a garantire ai cittadini un certo livello di benessere economico che non ha nulla a che fare con la felicità che Aristotele pensa sia il fine a cui ambiscono i membri di quella comunità politica che è la *polis*. Sostiene, poi, che sin dall'età moderna l'amicizia si colloca nella sfera privata dell'esistenza, che le società liberali e democratiche contemporanee mantengono nettamente distinta da quella pubblica. Spiega, infine, che l'amicizia non deve uscire dall'ambito in cui si trova perché quando questo accade si corrono dei rischi troppo grandi. A preoccuparlo non è tanto la possibilità che l'amicizia politica sia espressione dei valori della maggioranza, favorendo non solo l'omologazione e il conformismo, ma anche il disprezzo degli ideali e dei principi, non condivisi, delle minoranze. Il rischio più grande, per Vernon, è quello di un'amicizia politica che viene cementata solo dall'ostilità nei confronti dei nemici comuni e quindi favorisce l'esplosione della violenza e del conflitto⁷⁸.

In *Friendship Reconsidered*⁷⁹, Paige Digeser ripensa l'amicizia sviluppando una riflessione molto complessa che divide in tre sezioni. La prima sezione è volta a mostrare che l'amicizia è una relazione interpersonale che supporta una robusta concezione dell'individualità solo se prevede l'adesione a sentimenti e motivazioni reciproche capaci di superare, ma non di annullare, le differenze tra i *partners*⁸⁰. La seconda sezione mostra, invece, che l'amicizia non è rilevante solo nella vita privata, ma anche in quella politica. Digeser chiarisce innanzitutto che l'amicizia politica non degenera necessariamente in forme di cliente-

⁷⁸ M. Vernon, *The Meaning of Friendship*, Palgrave Macmillan, London 2010, pp. 152-187, pp. 184-187, ma questo volume sviluppa le analisi proposte in M. Vernon, *Philosophy and Friendship*, Palgrave Macmillan, London 2005.

⁷⁹ P. Digeser, *Friendship Reconsidered: What It Means and How It Matters to Politics*, Columbia University Press, New York 2017.

⁸⁰ Questa parte del volume di Digeser può essere contrapposta a H. Benneth, *Love, Friendship, and the Self: Intimacy, Identification, and the Social Nature of Persons*, Oxford University Press, Oxford 2009 e ad altri studi analoghi in cui l'amicizia è analizzata in quanto rapporto interpersonale anche per mettere in discussione gli assunti individualistici alla base della tradizionale visione della persona come agente morale e sociale.

lismo e in favoritismi che minacciano l'equità e l'imparzialità che le istituzioni democratiche devono garantire⁸¹. Nota, inoltre, che gli amici si supportano offrendo spesso l'uno all'altro quell'aiuto economico e quel supporto che non ricevono dalle istituzioni. Mostra, infine, che l'amicizia ha valore politico sia perché gli amici possano opporsi alle forme di governo oppressive, sia perché, in tempi che non sono bui, impedisce ai cittadini di essere estranei l'uno per l'altro⁸². Nonostante ciò, Digeser esclude che l'amicizia possa essere aristotelicamente intesa come modello e fondamento dei legami sociali che uniscono i membri della comunità politica. Tale esclusione dipende solo in parte da ben noti problemi di scala, per cui è improbabile che nelle società in cui viviamo, che sono assai più grandi della *polis*, possa accadere che tutti i cittadini si conoscano e siano effettivamente in relazione tra loro⁸³. L'amicizia non viene posta a fondamento e a modello dei legami sociali soprattutto perché Digeser riprende le analisi di Derrida per mettere in luce i rischi insiti in una forma di amicizia politica che tende inevitabilmente ad assimilare l'altro.

Nella terza e ultima parte di *Friendship Reconsidered* viene ripensata anche l'amicizia tra gli stati. La presenza di una sezione dedicata a questo tema potrebbe, ma non deve, lasciare stupiti perché l'amicizia è risorta due volte, o meglio, in due ambiti diversi. Nell'ultimo decennio sono stati dati alle stampe diversi volumi che s'interrogano sul significato e la funzione politica dell'amicizia tra stati, nell'ambito delle relazioni internazionali. Da *Friendship in Politics: Theorizing Amity in and between States*⁸⁴ a *Friendship and International Relations*⁸⁵, le

⁸¹ P. Digeser, *op. cit.*, pp. 175.

⁸² Ivi, pp. 115-160.

⁸³ Come nota S. Schwarzenbach nella sua recensione a *Friendship Reconsidered*, Digeser non distingue tra *civic* e *civil friendship*: nelle sue analisi l'amicizia politica, vale a dire l'amicizia intesa come modello dei legami sociali su cui si fonda la comunità politica, si confonde con l'amicizia civile, vale a dire l'amicizia concepita come relazione interpersonale che unisce i membri delle associazioni che sono parte della società civile: cfr. <http://ndpr.nd.edu/news/friendship-reconsidered-what-it-means-and-how-it-matters-to-politics> [consultato il 21 agosto 2019].

⁸⁴ P. King e G. Smith (ed. by), *Friendship in Politics: Theorizing Amity in and between States*, Routledge, London 2007. Alcuni dei saggi di *Friendship in Politics* possono essere avvicinati ai contributi raccolti in G. Watson *et alii* (ed. by), *Friends and Foes, Friendship and Conflict from Social and Political Perspectives*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2009 in cui viene analizzata l'amicizia in quanto relazione interpersonale che ha consentito di uscire dai conflitti politici e guerre civili nella seconda metà del Novecento. Altri saggi di *Friendship in Politics*, invece, sono accostabili alle riflessioni proposte da G. Carnevali, *Dell'amicizia politica: tra teoria e storia*, Laterza, Roma-Bari 2001 per andare oltre la contrapposizione schmittiana dell'amico al nemico. R. Vernon, *Friends, Citizens, Strangers Essays on Where We Belong*, Toronto University Press, Toronto 2016 è, invece, un caso a sé perché fa appello a una moderata forma di cosmopolitismo per mostrare che «people can be good friends, and good citizens only to the extent they also know that strangers have moral standing that friendship and citizenship modify» (ivi, p. 14).

⁸⁵ S. Koschut e A. Oelsner (ed. by), *Friendship and International Relations*, Palgrave Macmillan, London 2014.

riflessioni su quella che si potrebbe definire amicizia internazionale, sono diventate sempre più complesse. Non è necessario esaminarle in dettaglio, ma è opportuno chiarire che nella maggior parte dei casi l'amicizia internazionale è un'estensione dell'amicizia che unisce i membri della comunità politica, come se la *polis* si allargasse fino a includere in sé i cittadini di stati diversi⁸⁶. A opporsi a tale estensione sono studiosi come Hauke Brunkhorst, il quale, in *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*, ricostruisce la genesi e l'evoluzione dell'idea di amicizia tra cittadini delineata nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, seguendo la via tracciata da Derrida in *Politiques de l'amitié*, con l'intento di mostrare che si tratta di un'idea inapplicabile alle società globalizzate come quelle in cui viviamo e alla comunità internazionale. Muovendosi all'interno di un quadro teorico di tipo habermasiano, egli elabora una concezione della solidarietà che si basa su una sorta di patriottismo dei diritti umani che dovrebbe fare le veci di una costituzione democratica sovranazionale ed essere in grado di valere per la repubblica dell'umanità⁸⁷.

