

Massimo Cacciari

## AMICIZIA E SOLITUDINE\*

Nel mio ragionamento cercherò di limitare al massimo citazioni e rimandi. Per voi esperti dell'argomento certamente sarà facile comprendere di volta in volta a chi faccio riferimento.

Partiamo dal termine che più chiaramente, forse, indica l'amicizia nel senso che io cercherò di conferire a quest'espressione: *Philia*. Io ritengo buon esercizio partire sempre dai nomi e dal loro intatto valore simbolico, secondo la lezione di Walter Benjamin. *Philia* (non dimenticate che *philema* in greco vuol dire bacio) indica non semplicemente una relazione di amicizia nel senso che noi diamo al termine, indica una penetrante intimità, ma una intimità che non è *eros*. I due termini sono chiarissimamente distinti lungo tutta la cultura, la letteratura e la filosofia greca. *Philein* ed *eran* indicano due atti. *Philia* non è la nostra amicizia, perché – ripeto – indica un vero e proprio toccarsi; tuttavia, *philein* è assolutamente distinto da *eran*.

*Eros* mantiene un significato e un valore di passione, di travolgente passione, che resta anche laddove viene assunto dal linguaggio filosofico, per quanto la *mania erotiche*, di cui si parla, ad esempio, nel *Fedro*, è addomesticata in qualche modo filosoficamente (quando Platone scrive che la *mania erotiche* è la più importante di tutte le manie e che le follie sono do-

---

\* Riportiamo qui la trascrizione della omonima conferenza tenuta dal prof. Cacciari. Il testo non è stato rivisto dall'autore che ci ha tuttavia gentilmente concesso la pubblicazione. Le note sono state aggiunte dalla redazione.

no divino e non malattie dell'uomo). Platone parla dell'*eros* in quanto *eros* che trascina appunto verso la contemplazione dell'Idea. È l'*eros* del *Simposio*, è l'*eros* del *Fedro*. Ma questo *eros*, questa *mania erotiche* propria della filosofia, mantiene ancora intatta in Platone – a mio avviso – la violenza primigenia di *eros*. Dio che non ha padre nella *Teogonia*, *arche*, potenza primigenia.

Questa idea dell'*eros* come primo dio, questa idea dell'*eros* di tante teogonie, non soltanto di quella *giudea*, come senza principio, come ingenerato, la forza di questo *eros* nella sua origine, nel suo scaturire ingovernabile da parte della ragione, del *logos*, a mio avviso, si mantiene ancora in Platone. E verrà meno, invece, con il grande allievo, con Aristotele. Quindi, *eros* mantiene intatta, almeno fino a Platone, questa valenza di travolgente passione che non c'è in *philein*. In *philein* c'è l'intimità penetrante, cioè il toccarsi (*philema*=bacio), ma non c'è la passione che travolge, che annebbia, che oscura, assolutamente ingovernabile.

L'altro termine greco, assolutamente distinto sia da *philia* che da *eros*, è *agape*. Termine molto debole che assume una sua caratterizzazione straordinaria soltanto nella letteratura cristiana. *Agape* è però assolutamente distinto, già nella greco, sia da *philia* che da *eros* e indica una precisa direzione della volontà. I latini traducono *dilectio*. È il *diligere*, il preferire. Termine debole nella greco rispetto ad *eros* e rispetto a *philia*, e che indica la propensione verso una benevolenza universale. E questo spiega com'è che venga assunto e universalizzato nella letteratura cristiana, in cui si trova l'amore e si trovano questi tre termini della tradizione greca. La *philia* è un'intimità penetrante, ma non travolgente. *Eros* è passione. *Agape* è *dilectio*, è *diligere*, una direzione della volontà verso un oggetto amato, ma amato senza passione travolgente e senza neanche quel sentimento che è indicato da *philia*. Ecco allora come questo termine, così debole nella greco, può essere a disposizione della letteratura cristiana per indicare appunto un amore che è un amore di benevolenza, di misericordia, rivolto a tutti, universale. Non come la *philia* che è un amore personale, della persona ad altro, su cui ora cercheremo di ragionare.

