

“L'amicizia è la condivisione che precede ogni divisione, perché ciò che ha da spartire è il fatto stesso di esistere, la vita stessa”.

3,00 Euro

ISBN 978-88-7452-130-2



9 788874 521302



Giorgio Agamben L'amico

i sassi nottetempo



Giovanni Serodine, *Incontro di San Pietro e San Paolo sulla via del martirio*, 1624-25 (particolare).

L'amico

1. L'amicizia è così strettamente legata alla definizione stessa della filosofia, che si può dire che senza di essa la filosofia non sarebbe propriamente possibile. L'intimità fra amicizia e filosofia è così profonda che questa include il *philos*, l'amico, nel suo stesso nome e, come spesso avviene per ogni prossimità eccessiva, rischia di non riuscire a venirne a capo. Nel mondo classico, questa promiscuità e, quasi, consustanzialità dell'amico e del filosofo era scontata ed è certamente per un'intenzione in qualche modo arcaizzante che un filosofo contemporaneo – al momento di porre la domanda estrema: “Che cos'è la filosofia?” – ha potuto scrivere che questa è una questione da trattare *entre amis*. Oggi la relazione fra amicizia e filosofia è,

infatti, caduta in discredito ed è con una sorta di imbarazzo e di cattiva coscienza che coloro che fanno professione di filosofia provano a fare i conti con questo *partner* scomodo e, per così dire, clandestino del loro pensiero.

Molti anni fa, io e un mio amico, Jean-Luc Nancy, avevamo deciso di scambiarci delle lettere sul tema dell'amicizia. Eravamo persuasi che questo fosse il modo migliore di avvicinare e quasi "mettere in scena" un problema che sembrava altrimenti sfuggire a una trattazione analitica. Io scrissi la prima lettera e aspettai non senza trepidazione la risposta. Non è questo il luogo per tentare di comprendere per quali ragioni – o, forse, fraintendimenti – l'arrivo della lettera di Jean-Luc significò la fine del progetto. Ma è certo che la nostra amicizia – che nei nostri propositi avrebbe dovuto aprirci un accesso privilegiato al problema – ci fu invece di ostacolo e ne risultò, in qualche modo, almeno provvisoriamente oscurata.

È per un analogo e, probabilmente, consapevole disagio che Jacques Derrida ha scelto come

leitmotiv del suo libro sull'amicizia un motto sibillino che la tradizione attribuisce ad Aristotele e che nega l'amicizia nello stesso gesto con cui sembra invocarla: *o philoi, oudeis philos*, "o amici, non vi sono amici". Uno dei temi del libro è, infatti, la critica di quella che l'autore definisce la concezione fallocentrica dell'amicizia che domina la nostra tradizione filosofica e politica. Quando Derrida stava ancora lavorando al seminario da cui il libro è nato, avevamo discusso insieme di un curioso problema filologico che concerneva appunto il motto o grillo in questione. Esso si trova citato, fra gli altri, in Montaigne e in Nietzsche, che lo avrebbero tratto da Diogene Laerzio. Ma se noi apriamo un'edizione moderna delle *Vite dei filosofi*, nel capitolo dedicato alla biografia di Aristotele (V, 21), non troviamo la frase in questione, bensì una in apparenza quasi identica, il cui significato è tuttavia diverso e assai meno enigmatico: *oi* (omega con iota sottoscritto) *philoi, oudeis philos*, "colui che ha (molti) amici, non ha nessun amico".

Una visita in biblioteca fu sufficiente a chiarire il mistero. Nel 1616 appare la nuova edizione delle *Vite* curata dal grande filologo ginevrino Isaac Casaubon. Giunto al passo in questione – che ancora nell’edizione procurata dal suocero Henry Etienne recitava *o philoi* (o amici) – egli corresse senza esitare l’enigmatica lezione dei manoscritti, che diventava così perfettamente intellegibile e, per questo, fu accolta dagli editori moderni.

Poiché avevo subito informato Derrida del risultato delle mie ricerche, rimasi stupito, quando il libro fu pubblicato col titolo *Politiques de l’amitié*, di non trovarvi alcuna traccia del problema. Se il motto – apocrifo secondo i filologi moderni – vi figurava nella sua forma originaria, non era certo per una dimenticanza: era essenziale, nella strategia del libro, che l’amicizia fosse, insieme, affermata e revocata in dubbio.

