
PRESENTAZIONE

Questi due interventi sono stati presentati in occasione di un incontro, svoltosi a Roma il 18 e il 19 maggio 2009, raccolto intorno all'interrogativo *Quale eredità per l'Europa? Tra messianismo e/o amicizia*, collocandoci non tanto davanti ad un'alternativa quanto di fronte alla necessità di coniugare le diverse matrici della nostra tradizione, filosofica e non solo. Anna Maria Nieddu e Mario Vergani, da tempo in dialogo con il lavoro svolto dai docenti di filosofia morale del nostro Dipartimento, con questi testi rendono testimonianza della loro amicizia.

Accomunati da una riflessione forte, che si è misurata con le decostruzioni susseguitesi nel corso del XX secolo, non rinunciano ad affrontare le ardue questioni che il nostro tempo ci impone. I loro interventi sono infatti volti a chiarire in quale misura un "certo" messianismo e soprattutto l'amicizia possano offrirci delle risorse positive per uscire dalle difficoltà dell'attuale riflessione filosofica, accogliendo con l'eredità del passato una promessa per il futuro.

Anna Maria Nieddu

AMICIZIA E *PHILAUTÍA*

Le linee di questo intervento nascono da una riflessione sull'idea di amicizia ritagliata sullo sfondo di un paradigma messianico de-storicizzato e volgono a portare in superficie alcuni nodi problematici relativi al senso che la molteplicità di distinte, talvolta contrastanti, assunzioni circa una possibile *etica della relazionalità umana* trattiene al suo interno. Condivido nelle sue linee essenziali la proposta ermeneutica che propone di guardare al messianismo "oltre le sue radici ebraiche in una prospettiva universalistica". Ravviso in questo "assunto metodico" l'implicita possibilità di innescare nuovi processi di *universalizzazione*, ponendo *trasversalmente* in dialogo tra loro le molteplici forme della relazionalità con l'altro, secondo quella fondamentale e fondativa lezione che proviene in prima istanza da Emmanuel Lévinas.

Nelle pagine che seguono, tuttavia, assumo la lezione levinasiana come punto di partenza e non come approdo finale e, attraverso la ripresa ricœuriana della nozione aristotelica di *philautía*, mi propongo di indicare le possibili ricadute che una lettura contingentista e "personalitarista" della ricerca etica rivolta a quella "buona relazionalità", di cui la *philia* rappresenta il modello esemplare, può riversare sulla spinosa questione dell'identità di singoli e di popoli¹. Questo, sulla base della convinzione che l'avvertita e responsabile costituzione di una nuova cittadinanza europea – da porsi, a mio giudizio, come irrinunciabile ideale normativo *preliminare* e da intendersi, pertanto, nella forma di un autentico "dover essere" – possa, e debba a sua volta, *ri-attivare* e *ri-orientare* in un senso, che definirei *fideistico-attivistico*, i percorsi della speranza.

I – Quell'*irruzione dell'alterità* nella pacificata e "irresponsabile" relazione a sé del soggetto morale, di cui le seminali espressioni di Emmanuel Lévinas hanno per prime rivelato l'urgenza, *dopo* "la morte della comunità", *dopo* "la morte dell'uomo", passa attraverso differenti percorsi filosofici, recando l'evidenza dei molteplici volti di un'*alterità*, insieme *amica-nemica*. Con il tramonto della fiducia nei paradigmi della "modernità" viene meno al tempo stesso la certezza di poter comprendere, senza esporsi ad alcuna interrogazione preliminare, la progressiva affermazione nella storia del mondo occidentale di un'unica assoluta *verità* dalla quale le rivelazioni epifaniche della "retta ragione" e della "buona coscienza" traggono legittimità, rendendosi reciproca testimonianza. Relativamente alla possibilità – o

1 Sul tema della *philautía* e sulla sua rilevanza etica *fondativa* nei processi di instaurazione dell'identità personale, con riferimento a quei risvolti e a quelle articolazioni che non sarà possibile sviluppare in questa sede, sia consentito il rinvio a un precedente lavoro: A.M. Nieddu, *Soggettività normativa. Saggi su identità, alterità e comunicazione*, Editoriale scientifica, Napoli 2007.