Ci sono commenti interessanti – per quanto possono valere dal punto di vista strettamente storico-filologico – a proposito di un passo di *Giovanni* (21, 15-17), dove Gesù si rivolge a Pietro chiedendogli: «Mi ami?». Si rivolge tre volte. Le prime due usa *agapao*: «mi ami?». E Pietro risponde: «sì, ti amo»; ma Gesù continua. Questa sequenza si interrompe allorché Gesù si rivolge a Pietro con *phileo*: «*phileis me?*». Questa sequenza prima con *agapao* e poi con *phileo* è molto indicativa. Certamente la differenza

nel testo greco indica una qualche differenza del significato originario. Questo dialogo tra Gesù e Pietro ha qualcosa di molto vivace. È come se Gesù prima si rivolgesse a Pietro con una domanda generale, generica quasi, di amore. Mi vuoi bene? Diremmo noi. Mi stimi? Hai una particolare dilezione per me? La relazione si chiarisce finalmente allorché la domanda diventa più stringente: «*phileis me?*». Io tradurrei così: Sei mio? Mi appartieni? Appartieni a me? Cioè, la tua disposizione nei miei confronti è semplicemente una disposizione di misericordia, di dilezione, di benevolenza, o è una dimensione di appartenenza? «*phileis me?*» Sí, Signore, io ti sono *philos*, amico, ma amico appunto nel senso di questa appartenenza, di questa intimità penetrante di cui prima parlavo; ti sono intimo, *philos*. Forse l'etimologia ormai più accertata di *philos* lo riporta al latino *suus*. Quindi mi appartieni, Pietro? Il tuo sentimento nei miei confronti è un sentimento di passione, è un sentimento di dilezione, di benevolenza, di misericordia? Qual è il tuo rapporto con me? È un rapporto di *philia*, cioè di appartenenza? io sono tuo? Pietro è suo, è il suo amico, è il suo *philos*. E *philos* in greco ha questo timbro.

I *philoí* non sono i compagni, perché per indicare i compagni si dice *etairos*, si usano altri termini, non *philos*. Gli amici non sono i compagni, non sono gli alleati, non sono i soci, tra i quali vi è un rapporto pattizio, convenzionale. Si è stabilito un accordo tra i compagni, tra gli *etairoi*. Invece non c'è nessun accordo tra Pietro e Gesù. Pietro è suo. Ma non nel senso dell'*agape* e non nel senso dell'*eros*. *Agapao* è un rapporto universale, un termine che tende a universalizzarsi, perciò i greci lo sentivano debole, poco concreto; il linguaggio greco è tutto *prassistico*, anche quello filosofico; non bisogna mai dimenticarlo. Ogni termine filosofico ha un gesto dietro, anche quelli apparentemente più astratti. È questa la grande lezione di Heidegger, del primo Heidegger, dell'Heidegger davvero fenomenologo, che, anche nello studiare le parole, andava alla cosa. È grandissima, indimenticabile la lezione heideggeriana.

Cominciamo a vedere cosa significa questa *philia*. Implica un rapporto appunto, senso che si perde in latino; amicizia ha dentro *amo*, forse addirittura radici di tipo onomatopeico *amm*, *amam*. Il termine latino amicizia è infinitamente più debole del termine greco *philia* e non distingue bene, proprio nel suo etimo, l'amicizia dall'amore e amore diventa un termine assolutamente generico e generale, che può essere usato quasi indifferentemente per dire *eros*, o *philia*, o *agape*; le distinzioni in greco sono, invece, concretissime, realissime. Allora *philos*, *philia*; noi cercheremo di svi-

luppare questi concetti attraverso il timbro che – se volete, secondo me – risuona in quel passo evangelico.

Cerchiamo ora di passare ad una fase di ragionamento, dopo questi chiarimenti etimologici, nel senso letterale di etimo, cioè di vedere il timbro originale di un nome, di un termine. L'amico allora è ciò che mi appartiene; l'altro ma con cui ho un rapporto di mutua appartenenza, che non mi travolge, che non mi sopprime. Ecco, l'amico è l'altro che mi appartiene; ma in che senso? Se nella *philia* vi è questo senso di appartenenza, che non va assolutamente dimenticato, se l'altro mi appartiene, questa appartenenza non può essere un occasionale possesso.