In questo, il gesto di Derrida ripeteva quello di Nietzsche. Quando era ancora uno studente di filologia, Nietzsche aveva incominciato un lavoro sulle fonti di Diogene Laerzio e la storia

del testo delle *Vite* (e quindi anche l’emendamento di Casaubon) doveva essergli perfettamente familiare. Ma la necessità dell’amicizia e, insieme, una certa sfiducia verso gli amici era essenziale alla strategia della filosofia nietzschiana. Di qui il ricorso alla lezione tradizionale, che già ai suoi tempi non era più corrente (l’edizione Huebner del 1828 ha la versione moderna, con l’annotazione: *legebatur o philoi, emendavit Casaubonus*).

2. È possibile che a questo disagio dei filosofi moderni abbia contribuito il particolare statuto semantico del termine “amico”. È noto che nessuno è mai riuscito a definire in modo soddisfacente il significato del sintagma “ti amo”, tanto che si potrebbe pensare che esso abbia carattere performativo – che il suo significato coincida, cioè, con l’atto del suo proferimento. Considerazioni analoghe si potrebbero fare per l’espressione “ti sono amico”, anche se qui il ricorso alla categoria del performativo non sembra possibile. Ritengo, piuttosto, che “amico”

appartenga a quella classe di termini che i linguisti definiscono non-predicativi, cioè termini a partire dai quali non è possibile costruire una classe di oggetti in cui iscrivere gli enti a cui si attribuisce il predicato in questione. “Bianco”, “duro”, “caldo” sono certamente termini predicativi; ma è possibile dire che “amico” definisca in questo senso una classe consistente? Per strano che possa sembrare, “amico” condivide questa qualità con un’altra specie di termini non-predicativi, gli insulti. I linguisti hanno dimostrato che l’insulto non offende chi lo riceve perché lo iscrive in una categoria particolare (per esempio, quella degli escrementi, o degli organi sessuali maschili o femminili, secondo le lingue), il che sarebbe semplicemente impossibile o, comunque, falso. L’insulto è efficace proprio perché non funziona come una predicazione costativa, ma piuttosto come un nome proprio, perché chiama nel linguaggio in un modo che il chiamato non può accettare, e dal quale tuttavia non può difendersi (come se qualcuno si ostinasse a chiamarmi Gastone, sa-

pendo che mi chiamo Giorgio). Ciò che offende nell’insulto è, cioè, una pura esperienza del linguaggio, e non un riferimento al mondo.

Se questo è vero, “amico” condividerebbe questa condizione, oltre che con gli insulti, con i termini filosofici che, com’è noto, non hanno una denotazione oggettiva, e, come quei termini che i logici medievali definivano “trascendenti”, significano semplicemente l’essere.

3. Nella Galleria Nazionale di Arte Antica a Roma si conserva un quadro di Giovanni Serodine che rappresenta l’incontro degli apostoli Pietro e Paolo sulla via del martirio. I due santi, immobili, occupano il centro della tela, circondati dalla gesticolazione disordinata dei soldati e dei carnefici che li conducono al supplizio. I critici hanno spesso fatto notare il contrasto fra il rigore eroico dei due apostoli e il tramestio della folla, accesa qua e là da scandelle di luce quasi schizzate a casaccio sulle braccia, sui volti, sulle trombe. Per parte mia, ritengo che ciò che rende questo quadro propriamente in-

comparabile è che Serodine ha rappresentato i due apostoli così vicini, con le fronti quasi incollate l'una sull'altra, che essi non possono assolutamente vedersi: sulla via del martirio, essi si guardano senza riconoscersi. Questa impressione di una prossimità per così dire eccessiva è ancora accresciuta dal gesto silenzioso delle mani che si stringono in basso, appena visibili. Mi è sempre parso che questo quadro contenga una perfetta allegoria dell'amicizia. Che cos'è, infatti, l'amicizia, se non una prossimità tale che non è possibile farsene né una rappresentazione né un concetto? Riconoscere qualcuno come amico significa non poterlo riconoscere come "qualcosa". Non si può dire "amico", come si dice "bianco", "italiano", "caldo" – l'amicizia non è una proprietà o una qualità di un soggetto.