Merita un discorso a parte *Friendship in an Age of Economics: Resisting the Forces of Neoliberalism*⁸⁸, in cui Todd May si confronta con *Politiques de l'amitié* e con altre opere di Derrida, ma guarda soprattutto alle riflessioni che Foucault ha sviluppato negli ultimi scritti indagando i nessi esistenti tra biopolitica, liberalismo e liberismo⁸⁹. Tutto il volume ruota attorno all'assunto che noi viviamo in un'epoca in cui la teoria del libero mercato non è solo una teoria dei rapporti economici, ma anche una teoria delle relazioni interpersonali, per cui i rapporti umani vanno concepiti in termini economici come legami volti alla massimizzazione del profitto o del benessere. In questo contesto, l'amicizia è un rapporto utilitaristico e strumentale, un legame individualistico ed egoistico: un'amicizia in vista dell'utile individuale o del piacere personale, come viene sostenuto usando un linguaggio aristotelico, che non può essere presa come modello, né come fondamento, dei legami sociali. A questo tipo di amicizia predominante nella società di oggi May contrappone la «deep o communicating friendship», una forma di amicizia gratuita

⁸⁶ Basti qui menzionare la terza parte di S. Schwarzenbach, *On Civic Friendship*, cit., pp. 248-260, che ruota interamente attorno a quella che viene significativamente chiamata «international *philia*».

⁸⁷ H. Brunkhorst, *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*, MIT Press, Cambridge 2005, in part. pp. 40-67, ma questo volume è la traduzione inglese di Id., *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur Rechtgenossenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002.

⁸⁸ T. May, *Friendship in an Age of Economics: Resisting the Forces of Neoliberalism*, Lexington Books, Lanham 2014, pp. 123-130.

⁸⁹ Tra gli altri, si vedano almeno gli scritti raccolti in M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo: detti e scritti su potere ed etica* (1975-1984), a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001.

e disinteressata che consente agli amici non solo di diventare sé stessi, acquisendo piena consapevolezza di ciò che desiderano e vogliono, ma anche, e soprattutto, di sviluppare uno sguardo critico sulla realtà.

Quest'amicizia non serve per unire i cittadini, ma per permettere loro di mettere in discussione le norme e i valori vigenti, sperimentando modi e stili vita diversi da quelli imposti dall'ideologia egemonica o predominante⁹⁰. May arriva così a riflettere su un tipo di amicizia politica diverso da tutti quelli precedentemente esaminati. La *deep* o *communicating friendship*, infatti, non è la relazione su cui devono fondarsi i legami che uniscono i membri della comunità politica, bensì il rapporto che consente ad alcuni di loro di trovare nuovi spazi di libertà. Per fare chiarezza su questo punto, si potrebbe notare che May riprende la distinzione di matrice foucaultiana tra *police* e *politique* che è stata proposta da Jacques Rancière, usando il secondo termine in contrapposizione al primo per riferirsi esclusivamente alle attività e alle forme di espressione che sovvertono le procedure e le pratiche con cui si organizza e si distribuisce il potere in un sistema politico⁹¹. Forse, però, ai fini dell'analisi in corso, è sufficiente precisare che la *deep* o *communicating friendship* di May è un'amicizia politica perché è una forma di resistenza al potere.

3. Quando e perché muore l'amicizia politica?

Come dovrebbe essere evidente, la resurrezione dell'amicizia politica è controversa perché le analisi di Derrida vengono riprese per mettere in discussione l'idea che i legami sociali vigenti nelle società democratiche e liberali possano essere concepiti *sub specie amicitiae*. In *Politiques de l'amitié*, però, il filosofo francese non sostiene che l'amicizia politica non possa risorgere, ma argomenta che non è mai morta. Come si è visto, infatti, Derrida si concentra su un'idea di amicizia politica, quella secondo la quale questa relazione può essere il fondamento, o il modello, dei legami sociali, svelandoci che è sopravvissuta sino a noi. Inoltre, sebbene non offra un'analisi di tipo storico, ma genealogico, egli segue le metamorfosi di quest'idea, mostrando non solo che ha radici aristoteliche che si sono rafforzate all'interno della tradizione giudaico cristiana, ma anche che è stata rilanciata, in veste secolarizzata, dalla Rivoluzione francese. Spingendoci a vedere l'ami-

⁹⁰ T. May, *Friendship in an Age of Economics*, cit., pp. 88-90, da cui si vince che May deve a G. Little, *Friendship: Being Ourselves with Others*, The Text Publishing Company, Melbourne 1993 non solo la descrizione della *communicating friendship*, ma anche l'idea che questa sia l'unica forma di amicizia che possa mettere in discussione i valori e le credenze predominanti.

⁹¹ T. May, *op. cit.*, p. 129.

cia dietro alla *fraternité*, Derrida vuole ricordarci che essa è uno dei tre pilastri su cui si sono fondate e continuano a fondarsi le comunità politiche formate da cittadini che si vogliono liberi ed eguali. Insistendo in modo volutamente provocatorio sull'inscindibilità del nesso che lega l'amicizia alla *liberté* e all'*égalité* egli ci suggerisce che pensare la comunità politica in termini liberali e democratici significa fare i conti con un modo di intendere l'amicizia di origini antiche che non è ancora stato abbandonato. Con le sue analisi Derrida vuole mettere in discussione una convinzione molto diffusa e radicata, che i *friendship studies* concentrati sul presente, invece, non negano: chi auspica la resurrezione dell'amicizia politica, al pari di chi la combatte, può farlo solo perché ammette o dà per scontato che l'amicizia sia morta.

In questa prospettiva, l'amicizia muore, in quanto relazione politica, in età moderna. L'idea che l'amicizia dei Moderni si distingua da quella degli Antichi perché è una relazione che ha valore e significato soltanto nella sfera privata dell'esistenza viene generalmente accettata senza sollevare ulteriori questioni. Ruotano attorno a questo luogo comune interi volumi. In *Friendship and Love, Ethics and Politics*, che è stato pubblicato nel 2010, per esempio, Eva Osterberg prova a mostrare in che modo si è arrivati a concepire l'amicizia come relazione esclusivamente privata, esaminando una serie di testi molto diversi tra loro quali le lettere e i diari scritti nella Svezia del Seicento e le *Confessions* di Rousseau⁹². Ma forse è più utile far riferimento a *On Friendship*, di Alexander Nehamas, che è stato pubblicato nel 2016. Nehamas scava nella storia delle concezioni filosofiche dell'amicizia, da Aristotele a Emerson, con l'intenzione di spiegare perché questa relazione sia ancora necessaria, nel privato, per vivere bene ed essere felici. Meriterebbero di essere indagate più a fondo sia le ragioni per cui Nehamas esclude dal novero dell'amicizia i rapporti stretti in vista dell'utile sia i motivi per cui sostiene, in aperta ed esplicita polemica con Aristotele, che l'amicizia non può essere fondata sulla virtù. Ai fini dell'analisi in corso, però, è sufficiente notare che Nehamas esamina il *De l'amitié* di Montaigne perché è convinto che questo saggio dia inizio a quel processo di privatizzazione, o di spoliticizzazione, dell'amicizia che considera tipico dell'età moderna⁹³.

La riflessione di Montaigne fa da spartiacque tra le amicizie politiche degli Antichi e quelle impolitiche dei Moderni anche nella voce *Amicizia* scritta nel 2010 da Francesco Fusillo per l'*Enciclopedia del pensiero politico*, diretta da Roberto Esposito e Carlo Galli. Secondo Fusillo, infatti, è proprio nel *De l'amitié* di Montaigne che l'amicizia

⁹² E. Osterberg, *Friendship and Love, Ethics and Politics: Studies in Mediaeval and Early Modern History*, Central European University Press, Budapest-New York 2010.

⁹³ A. Nehamas, *On Friendship*, Basic Books, New York 2016, pp. 119-121.

inizia a essere un rapporto che ha origine nell'interiorità degli individui, non si basa sulla virtù ma sull'affetto, e ha importanza per la vita privata anziché per quella politica⁹⁴. Nella voce *Amicizia* del vocabolario politico curato da Lorenzo Ornaghi qualche anno prima, la morte dell'amicizia viene imputata ai «moralisti e ai filosofi morali» dell'età moderna⁹⁵. Non vengono fatti nomi, ma se si tengono presenti i saggi raccolti nei volumi che sono stati precedentemente esaminati, in particolare in quello curato da Merle e Schumacher, è possibile supporre che la morte dell'amicizia politica non dipenda solo da Montaigne, che potrebbe essere considerato sia come un filosofo che come un moralista, ma anche da Kant. Riprendendo le categorie usate nel volume edito da Badhwar, si potrebbe sostenere che dopo Montaigne, l'amicizia interessa ai Moderni in quanto fenomeno morale, ma non in quanto fenomeno politico. Complicano il quadro, ma non lo mutano, i pochi studiosi dell'amicizia che fanno riferimento a Hobbes, oltre che a Montaigne, perché lo citano in quanto fondatore della modernità o padre della filosofia politica moderna, senza peraltro esaminare in modo approfondito la sua concezione dell'amicizia, soltanto per dare conferma della privatizzazione di questa relazione in atto già nel *De l'amitié* di Montaigne⁹⁶.

