

Bernhard Casper

AMICIZIA E DIACRONIA

La frase "*aneu gar philon oudeis heloit' an zēn*", "nessuno vorrebbe vivere senza amici anche se possedesse tutti gli altri beni"¹ che Aristotele presenta all'inizio del libro Theta dell'Etica Nicomachea ha, senza alcun dubbio, un fondamentale significato per il pensiero così come lo ha la prima frase della Metafisica: "Tutti gli esseri umani aspirano per natura a sapere (*eidenai*)"² e come la frase di partenza di tutta l'Etica Nicomachea "*tagathon, hou pant' ephietai*"³: "Il bene: ciò che tutti desideriamo". In tutte tre le frasi viene pronunciato un ultimo e, nello stesso tempo, un primo fondante in-vista-di-cui (*hou heneka*) dell'esistenza umana, il quale indica nello stesso tempo il senso dell'esistere in generale, in quanto questo significa un *da-viversi* da parte dell'uomo: *eidenai – ephiēmai – mē aneu philōn zēn*. Potremmo dire, nel nostro moderno linguaggio postkantiano, che questi tre compimenti segnano gli orizzonti trascendentali nei quali si eventualizza una vita umana, in quanto essa è veramente umana: sapere la verità, aspirare al bene, vivere con gli amici.

Come questi tre orizzonti – per il momento chiamiamoli così – fanno riferimento uno all'altro, così come si rimandano uno all'altro o come, probabilmente, si implicano a vicenda, questo Aristotele lo ha indicato tutt'al più in modo di approccio come un problema per il pensiero. Che qui ci sia

¹ *Etica Nicomachea*, 1155a 5-6.

² *Metafisica*, 980 a 1.

³ *Etica Nicomachea*, 1094 a 3.

un problema viene alla luce indubbiamente in particolari aporie, che emergono in alcuni punti della riflessione aristotelica sulla *philia*; soprattutto nella questione molto fondamentale che troviamo alla fine del libro Jota, nel quale ci si chiede se anche lo *eu-daimōn*, l'ente integralmente nella felicità, abbia bisogno dell'amico. Aristotele lega la questione al detto "*hotan ho daimōn eu didō, ti dei philōn*": "se il daimon si mostra felice in un modo del tutto riuscito, che bisogno c'è di avere amici?"⁴

Il "*pensum*" che porta alla luce l'aporia è evidentemente, in questo caso, quello che si intende con *eudaimonia*; una parola che nella nostra lingua moderna forse non si dovrebbe subito tradurre con "felicità" o con "beatitudine" ma piuttosto con "essere in dio in un modo riuscito", "realizzarsi in un modo divino"; o semplicemente: "vivere divinamente".

Un senso del contenuto decisivo di tale *eudaimonia* è perciò l'*autarchia*⁵, la auto-originarietà e autobastevolezza; e questo racchiude il senso del significato di *libertà*. Secondo Aristotele è libero colui che è originario a se stesso e non ha bisogno di nessun altro: "*eleútheros ho heautou heneka kai mē allou ōn*".⁶

Questo senso del contenuto viene contraddetto in modo del tutto evidente dal fatto che lo *eudaimōn* ed *euleutheros* deve essere bisognoso, dal fatto che egli si mostra come *endeēs*, cioè *endeēs philōn*. Nel contesto del IX libro dell'Etica Nicomachea Aristotele risolve questa contraddizione facendo riferimento al fatto che avere degli amici, è palesemente il più grande bene di tutti i beni provenienti dall'esterno⁷. Perciò sarebbe fuori luogo (*atopōs*) negare, a colui che è del tutto felice e libero, gli amici. L'argomento ritorna da una parte al principio trascendentale "senza amici non vorrebbe vivere nessuno" e, nello stesso tempo, collega questo principio con la tesi fondamentale "*politikon gar ho anthropos*"⁸. Perciò l'uomo, dunque, può soltanto "potere bene" (*eu-poiein*) e operare bene (*eu-ergetein*) in comunità con amici. Questo però porta all'equazione "in misura della comunità... tanta amicizia.... altrettanta giustizia" (*kath'hoson koinōnosin, epi tosōuton esti philía kai to díkaion*)⁹. La *philia* ha in questo modo come