4. Ma è tempo di cominciare la lettura del passo di Aristotele che mi proponevo di commentare. Il filosofo dedica all'amicizia un vero e proprio trattato, che occupa i libri ottavo e nono del-

l'Etica nicomachea. Poiché si tratta di uno dei testi più celebri e discussi dell'intera storia della filosofia, darò per scontata la conoscenza delle tesi più consolidate: che non si può vivere senza amici, che occorre distinguere l'amicizia fondata sull'utilità o sul piacere dall'amicizia virtuosa, in cui l'amico è amato come tale, che non è possibile avere molti amici, che l'amicizia a distanza tende a produrre oblio, ecc. Tutto questo è arcinoto. Vi è, invece, un passo del trattato che mi pare non abbia ricevuto sufficiente attenzione, benché contenga, per così dire, la base ontologica della teoria. Si tratta di 1170a 28-1171b 35. Leggiamo insieme il passo:

Colui che vede sente (*aisthanetai*) di vedere, colui che ascolta sente di ascoltare, colui che cammina sente di camminare e così per tutte le altre attività vi è qualcosa che sente che stiamo esercitandole (*oti energoumen*), in modo che se sentiamo, ci sentiamo sentire, e se pensiamo, ci sentiamo pensare, e questo è la stessa cosa che sentirsi esistere: esistere (*to einai*) significa infatti sentire e pensare.

Sentire che viviamo è di per sé dolce, poiché la vita e

per natura un bene ed è dolce sentire che un tale bene ci appartiene.

Vivere è desiderabile, soprattutto per i buoni, poiché per essi esistere è un bene e una cosa dolce.

Con-sentendo (*synaisthanomenoi*) provano dolcezza per il bene in sé, e ciò che l'uomo buono prova rispetto a sé, lo prova anche rispetto all'amico: l'amico è, infatti, un altro se stesso (*heteros autos*). E come, per ciascuno, il fatto stesso di esistere (*to auton einai*) è desiderabile, così – o quasi – è per l'amico.

L'esistenza è desiderabile perché si sente che essa è una cosa buona e questa sensazione (*aisthesis*) è in sé dolce. Anche per l'amico si dovrà allora con-sentire che egli esiste e questo avviene nel convivere e nell'aver in comune (*koinonein*) azioni e pensieri. In questo senso si dice che gli uomini convivono (*syzen*) e non come per il bestiame, che condividono il pascolo. [...] L'amici-zia è, infatti, una comunità e, come avviene rispetto a se stessi, così anche per l'amico: e come, rispetto a se stessi, la sensazione di esistere (*aisthesis oti estin*) è desiderabile, così anche sarà per l'amico".

5. Si tratta di un passo straordinariamente denso, perché Aristotele vi enuncia delle tesi di fi-

losofia prima che non è dato riscontrare in questa forma in nessun altro dei suoi scritti:

1) Vi è una sensazione dell'essere puro, una *aisthesis* dell'esistenza. Aristotele lo ripete più volte, mobilitando il vocabolario tecnico dell'ontologia: *aisthanometha oti esmen, aisthesis oti estin*: l'*oti estin* è l'esistenza – il *quod est* – in quanto opposta all'essenza (*quid est, ti estin*).

2) Questa sensazione di esistere è in se stessa dolce (*edys*).

3) Vi è equivalenza tra essere e vivere, fra sentirsi esistere e sentirsi vivere. È una decisa anticipazione della tesi nietzschiana secondo cui: "Essere: noi non ne abbiamo altra esperienza che vivere". (Un'affermazione analoga, ma più generica si può leggere anche in *De An.* 415b 13: "Essere, per i viventi, è vivere".)