Le ragioni che hanno portato alla morte dell'amicizia politica in età moderna sono ancora in gran parte inesplorate. Per individuarne alcune, si possono prendere in considerazione dei volumi che non offrono analisi storiche, ma diagnosi teoriche e si interrogano sulle caratteristiche della modernità piuttosto che su processi dell'età moderna. È bene iniziare con *Philia*, una raccolta di saggi pubblicata nel 2001. Qui Elena Pulcini s'interroga sulle ragioni che hanno portato alla perdita dei legami sociali concentrandosi sui loro fondamenti emotivi⁹⁷. La

⁹⁴ F. Fusillo, *Amicizia*, in R. Esposito e C. Galli (sotto la dir. di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 17-18.

⁹⁵ G. Zanetti, *Amicizia*, in L. Ornaghi (a cura di), *Politica: vocabolario*, Jaca Book, Milano 1996, pp. 136-137. Non si prendono in considerazione altri vocabolari né altre enciclopedie perché non dedicano una voce all'amicizia, oppure si concentrano solo sull'amicizia degli antichi: la voce amicizia manca in O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck (hrsg. von), *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart 1972-1990, D. Miller (ed. by), *Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, Blackwell, Oxford 1993, P. Raynaud e S. Rials (sous la dir. de), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, Paris 2003 e N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino, (a cura di), *Dizionario di Politica*, UTET, Torino 2004; G.L. Mitchell, *Friendship*, in Bevir M. (ed. by), *Encyclopedia of Political Theory*, Sage, Los Angeles 2010, pp. 530-532 prende in considerazione solo l'idea di amicizia di Aristotele, Cicerone e Seneca, mentre P. Digeser, *Friendship*, in M. Gibbons (ed. by), *Encyclopedia of Political Thought*, Wiley-Blackwell, Oxford 2014, pp. 1392-1404 dedica particolare attenzione all'*Etica Nicomachea* anticipando alcune delle analisi di *Friendship Reconsidered*.

⁹⁶ Oltre a L.S. Pangle, *op. cit.*, p. 3, si veda almeno S. Schwarzenbach, *On Civic Friendship*, in «Ethics», CVII (1996), n.1, pp. 97-128, p. 98.

⁹⁷ E. Pulcini, *L'utile e il dono: i fondamenti emotivi del legame sociale*, in M.P. Fimiani

studiosa condensa in questo saggio le analisi che sviluppa in modo più approfondito in *L'individuo senza passioni*⁹⁸, proponendo un percorso teorico molto complesso che verrà semplificato per mettere in luce gli aspetti che risultano più rilevanti per l'analisi in corso⁹⁹. Il saggio di Pulcini ruota attorno alla contrapposizione tra la passione del dono e la passione dell'utile. La passione del dono è intesa, guardando più a Bataille che ai teorici del MAUSS, come la passione del dispendio e della perdita che «tende alla costruzione del legame sociale non come puro mezzo necessario alla realizzazione di scopi acquisitivi, ma come *fine* stesso della dinamica emotiva»¹⁰⁰. La passione dell'utile, invece, è la passione che spiega la dinamica emotiva che fonda, e allo stesso tempo minaccia, il legame sociale nella modernità, perché denomina quel desiderio illimitato di ricchezza, potere e considerazione con cui l'individuo colma la sua costitutiva carenza. Per Pulcini, si basano su tale passione sia il modello hobbesiano, «che configura la nascita del politico moderno», sia quello smithiano, il modello «che fonda la nascita della società concorrenziale borghese»¹⁰¹. In entrambi i modelli, gli individui «s'incontrano e si scontrano a partire dalle passioni, sono legati e divisi da esse, ed è solo dalla gestione e dal controllo delle passioni che scaturisce la creazione di un legame sociale, il quale, tuttavia, si presenta come puro *mezzo* per il conseguimento di fini acquisitivi»¹⁰². Gli individui hobbesiani sono in grado di «trasformare il legame negativo creato dalle passioni in una convivenza pacifica che assicura la soddisfazione di quell'interesse primario che è la propria conservazione», ma ciò consente loro di ridurre, non di escludere, la possibilità del conflitto ed è proprio per questo che esso «resta endemicamente costitutivo dell'ordine politico fondato sull'artificio»¹⁰³. Gli individui smithiani, invece, sono «portati dal loro stesso stare in società, ad operare una spontanea selezione delle passioni» perché la ricerca dell'utile «si traduce» in un desiderio di autoaffermazione «che fa dell'altro un oggetto imprescindibile e fondativo della stessa identità individuale»: è il desiderio di migliorare la propria condizione, che viene qui presentato come un vero e proprio desiderio di riconoscimento¹⁰⁴.

(a cura di), *op. cit.*, pp. 263-274.

⁹⁸ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001 (trad. ingl. di K. Witten, *The Individual Without Passions. Modern Individualism and the Loss of Social Bond*, Lexington, Lanham 2012).

⁹⁹ Per rendersi conto della complessità delle analisi, si veda R. Bodei, M. Fimiani e S. Forti, *Discussione su «L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale» di Elena Pulcini*, in «Iride», XV (2002), n. 2, pp. 419-434.

¹⁰⁰ E. Pulcini, *L'utile e il dono*, cit., p. 265.

¹⁰¹ Ivi, p. 266.

¹⁰² Ivi, p. 265.

¹⁰³ Ivi, p. 267.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

Muovendo da tali premesse, la studiosa sostiene che con le analisi di Hobbes e Smith i legami sociali diventano strumentali e conflittuali, ma non si perdono. Da un lato, infatti, l'individuo è in rapporto con l'altro, sia pure nella forma del conflitto e della competizione. Dall'altro, l'ostilità e la rivalità tra gli individui sono un aspetto ineliminabile della realtà. La perdita di legami sociali è dovuta a una sorta di torsione della passione dell'utile, in base alla quale il desiderio di beni non serve per l'auto-conservazione e l'auto-affermazione, ma diventa fine a se stesso. Tale torsione è analizzata contrapponendo l'individualismo asfittico e patologico dell'*homo democraticus* a quello dell'*homo oeconomicus*. Il centro delle analisi viene così occupato dall'esame dell'*amour du bien-être*, la passione che nella democrazia americana descritta da Tocqueville – ma anche nelle società di massa del Novecento, di cui il pensatore francese è stato il profeta, nonché nelle società democratiche e liberali contemporanee – si innesta, e prevale, sull'*amour de l'égalité*. Esaminando questa variante della passione dell'utile, viene messa in luce la dinamica emotiva che spinge gli individui a ruotare narcisisticamente intorno a se stessi, li avvicina omologandoli l'uno all'altro, ma non li unisce perché li chiude nella solitudine dei loro cuori. È la dinamica che li rende anche apatici, vale a dire indifferenti l'uno all'altro e disinteressati al bene comune¹⁰⁵.