⁴ *Ivi*, 1169 b 7-8, La traduzione di Olof Gigon (Zurigo, 1951, p. 269) riporta: "Se c'è la divinità (*daimon*) buona, che bisogno c'è di amici?". La traduzione di Ernst Grumach (Berlino 1956, Volume 6, 194-203) è: "Se tu hai la benedizione divina, che bisogno c'è di amici?".

⁵ *Ivi*, 1069 b 5.

⁶ *Metafisica* 982 b 26.

⁷ *Etica Nicomachea*, 1169 b 10.

⁸ *Ivi*, 1169 b 18.

⁹ *Ivi*, 1159 b 29-31

suo *in-vista-di-cui* la *polis*, di cui Platone nella Repubblica aveva già visto nella *dikaiosynē* l'elemento costituente. La *autarkeia* così compresa è, per Aristotele, l'essenza della vita buona e riuscita, dello "*eu zēn*"¹⁰.

Queste interrelazioni, che si mostrano in un senso di contenuto noematico, sono illuminanti in quanto – e ciò è però la premessa – questo senso di contenuto stesso viene compreso come un orizzonte diveniente consapevolmente atemporale di *philia - koinonia/polis*, *philia - dikaion* e *autarkia - eu-zēn*.

Questo noema di una noesi autocomprendentesi come atemporale e soggettivo-trascendentale, riceve ora tuttavia - se possiamo così esprimerlo - fenditure e incrinature. Si evidenziano in esso delle aporie, appena si cerca di leggerlo nel suo senso di *compimento e temporalizzazione* [*Zeitigung*], per usare qui le categorie del primo Heidegger; ossia appena non si pone più la domanda: "amicizia: cosa è?", ma piuttosto la domanda: "amicizia, *come funziona*, come avviene, come accade che le persone diventano amici?".

A me pare che Aristotele fosse attento, almeno all'inizio, a questa domanda. Poiché egli nota esplicitamente: "*philia ... eti de prosdeitai chronou kai synētheias*": l'amicizia ha bisogno di tempo e del reciproco divenire intimi¹¹.

L'amicizia, che da una parte viene messa insieme con l'*autarkeia* per via del suo contenuto, ha bisogno, dall'altra, di tempo. In questo senso essa non è per niente non-bisognosa, *an-endeēs*. Aristotele non dice, però, in che senso deve essere pensato questo "aver bisogno di tempo".

Ma chiedendosi proprio questo, si evidenzia innanzitutto, che il tempo, in questo aver bisogno di tempo, così come è necessario in un'amicizia, non può essere così come Aristotele lo intende nella fisica, cioè come *arithmòs kinēseos katà to próteron kai hýsteron*¹²: "il tempo, che significa la calcolata sincronia di un movimento in sé omogeneo, è così uno". Il tempo come tale risulta analogo a quello dei movimenti del cielo, raffigurato sui nostri orologi e nei nostri calendari. La consapevolezza di un tale tempo è data, come ha dimostrato Husserl, formalmente nell'unità di protensione e ritenzione.¹³

¹⁰ Cfr. *Politica* 1252 b 30-31.

¹¹ *Etica Nicomachea*, 1156 b 25. Aristotele aggiunge: "dunque, come dice il proverbio, si impara prima a conoscersi, se si è mangiato insieme il sale".

¹² *Fisica*, 219 b 2

¹³ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Husserliana. Vol. X, a cura di V. R. Boehm, Den Haag (Nijhoff) 1966.

Naturalmente la realtà di un'amicizia è sempre orientata anche alla rete del tempo che scorre cronologicamente. Si può annotare sul calendario l'inizio di un'amicizia e i suoi avvenimenti importanti, forse anche la sua fine, a causa del giorno della rottura dell'amicizia o della morte di uno degli amici.