Non posso dire *philos* un altro che possiedo, che è mio, che tocco come cosa che mi appartiene. Il *philos*, l'amico, è l'altro mio, cioè io mi caratterizzo per questa relazione con l'altro che mi appartiene, che non è un mio possesso occasionale – come infinite volte mi capita –; non posso dire *philos* un oggetto, una persona che mi appartiene, così come non potrei dire *philos* uno schiavo. Non vi può essere, per un greco, rapporto di *philia* con uno schiavo. Vi può essere rapporto di dilezione, di stima, ma deve essere autenticamente altro colui che mi appartiene, nulla di occasionale deve esservi nel suo essere altro. Il suo essere altro, la sua presenza altra è essenziale per il costituirsi del rapporto di *philia* con lui, cioè io non posso essere senza l'amico. La mia identità si costituisce attraverso questo rapporto di appartenenza.

Possiamo chiarire meglio questa relazione, rileggendo uno dei frammenti di Eraclito e in particolare avvalendoci di una formidabile – a mio avviso – ermeneutica heideggeriana. Intendo quel fatale frammento di Eraclito dove il termine *philia* risuona. Quel passo in cui si dice – tutti lo conoscono e tutti lo citano – che la *physis filei (ama) kryptesthai*, il nascondimento, il nascondersi. Io credo che quanto appena accennato venga chiarito – almeno dal mio punto di vista – dall'interpretazione che si può dare di questo frammento eracliteo. Cosa ci dice il frammento? Qui seguo essenzialmente l'interpretazione che Heidegger ne dà nelle sue straordinarie lezioni del '43 su Eraclito<sup>1</sup>. Testo drammatico, tragico, perché Heidegger tiene queste lezioni nel '43, nel contesto che potrete immaginare, di grande tensione storico-politica. Ebbene, io credo che l'interpretazione di questo frammento ci aiuti davvero ad andare al cuore di questo straordinario rap-

---

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Heraklit*, a cura di M. S. Frings, Gesamtausgabe vol. 55, Klostermann, Frankfurt a. M. 1979, p. 109 e segg.

porto che la *philia* indica, cioè una mutua appartenenza nella quale l'alterità dei due, la duità, è essenziale, è salva. *Physis kryptesthai filei*.

Heidegger cita tutta una serie di traduzioni che sono ancora considerate corrette. *Physis* – è noto come Heidegger interpreta questo termine e giustamente, a mio giudizio – deriva da una radice indoeuropea che si rinviene anche in sanscrito; in latino diventa la *favilla*, lo scaturire originario, il sorgere. Quel sorgere che, interpretando un altro frammento eracliteo, il 16 DK, Heidegger pone come equivalente a ciò che mai tramonta<sup>2</sup>. Il sorgere, lo scaturire dell'ente è esattamente ciò che mai tramonta e di fronte al quale, davanti agli occhi del quale, nulla può celarsi, nascondersi. Perché nulla può mai sottrarsi a ciò che mai tramonta, al sorgere, allo scaturire. Ma, nel *physis kryptesthai filei*, come va intesa questa *physis* che ama nascondersi, di fronte alla quale *physis* che mai tramonta nessun ente può sottrarsi? Possiamo intenderla, come di solito avviene, in un senso assolutamente aristotelico e post-aristotelico — si interroga Heidegger —, cioè dicendo che qui si intende per *physis* l'essenza della cosa e che, quindi, rispetto all'apparire dell'ente, ciò che l'ente era, l'essenza dell'ente, si nasconde? Nella traduzione del Kranz, nella traduzione dello Snell, in tante traduzioni canoniche è così che si traduce il *physis kryptesthai philei*, come se in *physis* Eraclito indicasse l'essenza nascosta dell'ente, che ama il nascondimento, e che il filosofo disvela.

Per Heidegger questa interpretazione è assolutamente fuorviante, e credo che abbia del tutto ragione. O, per lo meno, essa è anacronistica, lontana dal timbro originario della sapienza greca. E allora come intendere il passo eracliteo? Qui, Heidegger per l'interpretazione di quel frammento gioca sul significato di *philei*, sul significato di quella *philia*. Dice: *philei* non va inteso come se indicasse la relazione del soggetto, *physis*, con un altro termine qualsiasi con cui appunto questa *physis* ha un rapporto di *agape*, di *dilectio*, una relazione di questo genere. No. Qui *phileo*, intima appartenenza, indica che il sorgere, *physis*, lo scaturire originario dell'ente, che sempre si rinnova e di fronte a cui nessuno può sottrarsi, questo sorgere è lo stesso tramontare, *kryptesthai*. Sorgere e tramontare si coappartengono. Il sorgere non si rivolge ad un altro, che sarebbe il tramontare, che sarebbe il nascondersi, che sarebbe il venir meno, né il sorgere diviene cronologicamente il venir meno. *Phileo* è un rapporto d'istantanea appartenenza, come dice Eraclito: “Bada che tu non potrai mai dividere sorgere e tramontare, *physis* e nascondimento”. L'evidenza dell'ente a cui tutti siamo esposti, di fronte a