Il percorso indicato in questo saggio viene articolato in *L'individuo senza passioni* apportando alcune modifiche che non cambiano il quadro teorico di fondo. Il padre dell'antropologia della mancanza e della carenza tipica della modernità è Montaigne perché si deve a questo filosofo la scoperta che «siamo tutti cavi e vuoti»¹⁰⁶. L'antropologia del vuoto che affonda le sue radici nella riflessione di Montaigne continua, però, a essere indagata per far emergere una delle forme dell'individualismo moderno in grado di scalfire l'immagine dell'individuo cara alla tradizione liberale. Anche in quest'opera di Pulcini, pertanto, l'individuo moderno non è l'essere autonomo e razionale, mosso dal freddo calcolo degli interessi personali, cui si è soliti pensare. La distinzione tra la prima fase della modernità – quella liberale dell'individualismo acquisitivo e proprietario – e la seconda – quella scandita dall'avvento della democrazia in cui emerge l'individualismo narcisistico – è più chiara di quanto non fosse nel saggio, ma non più netta. Le passioni acquisitive vengono distinte da quelle conservative, ma nel libro, così come nel saggio, la dinamica emotiva dell'*homo oeconomicus* ha ancora origine dal desiderio di possesso, dalla voglia di migliorare la propria condizione e dal bisogno di riconoscimento¹⁰⁷. La perdita di

¹⁰⁵ Ivi, pp. 269-270.

¹⁰⁶ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., pp. 21-35.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 61-89.

legami sociali continua, inoltre, a essere imputata all'individualismo narcisistico e apatico dell'*homo democraticus*¹⁰⁸. A questi e all'*homo oeconomicus* viene contrapposto l'*homo reciprocus*. È l'individuo mosso dalla passione del dono, di cui viene tratteggiato il profilo per dare voce a quelle che nel saggio erano presentate come «le irrinunciabili esigenze di un individuo che si riconosce costitutivamente comunitario»¹⁰⁹. Ora viene solo spiegato meglio che quello in atto è il tentativo di iscrivere il Noi nell'Io, per concepire la comunità, molto diversamente da quanto hanno fatto i comunitaristi, come «dimensione interna e costitutiva dell'individuo stesso»¹¹⁰.

Nel saggio si ha l'impressione che la *philia*, o meglio l'amicizia, sia chiamata in causa solo perché può essere uno dei legami sociali che scaturiscono dalla passione del dono. Il volume chiarisce che questo è vero, ma non è tutto¹¹¹. Pulcini, infatti, si riferisce all'amicizia anche quando esamina la comunità di Clarens che viene descritta ne *La Nouvelle Héloïse* di Rousseau per prendere in considerazione le critiche che il filosofo francese ha mosso all'individualismo possessivo¹¹². Nell'ultimo capitolo di questo libro si tornerà sulla l'interpretazione del romanzo che viene proposta in queste pagine. Quello che è rilevante notare sin da ora è che Rousseau è un oppositore dell'individualismo acquisitivo perché immagina una comunità politica fondata sull'amicizia. Se si tiene presente questo, è possibile comprendere che l'amicizia inizia a morire, come fondamento e modello dei legami sociali, prima che questi vadano persi. Detto in altri termini, stando alla diagnosi di Pulcini, la morte dell'amicizia inizia nella prima fase della modernità, quando si affermano quelle forme d'individualismo che portano a concepire i legami sociali come rapporti interessati, egoistici e strumentali, e quindi a vedere l'altro come un mezzo, un nemico o un rivale, per il perseguimento dei propri interessi e per il soddisfacimento dei propri bisogni. A darle il colpo finale, però, è l'emergere di quel tipo di individualismo che spinge l'Io a colmare la sua costitutiva mancanza ruotando invano intorno a se stesso, l'individualismo narcisistico e apatico che impedisce all'*homo democraticus* di vedere l'altro. Finché questo tipo d'individualismo non si afferma pienamente, come dimostrano proprio le pagine che Pulcini dedica alla *Nouvelle Héloïse* di Rousseau, è ancora possibile concepire l'amicizia come fondamento e modello dei legami su cui si regge la comunità per opporsi all'idea che

¹⁰⁸ Ivi, pp. 127-155.

¹⁰⁹ E. Pulcini, *L'utile e il dono*, cit., p. 274.

¹¹⁰ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 226.

¹¹¹ Ivi, pp. 194-95, ma anche p. 177, in cui l'amicizia è già indicata, insieme al desiderio di dare e alla generosità, che sono più facilmente riconducibili alla passione del dono, tra le spinte e le motivazioni che «fanno del legame sociale un fine stesso dell'azione».

¹¹² Ivi, pp. 97-117.

essa sia tenuta insieme da rapporti conflittuali e strumentali.

Un altro dei saggi raccolti in *Philia*, quello di Francesco Piro, merita particolare attenzione. Provando a tracciare una mappa dei modelli del *convenire* tipici della modernità, lo studioso sostiene che la «liquidazione della tradizione aristotelica (e classica in genere) nel corso dell'età moderna» si deve a due processi paralleli e correlati, che si alimentano l'un l'altro in modo circolare: «l'espulsione del concetto di amicizia dal lessico politico» e «l'idealizzazione dell'amicizia come legame assolutamente e puramente personale»¹¹³. Benché tali processi non siano esaminati in dettaglio, è abbastanza chiaro che il vocabolario dell'amicizia viene soppiantato da quello dell'interesse che si impone con l'affermarsi delle teorie della Ragion di Stato. Sembra, inoltre, che i legami sociali non possano più prendere la forma dei rapporti amicali quando Louis de Sacy e altri moralisti francesi del XVIII secolo iniziano a sostenere che la vita sociale si basa su relazioni fondate sulla convergenza di vantaggi individuali invece che sul quel legame santo costituito dall'unione dei cuori che dovrebbe essere l'amicizia. Prende forma così quella «difficile separazione dell'*amicitia* dalla *socialitas*», tipica della modernità, cui si sono opposti giusnaturalisti come Pufendorf.

Complicano la diagnosi alcune considerazioni di Pier Paolo Portinaro. Nella prima parte del *Breviario di politica*, lo studioso esamina le categorie chiave del lessico politico che consentono di orientarsi nel presente. Scavando tra le pieghe delle *Leggi* di Platone e dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, egli contrappone *polemos* e *philia* per far emergere due diverse concezioni della politica. Una è la concezione della politica «incentrata sulla lotta che prevede il ricorso alla violenza e alla sopraffazione, dunque sul conflitto antagonistico (in definitiva non eludibile e decisivo in ultima istanza)». L'altra è la concezione della «politica come neutralizzazione e composizione del conflitto», vale a dire l'idea secondo la quale la politica che «persegue l'integrazione della società attraverso le norme dettate da un potere finalizzato al perseguimento del bene comune»¹¹⁴. Le caratteristiche della prima concezione vengono messe in luce percorrendo brevemente la strada che porta da Platone e Tucidide a Machiavelli e Schmitt. I tratti salienti della seconda concezione vengono, invece, individuati indicando la linea di pensiero che conduce «da Aristotele, passando per Marsilio, alle teorie liberali della modernità»¹¹⁵.

Come dovrebbe essere evidente, quelle che Portinaro contrappone non sono due idee di politica che si sono susseguite nel tempo, bensì

¹¹³ F. Piro, «*Amicitia* e «*socialitas*»: una difficile separazione, in M. P. Fimiani (a cura di), *op. cit.*, pp. 105-123, p. 106.

¹¹⁴ P.P. Portinaro, *Philia e Polemos*, in Id., *Breviario di politica*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 42-55, p. 46.

¹¹⁵ Ivi, p. 47.

due paradigmi che attraversano la storia del pensiero politico occidentale e sono l'uno alternativo all'altro¹¹⁶. La loro contrapposizione induce a ipotizzare che vi sia spazio per l'amicizia come fondamento, o modello, dei legami sociali solo in quelle teorie – antiche e non – che fanno leva sull'intesa, l'unione, il consenso, la concordia. E Portinaro suggerisce questa ipotesi anche quando accenna alle «metamorfosi della *philia* in interesse economico» per sostenere che «alla modernità è legata anche la prospettiva di un radicale superamento del politico come ambito del rapporto amico-nemico»¹¹⁷. Dopo aver notato che in età moderna l'economia e il diritto aspirano a diventare i poli complementari dell'esclusione e dell'inclusione nella comunità politica, egli precisa che «il mercato sostituisce al primato del conflitto quello della cooperazione», esercitando la «funzione latente di trasformare il nemico in amico»¹¹⁸.