L'avvenimento dell'amicizia però ha bisogno innanzitutto di tempo, di un tempo inteso in un senso molto più radicale di un semplice decorso decorso, il quale *visto* da colui che calcola, cioè dal punto di vista del *nous*, colui che ha la *visione d'insieme* del decorso, è un decorso in sé *uno*, cioè per la coscienza il tempo raccolto dentro un'unità: la *sincronia*.

Ma l'amicizia ha bisogno di tutt'altro tempo, e cioè di un tempo che ha luogo *tra* un se stesso e l'altro se stesso, tra due amici che sono proprio per questo amici, "perché lui era lui, perché io ero io" per citare le famose parole di Montaigne di fronte alla fine della sua amicizia con Etienne de la Boétie, causata dalla morte¹⁴. "Perché lui era lui", cioè egli aveva avuto il suo tempo, unico, originario e irripetibile; perché egli esisteva come questo unico esserci per la morte. E perché "io ero io", cioè anch'io sono qui solo in quanto mio stesso tempo, mai scambiabile.

L'avvenimento dell'amicizia ha bisogno non solo del tempo cronologico, "nel quale accade qualcosa", per usare qui le categorie di Rosenzweig, ma de "il tempo che *esso stesso* accade".¹⁵ L'amicizia si mostra come l'avvenimento originario tra l'uno come se stesso e l'altro come se stesso. Questo avvenimento ha la sua sede originaria nella vita, non nell'ordine di oggetti del mondo, comparenti nella forma di intuizione trascendentale del tempo fisico, ma nell'ordine di un esserci umano e storico, e di un esserci l'uno-con-l'altro in ciò provocato. Amicizia è un modo di essere di quell'ente, a cui "nel suo essere ne va *di* questo essere stesso¹⁶" e perciò per esso "la possibilità sta più alta della realtà¹⁷", cioè per il quale la *storia*, intesa come ciò da prendere su di sé e verso cui assumere la responsabilità da parte dell'*esserci* stesso, è il costituente originario. L'amicizia si può soltanto mostrare come il rapporto tra "enti", che non sono soltanto in un tempo, ma che hanno essi stessi tempo, e in questo modo *sono il tempo*.

¹⁴ M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, tr. it. F. Garavini, Adelphi, Milano 1966, p. 252. Queste parole si trovano nel manoscritto come nota a margine. Entrambe le parti della frase sono scritte con inchiostri diversi. La diacronia qui si mostra sin dentro la stesura.

¹⁵ F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Den Haag-Dordrecht (Nijhoff-Kluwer) 1976-1984, vol.3, p. 148, (corsivo mio).

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1949⁶, p. 12.

¹⁷Cfr., *Ivi*, p. 38

Il rapporto amicale sgorga dall'aver pietà, che uno ha con se stesso. Ha il fondamento della sua possibilità in ciò, che io soffro di me stesso, che vengo oppresso da me stesso, che divengo a me stesso questione. Ha il fondamento in quella diacronia in me stesso sempre già dispiegantesi, che Paul Ricoeur in "*Sé come un altro*" ha analizzato così dettagliatamente.¹⁸ Io non riposo semplicemente in me stesso in una sincronia dell'anima sollevata dalla storia, come un'opera d'arte.¹⁹ Al contrario io divengo a me sempre questione. Ciò mi viene incontro sempre di nuovo con me stesso. Attraverso ciò vengo continuamente tentato. Dove ottengo allora posizione? Che cosa mi lascia riposare in me, così da essere affidabile?

Come mai posso avere pietà di me stesso? Questo non deve regalarmi come dono di una *eudaimonia* della riappacificazione?

Ritengo che in questo punto il pensiero di Aristotele non è assolutamente aperto per un riempimento cristiano. Ciò affermerebbe che a partire dall'esperienza che gli uomini hanno fatto nella figura storica di Gesù, che cioè Dio "per primo ci ha amati",²⁰ diventa possibile *nella fede* un rapporto umano riappacificante con se stessi. E che questo rende possibile in un nuovo modo quindi questo rapporto – sempre contestato – dell'amicizia tra gli uomini.