4) In questa sensazione di esistere insiste un'altra sensazione, specificamente umana, che

ha la forma di un con-sentire (*synaisthanesthai*) l'esistenza dell'amico. *L'amicizia è l'istanza di questo con-sentimento dell'esistenza dell'amico nel sentimento dell'esistenza propria.* Ma questo significa che l'amicizia ha un rango ontologico e, insieme, politico. La sensazione dell'essere è, infatti, già sempre divisa e con-divisa e l'amicizia nomina questa condivisione. Non vi è qui alcuna intersoggettività – questa chimera dei moderni –, alcuna relazione fra soggetti: piuttosto l'essere stesso è diviso, è non-identico a sé, e l'io e l'amico sono le due facce – o i due poli – di questa con-divisione.

5) L'amico è, per questo, un altro sé, un *heteros autos*. Nella sua traduzione latina – *alter ego* – questa espressione ha avuto una lunga storia, che non è qui il luogo di ricostruire. Ma è importante notare che la formulazione greca è più pregnante di quanto intende in essa un orecchio moderno. Innanzitutto il greco – come il latino – ha due termini per dire l'alterità: *allos* (lat. *alius*) è l'alterità generica, *heteros* (lat. *alter*)

è l'alterità come opposizione fra due, l'eterogeneità. Inoltre il latino *ego* non traduce esattamente *autos*, che significa “se stesso”. L'amico non è un altro io, ma una alterità immanente nella stessità, un divenir altro dello stesso. Nel punto in cui io percepisco la mia esistenza come dolce, la mia sensazione è attraversata da un con-sentire che la disloca e deporta verso l'amico, verso l'altro stesso. L'amicizia è questa desoggettivazione nel cuore stesso della sensazione più intima di sé.

6. A questo punto il rango ontologico dell'amicizia in Aristotele si può dare per scontato. L'amicizia appartiene alla *prote philosophia*, perché ciò che in essa è in questione concerne la stessa esperienza, la stessa “sensazione” dell'essere. Si comprende allora perché “amico” non possa essere un predicato reale, che si aggiunge a un concetto per iscriverlo in una certa classe. In termini moderni, si potrebbe dire che “amico” è un esistenziale e non un categoriale. Ma questo esistenziale – come tale inconcettua-

Una prima versione di questo testo è stata letta dall'autore in occasione del conferimento del "Prix Européen de l'Essai Charles Veillon 2006", il 19 febbraio 2007 a Losanna.

lizzabile – è attraversato tuttavia da un'intensità che lo carica di qualcosa come una potenza politica. Questa intensità è il *syn*, il “con” che divide, dissemina e rende condivisibile – anzi, già sempre condivisa – la stessa sensazione, la stessa dolcezza di esistere.

Che questa condivisione abbia, per Aristotele, un significato politico, è implicito in un passo del testo che abbiamo appena analizzato e sul quale è opportuno tornare:

Ma allora anche per l'amico si dovrà con-sentire che egli esiste e questo avviene nel convivere (*syzen*) e nell'avere in comune (*koinonein*) azioni e pensieri. In questo senso si dice che gli uomini convivono e non, come per il bestiame, che condividono il pascolo.

L'espressione che abbiamo reso con “condividere il pascolo” è *en to auto nemesthai*. Ma il verbo *nemo* – che, come sapete, è ricco di implicazioni politiche, basti pensare al deverbale *nomos* – significa al medio anche “aver parte”, e l'espressione aristotelica potrebbe valere sem-

plicemente “aver parte allo stesso”. Essenziale è, in ogni caso, che la comunità umana venga qui definita, rispetto a quella animale, attraverso un convivere (*syzen* acquista qui un significato tecnico) che non è definito dalla partecipazione a una sostanza comune, ma da una condivisione puramente esistenziale e, per così dire, senza oggetto: l'amicizia, come con-sentimento del puro fatto di essere. Gli amici non condividono qualcosa (una nascita, una legge, un luogo, un gusto): essi sono con-divisi dall'esperienza dell'amicizia. L'amicizia è la condivisione che precede ogni divisione, perché ciò che ha da spartire è il fatto stesso di esistere, la vita stessa. Ed è questa spartizione senza oggetto, questo con-sentire originale che costituisce la politica.

Come questa sinestesia politica originaria sia divenuta nel corso del tempo il consenso a cui affidano oggi le loro sorti le democrazie nell'ultima, estrema e stremata fase della loro evoluzione, è, come si dice, un'altra storia, su cui vi lascio riflettere.