Questa tesi non va confusa con quella formulata in uno dei saggi raccolti in *The Challenge to Friendship in Modernity*, in cui Lisa Hill e Peter MacCarthy analizzano le teorie economiche di Hume, Smith, Ferguson, avanzando l'ipotesi che sia la nascita del mercato a rendere marginale, per la società, e quindi anche per la politica, l'amicizia¹¹⁹. Diversamente da Hill e MacCarthy, infatti, Portinaro non si limita ad affermare che l'amicizia esce dalla scena politica quando vi entra il mercato, ma argomenta che, con la nascita del mercato, si afferma un'idea di società basata sulla cooperazione in nome degli interessi economici, che implica la neutralizzazione, se non la rimozione, del conflitto.

Se le analisi proposte da Pier Paolo Portinaro, Francesco Piro ed Elena Pulcini vengono lette insieme, come qui si propone di fare, la morte dell'amicizia politica non va pensata come un decesso improvviso e fulmineo, ma come una lenta agonia, che si consuma tra il Cinquecento e il Settecento. E vi sono protagonisti della storia del pensiero politico e della filosofia politica, come Pufendorf e Rousseau, che la contrastano. Il percorso che porta alla privatizzazione dell'amicizia e alla sua spoliticizzazione non va, quindi, concepito come un processo

¹¹⁶ Secondo Portinaro, con la «rivoluzione culturale rappresentata dal cristianesimo si fa strada un terzo paradigma», a cui vengono ricondotte, riprendendo le analisi di Dolf Sternberger, le visioni escatologiche della politica che si propongono «il trapasso dal regno della necessità al regno della libertà» (ivi, pp. 53-54).

¹¹⁷ Ivi, p. 54.

¹¹⁸ Ivi, p. 55.

¹¹⁹ L. Hill e P. MacCarthy, *Hume, Smith and Ferguson: Friendship in Commercial Society*, in P. King e H. Devere (ed. by), *The Challenge to Friendship in Modernity*, cit., pp. 33-49; l'ipotesi qui formulata non è confutata da N.K. Badhwar, *Friendship and Commercial Societies*, in «Politics, Philosophy & Economics», VII (2008), n. 3, pp. 301-326, un articolo volto a mostrare che «as voluntary and reciprocal relationships, market relationships and friendship share important properties».

rapido e lineare, ma come una strada tortuosa, piena di deviazioni. Lo confermano anche due volumi che si distinguono da tutti i *friendship studies* presi in considerazione sinora perché si concentrano esclusivamente sull'amicizia come fenomeno politico. Si tratta di *De amicitia*, la raccolta di contributi a cura di Giovanna Angelini e Marina Tesoro pubblicata nel 2007, e di *Friendship & Politics*, la collezione di saggi raccolti da John von Heyking e Richard Avramenko data alle stampe nel 2008.

Muovendosi tra filosofia politica, storia contemporanea e linguistica, il primo volume esamina l'amicizia come categoria della politica, come intesa o sodalizio, nonché come alleanza tra i popoli. Tra i contributi che esplorano l'amicizia come categoria della politica, ve ne sono alcuni che riguardano l'età moderna. Meritano particolare attenzioni quelli che sono dedicati a Bodin e a Montaigne. Diana Thermes mostra come l'amicizia giochi un ruolo chiave nella teoria bodiniana dello Stato, provando a spiegare perché nei *Six livres de la République* Bodin sostenga che «gli Stati non hanno fondamento più sicuro, dopo quello che viene loro da Dio, che l'amicizia e la benevolenza reciproca dei loro membri e tale amicizia non si può mantenere altro che con alleanze, associazioni, stati, comunità, corporazioni corpi e collegi»¹²⁰. Bruna Consarelli ammette che nel *De l'amitié* di Montaigne l'amicizia diventa una relazione intima e personale, riguardante la sfera privata dell'esistenza piuttosto che quella politica. Poi, però, nota anche che per Montaigne l'ordine politico presuppone uno spazio privato in cui gli amici possano dare libera espressione ai loro giudizi, anche critici, sulla società¹²¹. Sviluppa considerazioni analoghe Timothy Fuller nel saggio sul XXVIII capitolo degli *Essais* che si trova in *Friendship & Politics*¹²². Come questo, gli altri saggi raccolti nel volume edito da von Heyking e Avramenko restano nell'ambito della storia della filosofia e del pensiero politico. Sono suddivisi in quattro sezioni, che sono rispettivamente dedicate alla prospettiva antica, cristiana, moderna e contemporanea. Nella terza sezione, oltre alla concezione dell'amicizia di Montaigne, viene esplorata quella di Hobbes, dei *Founding Fathers* e di Tocqueville.

Secondo Travis Smith, nel *De cive* e nel *Leviathan* Hobbes non si limita a sostenere che gli uomini diventano parte della comunità politica per contratto anziché per amicizia, ma si oppone anche a una

¹²⁰ D. Thermes, *L'amicizia cosmica e cosmopolitica di Jean Bodin*, in G. Angelini e M. Tesoro (a cura di), *op. cit.*, pp. 73-82, ma si veda anche J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, UTET, Torino 1964-1977, vol. II, libro III, cap. VII, pp. 248-249.

¹²¹ B. Consarelli, *Critica della società e significato dell'amicizia nella riflessione di Montaigne*, in G. Angelini e M. Tesoro (a cura di), *op. cit.*, pp. 83-89.

¹²² T. Fuller, *Plato and Montaigne: Ancient and Modern Ideas of Friendship*, in J. von Heyking e R. Avramenko (ed. by), *Friendship & Politics. Essays in Political Thought*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2008, pp. 197-213.

concezione dell'amicizia che sembra difficilmente distinguibile dalla clientela, argomentando che il sovrano deve avere pochi amici da favorire¹²³. Il saggio di George Carey mette in luce che il linguaggio dell'amicizia è utilizzato dai difensori di uno Stato meno esteso di quello teorizzato nel *Federalist*, ma chiarisce anche che il sistema di pesi e contrappesi proposto da Hamilton, Madison e Jay presuppone l'esistenza di una forma di amicizia politica che tende a coincidere con l'amor di patria¹²⁴. Joshua Mitchell argomenta che l'amicizia si nasconde nelle pagine de *La démocratie en Amérique* in cui Tocqueville mostra che l'associazionismo è un valido rimedio non solo contro l'individualismo delle società democratiche, ma anche contro il dispotismo mite con cui lo Stato esercita un controllo capillare su ogni aspetto della vita pubblica¹²⁵. Può essere accostato a questi saggi anche quello in cui Jürgen Gebhardt confronta la concezione arendtiana a quella schmittiana dell'amicizia perché il raffronto è preceduto da analisi volte a mostrare come sia possibile intravedere l'amicizia anche dietro la concezione lockeana del *trust* in base alla quale il potere si esercita in virtù di un mandato fiduciario¹²⁶.

4. Amicizie politiche, antiche e moderne

Questo libro prova a sgombrare il campo da ogni facile contrapposizione tra l'amicizia politica degli Antichi e quella impolitica dei Moderni, combattendo contro un luogo comune molto radicato che il fiorire degli studi sull'amicizia ha iniziato a mettere in discussione, come si è appena visto, ma non è ancora riuscito a sfatare. Questo obiettivo viene raggiunto mostrando che l'amicizia è stata pensata in molti modi. Quella che viene proposta qui non è la storia della genesi e delle metamorfosi di una concezione dell'amicizia che è nata nell'età antica ed è sopravvissuta in quella moderna, ma un'analisi approfondita di diverse idee dell'amicizia, antiche e moderne, a cui sono state attribuite

¹²³ T. Smith, *Hobbes on Getting By with Little Help from Friends*, in J. von Heyking e R. Avramenko (ed. by), *op. cit.*, pp. 197-213.

¹²⁴ G. Carey, *Social Friendship in the Founding Era*, in J. von Heyking e R. Avramenko (ed. by), *op. cit.*, pp. 214-247.

¹²⁵ J. Mitchell, *It is Not Good For Man to Be Alone: Tocqueville on Friendship*, in J. von Heyking e R. Avramenko (ed. by), *op. cit.*, pp. 248-267.