Ciò è, senza legame alla persona di Gesù, certamente anche l'esperienza di Israele. Hermann Cohen concluse così le sue lezioni berlinesi, nel semestre invernale 1913/14, dalle quali proviene l'opera *La religione della ragione dalle fonti del Giudaismo*: "Come EGLI ti ama, così ama tu".²¹ Questo "Come EGLI ti ama" però non è affatto un sapere, che l'esserci mortale possederebbe nella sincronia nella autonomia della sua ragione. Piuttosto tale esperienza viene fatta solamente in un diacronico evento, avente luogo attraverso le lacerazioni del non avere a disposizione, nel quale evento si dà la *grazia*. Per questo motivo allora, come Rosenzweig osserva, la comprensione aristotelica di *philia* non può venire estesa passando per quella dell'amore per l'amico, all'amore per l'estraneo o addirittura del nemico. La comprensione aristotelica dell'amicizia, che "non ammette alcuna *reale storia*", secondo Rosenzweig rimane avviluppata in un concetto di amicizia come "godimento"²². Aristotele sviluppa il concetto della *philia* "nel-

¹⁸ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

¹⁹ Si veda la poesia di Möricke, *Su una lampada*: "Ciò che è bello, è beato in se stesso".

²⁰ Prima lettera di Giovanni 4, 19.

²¹ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Den Haag-Dordrecht (Nijhoff-Kluwer), 1976-1984, vol. 1, p. 663 e vol. 2, p. 228.

²² *Ivi*, vol. 3, p. 61.

l'amico"; - tra l'altro in un modo meraviglioso, come nota espressamente Rosenzweig. La rivelazione invece "lo sviluppa nel 'forestiero', ovvero nel 'nemico'".²³

Con ciò Rosenzweig indica l'andare della rivelazione oltre un mero comprendere ontologico fondamentale e fenomenologico di *philia* in tutta chiarezza. Con questo *surplus* della comprensione della *philia* nel contesto dell'esperienza biblica è dato un acutizzarsi del momento diacronico nell'evento della *philia*. Poiché io sono qui confrontato nella mia temporalizzazione non più solo con il tempo dell'altro, ma con l'impossibile possibilità del *tempo riempito della salvezza di ogni uomo*²⁴.

Derrida ha elaborato in tutta acutezza questo momento, che rimane in lui senza nome, ma legato alla questione messianico-escatologica, con la comprensione dell'amicizia e così interpretato l'aristotelico "O amici, non ci sono amici": "L'amicizia non è giammai qualcosa di dato in modo presente; essa appartiene all'esperienza dell'attendere, del promettere o del dovere. Il suo discorso è quello della preghiera, ed in dibattito c'è qui ciò che apre la responsabilità al futuro".²⁵

Forse è questa la più importante visione del discorso filosofico odierno sull'amicizia: amicizia significa in sé preghiera.

Non è lecito però dimenticare, riguardo alla visione nella differenza diacronica, che fonda ciascuna amicizia nella sua profondità, il fatto che il *dono* dell'amicizia diventa ausilio per il poter credere in un senso "precristiano" ed indicante formalmente, per impiegare qui la terminologia di Heidegger.²⁶ L'amico può diventare proprio nell'evento diacronico dell'amicizia testimone all'amico per l'amore che si dona liberamente e l'amicizia che ha luogo temporalmente un cenno ad una "*interminabilis vitae simul tota et perfecta possessio*".²⁷

(Trad. it. di Maria Antonietta Colluto)

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 85.

²⁵ J. DERRIDA, *Politique de l'amitie*, Galilèe, Paris 1994 [Casper cita dalla traduzione tedesca che non è stato possibile confrontare con quella italiana].

²⁶ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*. Klostermann, Frankfurt/M. 1970, p. 31.

²⁷ BOEZIO, *De consolatione philosophiae* V, 6.