impossibilità – dell’amicizia quale autentica comunanza *con e per* l’altro, occorre pertanto tenere conto delle potenti suggestioni che la riflessione filosofica sulla questione, colta nei suoi distinti significati, ha offerto dopo “la rottura” segnata da questi eventi e dopo l’apertura alla possibilità di pensare l’amicizia proprio nel luogo della rottura e dell’interruzione². Ha senso discutere sul piano etico-politico di questa “comunità senza comunità” quale si configura la relazione tra amici? E come interpretare il nesso tra singolarismo e solidarietà se non all’interno della contraddizione “che abita il concetto stesso di comune e di comunità”?

L’assunzione di problematiche come queste apre inediti scenari filosofici, collocando l’intera questione dell’amicizia su un terreno instabile e lungo una direttrice mobile. La riflessione filosofica sull’intera questione trae alimento dal paradosso intrinsecamente inerente a: «ciò che non appare dicibile senza compromissione», come scrive Jacques Derrida³. Operando all’interno di un’intricata area problematica, la decostruzione spietatamente dis-vela l’apparente neutralità di scontati universalismi. La rinnovata “questione politica” dell’amicizia, di una amicizia “a-venire”, di una democrazia “a-venire”, trae così nuovo vigore dalla nietzscheana “logica del forse”. Proprio grazie a questa logica, e senza che Derrida intenda seguire Nietzsche “per seguirlo”, la postulata necessità delle relazioni simmetriche viene definitivamente spezzata, aprendo la via a una considerazione dell’amicizia come “dono” e alle forme di una nuova *logica*; una logica *incondizionata* non in quanto assolutistica, ma in quanto *anti-economica*⁴.

Gli assunti di Derrida, qui sommariamente richiamati, vanificano ogni pretesa di servirsi dell’universalismo vigente come di uno strumento direttamente utile alla composizione dei conflitti della società contemporanea e proiettano il pensiero sulla relazionalità con l’altro *da sé* verso *processi di universalizzazione*, disposti a porre dubbi radicali *preliminari* sulla prevalenza necessaria di un ordine teleologicamente determinato al bene supremo e sulle aspettative fideistiche *pure* di ogni possibile, e *irresponsabile*, attesa messianica.

II – Da queste rapide indicazioni emergono alcune linee tematiche che costituiscono lo sfondo di questo mio saggio. Proponendo un percorso che procede, per così dire, “*da Derrida a Ricœur*”, intendo assumere criticamente i nodi essenziali di alcune non secondarie linee di sviluppo della riflessione sull’amicizia lungo una direttrice orientata a *oltrepassare* le risultanze della decostruzione senza ignorarne la funzione *etico-logica* fondamentale. Quella, cioè, di aver contribuito con vigore a rafforzare l’esercizio della problematicità, mantenendo vigile il giudizio critico. Con Ricœur, il problema che si prospetta dopo la messa in crisi radicale di ogni forma di universalismo spersonalizzante si dispone sullo sfondo di una rinnovata scena, che rinvia alla possibilità di un riscontro fenomenologico delle *esigenze* umane di relazione con l’altro. Si tratta di un processo vissuto da ogni singolo nella sua propria specificità, di una universalità che percorre *trasversalmente* le differenti relazioni con l’alterità

2 Il riferimento va principalmente a J. Derrida, *Politiche dell’amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995.

3 Ivi, p. 266.

4 *L’a-simmetria* dell’amare «comunque per primi», anche quando non si è già amati, spezza in modo inequivocabile la consequenzialità del *do ut des* (cfr. ivi, p. 47).

e che consente, in prima istanza, di riferirsi a parametri non viziati *ab origine* da principi *pre-giudicati*, quali i contenuti della “coscienza vigente” o la *naturale* bontà dei legami di sangue. Un’analisi della relazione soggettività-alterità condotta lungo questa direttrice, senza mettere da parte le risultanze “diagnostiche” della decostruzione, può dunque, a mio giudizio, avvalersi in forma propositiva di alcune non secondarie articolazioni della teoria del sé di Paul Ricœur, con puntuale riferimento alla direzione che, grazie a uno sfondo riflessivista, la riflessione sulla relazionalità con l’*altro* ha impresso alla sua ricerca filosofica.