¹²⁶ J. Gebhardt, *Friendship, Trust, and Political Order: A Critical Overview*, in J. von Heyking e R. Avramenko (ed. by), *op. cit.*, pp. 315-348; sulla concezione lockeana dell'amicizia, però, si veda anche Y. Scott, *Locke and the Problem of Friendship in Modern Liberalism*, in E.A. Velásquez (ed. by), *Love and Friendship: Rethinking Politics and Affection in Modern Times*, Lexington Books, Lanham 2003, pp. 139-160; insieme ad A. Corel, *The Politics of Love and Friendship in «1984» and «Brave New World»* (pp. 425-478) e F. Dallmayr, *Derrida and Friendship* (pp. 549-574), questo è il solo saggio del volume curato da Velásquez che si occupa dell'amicizia in quanto relazione politica spostando lo sguardo oltre l'antichità.

differenti funzioni politiche. Declinando l'amicizia al plurale, si vuole anche evitare un equivoco che non è meno radicato del luogo comune a cui si è appena fatto riferimento. È l'equivoco per cui si assume che l'amicizia è una relazione politica solo e soltanto perché può essere il fondamento o il modello dei legami sociali. Questa è una, non la sola forma di amicizia politica che fa parte della tradizione occidentale, antica e moderna. È l'idea di Aristotele, per intendersi, non quella di Plutarco e di Cicerone, né quella di Machiavelli, Montaigne, Hobbes e Rousseau. E l'influenza delle analisi di Derrida non deve indurre a pensare il contrario.

Sia Aristotele sia Cicerone sia Plutarco mostrano che l'amicizia è rilevante nella sfera politica oltre che in quella privata. Diversamente da Aristotele, però, Cicerone e Plutarco non sostengono che l'amicizia sia la relazione su cui si fondano, o si modellano, i legami che uniscono i membri della comunità politica. Per Cicerone l'amicizia è una relazione politica perché è il rapporto, intimo e personale, che dovrebbe spingere gli uomini di governo ad anteporre il bene della *respublica* agli interessi personali: egli pensa all'amico come a un alleato, o a un compagno, nella vita politica. Plutarco, invece, lo descrive come un consigliere che può mantenere il principe sulla via della virtù perché esercita la *parrhesia* in modo corretto.

Per mettere in luce i significati e le funzioni politiche che Aristotele, Cicerone e Plutarco attribuiscono all'amicizia, si terrà conto sia del contesto storico in cui hanno preso forma le loro riflessioni, sia delle coordinate filosofiche che le orientano, dialogando non solo con quanti hanno approfondito lo studio dell'amicizia nel mondo antico, ma anche con gli storici del pensiero politico e gli studiosi di storia della filosofia. Si sottolineerà che la *polis* che Aristotele idealizza quando riflette sull'amicizia è una realtà politica molto diversa dalla *respublica* di Cicerone, in cui l'amicizia sembra degenerare nella clientela e nella faziosità, ma anche dalla realtà politica dell'età di Plutarco, in cui i filosofi greci iniziano a frequentare le corti degli imperatori romani. Non si negherà che nel *Come distinguere l'adulatore dall'amico* di Plutarco si sente l'eco della descrizione dell'adulatore che viene proposta nel *De amicitia* di Cicerone, e che in questo dialogo ciceroniano sono riprese alcune tesi presenti nell'ottavo e nel nono libro dell'*Etica Nicomachea*. Tuttavia, si proverà a mostrare che Aristotele, Cicerone e Plutarco riflettono sull'amicizia per ragioni e con finalità diverse. Insistendo sulla distanza anziché sulla vicinanza delle funzioni e dei significati politici che questi autori antichi attribuiscono all'amicizia sarà possibile mettere meglio in luce quello che accomuna le loro riflessioni. Come si cercherà di evidenziare, per Plutarco, così come per Cicerone, l'amicizia è una relazione politica proprio perché un rapporto intimo e personale. Inoltre, sia per Plutarco sia per Cicerone, l'amico è l'antonimo dell'adulatore,

non del nemico. Del nemico non vi è traccia neppure nella riflessione aristotelica perché lo Stagirita attribuisce all'amicizia funzioni e significati politici che sono volti a escludere, se non a rimuovere, la possibilità della *stasis*. Anche Cicerone riflette sull'amicizia per disinnescare la miccia della conflittualità, ma ottiene questo risultato senza fare di questa relazione il fondamento, o il modello, del legame tra i *cives*.

Aristotele, Cicerone e Plutarco non sono i soli autori antichi ad aver riflettuto sull'amicizia. Platone, come si è visto nel primo paragrafo di questa introduzione, si occupa dell'amicizia nel *Simposio*. Questo e altri dialoghi platonici – il *Protagora*, la *Repubblica* e le *Leggi* – verranno esaminati nella parte finale del primo capitolo per far risaltare meglio le peculiarità della concezione aristotelica. Non verranno presi in considerazione altri dialoghi platonici come l'*Alciabiade Primo*¹²⁷, in cui la *philia* è oggetto di analisi, ma la sua valenza politica resta sullo sfondo. Per la medesima ragione, non verrà indagata la concezione epicurea dell'amicizia. In modo forse troppo semplicistico¹²⁸, si assume che Epicuro pone l'accento sull'importanza che ha l'amicizia per il raggiungimento della felicità, esaltando il valore che ha nello spazio filosofico del *kepos*, non in quello pubblico della *polis*.

Dovrebbe essere evidente che si sono scelti gli autori antichi la cui riflessione sull'amicizia ha un'inegabile e indiscussa valenza politica, ma per giustificare la presenza del capitolo dedicato al *Come distinguere l'adulatore dall'amico* serve un'ulteriore precisazione. Le riflessioni proposte in questo trattatello plutarco sono particolarmente interessanti perché mostrano che all'amicizia sono state attribuite funzioni politiche anche nell'ambito della corte sin dall'antichità. L'amicizia entra a corte nel IV secolo a.C. e vi rimane, come hanno dimostrato diversi studi¹²⁹, per tutta l'età ellenistica, quando il termine «amici»

¹²⁷ A. Linguisti, *Amicizia e conoscenza di sé nell'«Alciabiade I» e nelle «Etiche» di Aristotele*, «Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Firenze», V (1983), pp. 1-28, lo chiarisce meglio di altri studi.

¹²⁸ E. Spinelli, *Giustizia e società. La teoria epicurea del diritto*, Carocci, Roma 2011 propone una lettura politica della concezione epicurea dell'amicizia partendo da un'originale interpretazione dell'ideale del «vivi nascosto» che porta a trovare nel *kepos* un modello di società perfetta.

¹²⁹ Immediatamente dopo la morte di Alessandro Magno, *philoï* sostituisce *betairōi*, con cui si indicavano i compagni del re e i membri dell'*entourage* reale che provenivano generalmente dalla classe dei cavalieri. Il ruolo dei *philoï tou basileōs* è noto da tempo: in D. Musti, *Il regno ellenistico*, in A. Barigazzi, P. Lévêque e D. Musti (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, vol. 7: *La società ellenistica. Quadro politico*, Bompiani, Milano 1977, pp. 292-293 viene già chiarito che gli amici (*philoï*) del re e le truppe (*dynameis*) erano i due pilastri di ogni regno ellenistico, ma si vedano anche F.W. Walbank, *Monarchies and Monarchic Ideas*, in F.W. Walbank e A.E. Astin (ed. by), *Hellenistic World*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 62-100, in cui viene spiegato che «with dynastic succession firmly established in all kingdoms [...] the friends, from being a groups of individuals closely linked to the kings by bonds of mutual interests, swelled in number to become a large, stratified and hierarchical administrative class, in which status was defined by the conferment of honorific titles» (ivi,