L’assunzione ricœuriana di fondo che vorrei porre a monte di questa breve analisi concerne la possibilità di un’alternativa sia al “soggettivismo radicale”, sia all’“alterità assoluta e incondizionata”; ovvero, sia a “una genesi a partire dal Medesimo” come in Husserl, sia a “una genesi a partire dall’Altro” come in Lévinas⁵. Alla luce di queste indicazioni, diviene plausibile la possibilità di trovare, attraverso Ricœur, una “terza via”, per così dire, lungo la quale l’*irruzione dell’alterità* rompa la compattezza del sé dal suo stesso *interno*, senza il ricorso all’*introiezione* del levinasiano “maestro di giustizia”. Le ripercussioni etiche di un’assunzione di questo tipo si rivelano consistenti e vanno nella direzione di un’ulteriore, ancor più radicale, attestazione del valore della *responsabilità/responsività* individuale; attestazione che, come è noto, rappresenta uno degli esiti più diretti dell’etica levinasiana e derridiana della relazionalità. Contro quella che Ricœur definisce la «passività» di un «io convocato» alla responsabilità da un «maestro di giustizia»⁶, e in nome del valore insostituibile della volontà soggettiva di *auto-determinarsi eticamente*, la riflessione sulla libertà umana scopre, infatti, un canale, poco esplorato, sul quale riversarsi e quella sull’amicizia *con e per l’altro* incontra il grande tema aristotelico della *philautía*.

Mi soffermerò su quest’ultimo tema, in questa occasione, per indicare, sia pure sommariamente, come attraverso il recupero della nozione *antica* di *philautía*, ovvero di *amore-amicizia* verso se stessi, l’idea stessa di *philia* assuma un senso più forte e radicale, impiantando il compito di prevenire ogni possibile deriva egologica già sul terreno dell’impegno etico soggettivo. Questa peculiare forma di relazione con se stessi, infatti, non viene soltanto riscattata dall’accusa di coincidere con l’egoismo ma, come avviene in Aristotele, grazie al riscontro della sua “contiguità” con la giustizia, viene rappresentata in una forma *attiva* e rivolta al bene proprio grazie alla reciprocità, *non utilitaristica*, che risiede nella possibilità di amare l’altro *come se stesso*⁷. E infatti, il versante “oggettivo” dell’amore di sé farà sì che la *philautía* – che di ciascuno fa l’amico di se stesso – non sia mai predilezione non mediata di se stessi, ma desiderio orientato dalla sollecitudine per l’altro⁸. In questa luce, “*dopo Derrida*”, l’idea ricœuriana di amicizia, grazie alla sua connessione con il senso di giustizia, apre nuove strade verso la possibilità di recuperare *sul piano etico* una forma di *universalismo radicale*, quale si configura quella delle *esigenze umane*. Si tratta di un’espressione universale e concreta del *bisogno di giustizia* che nell’etica di Ricœur fa la sua apparizione come *preliminare* a ogni percorso di carattere normativo, il quale si configura, pertanto, come “secondo” rispetto a esso, e non come fondativo.

5 Sui rilievi di Paul Ricœur si veda indicativamente: *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 276.

6 *Ibidem*.

7 Cfr. *ivi*, p. 277.

8 Cfr. *ivi*, p. 289.

S *pazio aperto*

Un'etica così costituita può rappresentare un terreno appropriato sul quale dibattere anche del grande patrimonio rappresentato dalla riflessione sull'amicizia e sul suo significato "a venire", dopo avere sgombrato il campo dai falsi universalismi e dai multiformi mascheramenti di una serpeggiante filosofia della storia avvezza a considerare scontati i propri punti di partenza e non disposta ad accogliere "il nemico" perché non ancora esperta nel cogliere "l'altro" interno al proprio stesso sé. Un altro, *in e come* se stesso, nemico/amico, diabolico/divino, reietto/eletto.

... prosegue a stampa su **B@belonline/print** n. 7.