(*philoï*) iniziò a essere utilizzato, anche nelle epigrafi, per indicare coloro che erano informalmente deputati a dare consigli ai re e a svolgere incarichi militari e amministrativi per loro conto. Per chiarire che l'amicizia entrò per la prima volta a corte nell'età antica, non in quella moderna, si sarebbero potute prendere in considerazione la *Ciropedia* di Senofonte, l'*A Nicolcle* di Isocrate, o i discorsi *de regno* che Dione di Prusa scrisse per l'imperatore Traiano nello stesso periodo in cui visse Plutarco, a cui dedica particolare attenzione Konstan quando si occupa dell'amicizia nel mondo ellenistico¹³⁰. Ma, per quanto rilevanti, queste opere sono state meno influenti del trattatello plutarco che si è scelto di esaminare¹³¹. Inoltre, ed è questo un dato ancor più decisivo, esse

p. 70); G. Herman, *The Court Society of the Hellenistic Age*, in P. Cartledge, P. Garnsey ed E. Gruen (ed. by), *Hellenistic Constructs: Culture, History and Historiography*, University of California Press, Berkeley 1997, pp. 199-224, in cui viene precisato che «the *philoï* circle was at the heart of the Hellenistic kingdom's concentric power structure» (ivi, p. 214). Le analisi di Walbank e Gabriel sono alla base delle considerazioni sviluppate in B. Virgilio, *Lancia, diadema e porpora: la re e la regalità ellenistica*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa 2003, in part. pp. 15-16. Per comprendere appieno le funzioni degli «amici del re» si devono, però, prendere in considerazione anche I. Savalli-Lestrade, *Les philoï royaux dans l'Asie hellénistique*, Droz, Genève 1998, pp. 355-361, in cui si argomenta che i *philoï* non erano solo i membri della cavalleria che combattevano a fianco del re, ma anche i comandanti e i generali scelti dal re per guidare le sue truppe, e Ead., *Bios aulikos: The Multiple Ways of Life of Courtiers in the Hellenistic Age*, in A. Erskine, L. Llewellyn-Jones e S. Wallace (ed. by), *The Hellenistic Court: Monarchic Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra*, The Classical Press of Wales, Swansea 2017, pp. 101-119, in cui si dedica, invece, particolare attenzione al ruolo che i *philoï* svolgevano in qualità di precettori e consiglieri dei re ellenistici. R. Strootman, *Literature and the Kings*, in J.J. Clauss e M. Cuypers (ed. by), *A Companion to Hellenistic Literature*, Wiley-Blackwell, Malden 2010, pp. 30-45, mostra che *philos* era «the technical term for courtier in the Hellenistic age», ma come in Id., *Courts and Élite in The Hellenistic Empires: The Near East after the Achaemenids (c. 330 to 30 BCE)*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014, in part. pp. 111-135, si concentra sulla funzione che i *philoï tou basileos* avevano quali intermediari tra le corte e le città (per lo più greche) da cui provenivano. In Id., *Eunuchus, Renegades and Concubines: The «Paradox of Power» and the Promotion of Favourites in the Hellenistic Empires*, in A. Erskine, L. Llewellyn-Jones e S. Wallace (ed. by), *The Hellenistic Court: Monarchic Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra*, cit., pp. 121-142, infine, vengono analizzate soprattutto le modalità con cui i sovrani ellenistici riuscirono ad assicurarsi il controllo dei *philoï* evitando così che potessero costituire una pericolosa minaccia per il loro potere.

¹³⁰ D. Konstan, *op. cit.*, pp. 95-97 per Isocrate e Senofonte e pp. 105-107 per Dione di Prusa (o Dione Crisostomo), ma sull'influenza di quest'ultimo si veda anche E. Amato, «*Xenophontis imitator fidelissimus*»: studi su tradizione e fortuna erudite di Dione Crisostomo tra XVI e XIX secolo, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2011.

¹³¹ Per una prima e generale panoramica dell'influenza dell'*A Nicolcle* è ancora fondamentale, L. Gualdo Rosa, *La fede nella paideia. Aspetti della fortuna europea di Isocrate nei secoli XV e XVI*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1984; sulla fortuna della *Ciropedia* si vedano almeno N. Humble, *Xenophon and the Instruction of Princes* e T. Rod, *Xenophons' Changing Fortune in Modern World*, in M.A. Flower (ed. by), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 416-448, ma il *Cambridge Companion* su Senofonte merita particolare attenzione anche per un altro saggio – R.F. Buxton, *Xenophon on Leadership: Commanders as Friends*, pp. 323-337 – in cui viene mostrato che l'amicizia gioca un ruolo chiave anche per la divisione del potere.

non offrono una trattazione approfondita dell'amicizia e non fondano l'amicizia sulla *parrhesia*: è il nesso che Plutarco istituisce tra amicizia e franchezza nel parlare, collocando questa relazione nell'ambito della corte, a giustificare la scelta di privilegiare il *Come distinguere l'adulatore dall'amico*.

L'assenza di analisi dedicate alle concezioni medievali dell'amicizia non ha bisogno di essere giustificata perché si è già rilevato che l'amicizia dei Medievali, oggi, è più studiata di quella degli Antichi. Inoltre non è con i Medievali, ma con gli Antichi, che i Moderni si confrontano quando riflettono sull'amicizia. Alcuni dei Moderni su cui si porrà l'attenzione – Machiavelli, Montaigne e Bacone – si muovono nel solco tracciato da Cicerone e Plutarco. Altri invece – Hobbes e Rousseau – vanno oltre Aristotele. Nessuno di loro, però, ripete le stesse tesi che si trovano nell'*Etica Nicomachea*, nel *De amicitia*, e nel *Come distinguere l'adulatore dall'amico*. Essi non assimilano passivamente e acriticamente la lezione degli Antichi, ma meditano su di essa: la interpretano adattandola a contesti nuovi, ne riprendono alcune parti anziché altre, le leggono a partire dalle coordinate filosofiche generali che orientano il loro pensiero (Montaigne, Bacone, Rousseau) o alla luce degli assunti antropologici che pongono alla base di esso (Machiavelli e Hobbes) e se ne servono, in modo anche molto libero, per rispondere a problemi che Aristotele, Cicerone e Plutarco non si erano posti.

La scelta di esaminare la concezione dell'amicizia che emerge nel *Principe* di Machiavelli dipende da varie ragioni. Quest'opera non viene mai presa in considerazione nei pochi studi che esplorano l'amicizia dei Moderni. Ma è un'opera che merita di essere analizzata anche perché è qui che l'amico inizia a essere contrapposto al nemico. Accanto a questa contrapposizione, però, se ne ritrova un'altra: quella tra il consigliere e l'adulatore. Mentre nel *De principe* di Platina e in altri *specula principum* quattrocenteschi il linguaggio ciceroniano dell'amicizia viene usato per individuare le caratteristiche dei consiglieri e dei collaboratori che il principe deve scegliere per amministrare e gestire il potere, nel *Principe* i consiglieri e i collaboratori del principe non sono assimilati agli amici. Questa rottura con Cicerone non impedisce che sia ripresa, in modo originale, la lezione di Plutarco. Quando contrappone i consiglieri agli adulatori, Machiavelli consiglia al principe di circondarsi di adulatori che gli dicano la verità, ma, date le premesse antropologiche da cui muove, lo esorta anche a non fidarsi di loro: un principe che vuole conservare il potere di cui dispone, per Machiavelli, deve deliberare da sé e a suo modo. Nel *Principe* di Machiavelli emerge una nuova concezione politica dell'amicizia che è diversa da quella degli Antichi, anche se nasce nel loro segno. È la concezione per cui l'amico è un alleato *pro tempore* nella lotta politica per la conservazione del potere:

un alleato che può diventare, come il consigliere, un potenziale nemico.

Le considerazioni proposte negli *Essais* di Montaigne verranno esaminate prima di quelle formulate negli *Essays* di Bacone per chiarire che il processo di privatizzazione dell'amicizia è molto più lento e complesso di quanto solitamente si suppone. I capitoli dedicati a Montaigne e Bacone, però, non mirano solo a mostrare che la morte dell'amicizia politica non va pensata come un decesso fulmineo, ma, se così si può dire, come una lenta agonia. Questi due capitoli intendono anche evitare quella sorta di sineddoche concettuale che porta a confondere una parte per il tutto, generalizzando gli esiti di una riflessione – quella proposta nel *De l'amitié* – che non basta, per quanto sia rilevante e paradigmatica, a fornire il quadro della situazione. Detto in modo molto semplice, l'amicizia straordinaria, fusionale e privata, che Montaigne descrive idealizzando il legame che l'ha unito a La Boétie è una nuova tipologia di amicizia, che prende forma andando oltre Cicerone, ma non la sola tipologia di amicizia che i Moderni conoscano. Se si sposta lo sguardo oltre il *De l'amitié*, come si proverà a fare prendendo in esame il *De l'expérience*, negli *Essais* si può trovare un'altra forma di amicizia: un'amicizia ordinaria, che è molto simile a quella su cui riflette Bacone quando mostra, riprendendo la riflessione di Plutarco, che l'amico, oltre ad essere un consigliere privato, è anche un consigliere politico.

La presenza di un capitolo dedicato a Hobbes non deve stupire. Come si cercherà di chiarire, mettendo in relazione le analisi proposte da Travis Smith in *Friendship & Politics* con quelle di altri studiosi del pensiero politico hobbesiano a cui non è sfuggita la rilevanza dell'amicizia, Hobbes mette l'amicizia ai margini della scena politica non solo perché è convinto che essa non possa essere il fondamento, o il modello, dei legami sociali, come mostrare nel *De cive* quando prova la falsità della tesi aristotelica secondo la quale l'uomo è un animale politico per natura, ma anche perché pensa agli amici come a un mezzo per aumentare il potere, come sostiene nel *Leviathan*, e afferma, negli *Elements*, nel *De cive* e nel *Leviathan*, che la monarchia è la miglior forma di governo perché è quella in cui ci sono meno amici da favorire.

Contrariamente a quanto generalmente si suppone, nella riflessione hobbesiana sull'amicizia non si trova una conferma della privatizzazione di questa relazione imputabile al *De l'amitié* di Montaigne. Se la si esamina con la dovuta attenzione, la riflessione hobbesiana consente, semmai, di chiarire che l'amicizia può essere spolicizzata senza essere privatizzata. Tale spolicizzazione non ha a che fare solo con la dimostrazione della falsità della tesi della naturale politicità dell'uomo che viene condotta svuotando di senso la teoria aristotelica dell'amicizia, ma anche con l'elaborazione di una teoria giuridica della sovranità che si oppone, per quanto possibile, alla gestione personale del potere.

Detto in modo molto schematico, con Hobbes si compie quel passaggio dalla persona del principe alla persona dello Stato che rende il monarca hobbesiano molto distante dal principe machiavelliano. Ma la distanza tra Hobbes e Machiavelli si può misurare anche sul piano antropologico. L'antropologia hobbesiana, al pari di quella machiavelliana, porta a pensare all'altro come a un nemico, piuttosto che come a un amico, ma l'uomo hobbesiano è mosso da una sete di potere alimentata dal bisogno di veder riconosciuta la propria superiorità che è molto diversa dal desiderio di grandezza che anima il principe machiavelliano.

Sono le analisi di Elena Pulcini a giustificare il capitolo dedicato a Rousseau, ma la comunità di Clarens descritta nella *Nouvelle Héloïse* non verrà esaminata per riflettere criticamente sulle patologie dell'individualismo moderno, né per provare ad inscrivere il Noi nell'Io. L'obiettivo da raggiungere è molto più limitato. Le pagine su Rousseau serviranno soltanto per mostrare che i legami sociali possono essere pensati *sub specie amicitiae* senza procedere *aristotelico more*. Rousseau è l'unico dei Moderni presi in esame a pensare che l'amicizia sia una relazione politica perché è il fondamento e il modello dei legami sociali su cui si regge la comunità politica. Non si può negare che l'amicizia svolga la stessa funzione politica nella comunità di Clarens immaginata nella *Nouvelle Héloïse* e nella *polis* idealizzata nell'*Etica Nicomachea*, ma bisogna considerare che essa non le unisce allo stesso modo. Come ha notato Jean Starobinski, infatti, Rousseau è convinto che l'amico non sia un altro sé, come afferma Aristotele, bensì una parte di sé, come sostiene Montaigne. Prendendo spunto dalle analisi di questo studioso, si mostrerà che Rousseau va oltre Aristotele, come e forse più di Hobbes, perché pone a fondamento e a modello dei legami sociali un'amicizia fusionale, analoga a quella descritta nel *De l'amitié*, di cui non si trova traccia nell'*Etica Nicomachea*. Ma Rousseau, occorre chiarirlo sin d'ora, sembra anche andare oltre lo stesso Montaigne. Se è vero che l'amicizia tra Julie e Claire è l'equivalente femminile di quella tra Montaigne e La Boétie, è anche vero che Julie e Claire, a differenza di Montaigne e La Boétie, non riescono a fondere completamente le loro anime e i loro cuori. La dinamica che ha permesso all'una di ritrovare se stessa nell'altra, a un certo punto del romanzo, si spezza. La morte di Julie evita il sorgere di un conflitto che potrebbe porre fine all'intera comunità, oltre che alla loro amicizia, perché essa è il modello di tutti i rapporti che uniscono i suoi membri. Detto in altro modo, è come se Rousseau immaginasse un'amicizia che dovrebbe essere straordinaria, ma si rivela imperfetta perché risulta ambigua o ambivalente. L'imperfezione di questo tipo di amicizia merita di essere indagata non tanto perché rende opaca una comunità immaginaria che dovrebbe essere trasparente, quanto piuttosto perché mostra quanto sia problematico porre a fondamento, o a modello, dei legami sociali un'amicizia fusionale.

L'esame della concezione dell'amicizia proposta nella *Nouvelle Héloïse* permetterà di mostrare che i Moderni, in alcuni casi, non si confrontano solo con gli Antichi, ma anche tra di loro. Come si è appena messo in evidenza, Rousseau guarda al Montaigne del *De l'amitié*. Il Montaigne del *De l'expérience* e Bacone, invece, sembrano richiamarsi a Machiavelli. Dopo aver descritto il consigliere del principe in termini plutarchei come un parresiasta, infatti, in questo saggio Montaigne nota, con parole quasi identiche a quelle che si trovano nel *Principe*, che il consigliere deve dire la verità al principe senza essere irriverente. Se *Of Friendship* viene letto insieme a *Of Counsel*, è possibile mostrare che Bacone non si limita a contrapporre gli adulatori, o meglio i favoriti, a quegli amici del principe che chiama *participes curarum* e descrive in termini plutarchei come dei parresiasti, ma svela anche un trucco machiavelliano che consente agli amici di consigliare il principe senza minacciare il suo potere. Si deve, infine considerare, che Hobbes mette l'amicizia ai margini della scena politica anche perché riduce il peso dei consiglieri e ne ridefinisce il ruolo, proponendo una nettissima distinzione tra consiglio e comando che accentua la distanza da Bacone.

Come si dovrebbe evincere da questa sommaria presentazione della strada che si percorrerà nelle prossime pagine, anche se hanno dei punti in comune e sono intrecciate tra loro, le amicizie politiche dei Moderni che verranno prese in considerazione dopo quelle degli Antichi sono irriducibilmente diverse tra loro. Machiavelli, Montaigne, Bacone, Hobbes e Rousseau non concepiscono l'amicizia allo stesso modo, e non attribuiscono a questa relazione le stesse funzioni politiche. Così come non c'è l'amicizia politica degli Antichi, non vi è neppure l'amicizia politica dei Moderni. Esistono solo le amicizie politiche, degli Antichi e dei Moderni. Mettendo in luce ciò che le separa e ciò che le accomuna, sarà possibile comprendere meglio come e quando muore l'amicizia politica in età moderna e, quindi, anche per quali ragioni è risorta in età contemporanea, perché si proverà a ragionare, per dirla parafrasando Derrida, sulle politiche delle amicizie invece che sulla politica dell'amicizia.

Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di aprile 2020