---

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, p. 44 e segg.

cui nessuno può celarsi è il tramontare. Quindi nessuna interpretazione di *physis* come essenza della cosa e nessuna interpretazione di *philia* come relazione estrinseca. E, quindi, vedete come l'interpretazione di Heidegger è tutta centrata sul significato di *philia* da cui siamo partiti, anche se Heidegger non ne fa un esame etimologico, nel senso da noi indicato. *Philia* è una reciproca appartenenza, come dice Heidegger, una reciproca garanzia fra il sorgere (*physis*) e il tramontare, il nascondersi (*kryptesthai*).

Il centro dell'interpretazione è proprio quel termine, *philei*. *Philia* garantisce a *physis* e a *kryptesthai* il dispiegarsi insieme. Cioè la *philia* è ciò che apre agli opposti, *physis* e *kryptesthai*, agli assolutamente distinti, un luogo. Dona agli assolutamente distinti di risuonare insieme, *communis*.

A me pare che questa esegesi sia straordinaria, perché sposta, per interpretare il famoso e oscuro detto di Eraclito, l'attenzione dai due termini *physis* e *kryptesthai* al nostro verbo *phileo*, al nostro termine *philia*. Allora ciò che conta del frammento, il timbro del frammento è lì, in *philia*, e ci indica che *philia* è il coappartenersi dei due. Come si diceva, come cercavo di dire prima: come essere senza l'amico? La *philia* ci indica che senza *philia* né *physis* né *kryptesthai* potrebbero essere concepiti. È la *philia* che dona al sorgere e al tramontare l'essere, che dà luogo al sorgere e al tramontare. La *philia* è il dispiegarsi dei due, è la loro salvezza.

Ma se è così allora abbiamo, secondo me, un gran problema anche storiografico. Perché questa idea di *philia* che ci sta aparendo, contraddice il discorso che abitualmente si fa sul piano storico, a proposito dell'idea di amicizia, di *philia*, nella civiltà greco-latina. Perché? Perché ovviamente questa idea di *philia*, dall'esame del nome e dall'interpretazione di questo oscuro frammento eracliteo, ci dovrebbe portare a concludere che propriamente non è possibile amicizia *inter pares*. L'uguaglianza sembrerebbe il tratto caratteristico del concetto greco-latino di amicizia, e certamente nell'etica aristotelica è così, e anche in Cicerone è così. Qui, invece, la *philia* è il dispiegarsi dei due, nella loro opposizione, *physis* e *kryptesthai*.

Nella civiltà greco-classica parrebbe che, almeno sul piano della riflessione etica, l'accento cadesse sull'amicizia, sulla possibilità di intendere la vera amicizia soltanto allorché vi è un rapporto di uguaglianza fra i soggetti che intrattengono questa relazione. A mio avviso, questa è una vera aporia, che ritorna straordinariamente nell'autore che, credo, ha più da dirci su questo argomento, vale a dire Nietzsche (dopo di lui, anche i contributi più recenti sono glosse, sono divagazioni più o meno felici).

Un libro su Nietzsche potrebbe essere intitolato: *Filosofia dell'amicizia*. Ma in che senso? Ci sono pagine di Nietzsche in cui questa idea

dell'amicizia greco-latina, nel senso classico, è evidentissima. Mi limito a citare alcuni passi, ma sarebbero infiniti, in cui ritorna l'idea di amicizia come amicizia *inter pares*, come amicizia che presuppone un rapporto di eguaglianza. Vi è una bellissima lettera da Sils-Maria alla sorella Elizabeth dell'86<sup>3</sup>, in cui egli scrive della sua delusione nei confronti degli amici, di tutti gli amici, di Rohde in particolare. Sapete della sete di amicizia che aveva Nietzsche. Ma perché questa delusione? «È colpa! - scrive alla sorella - perché l'amicizia vera è possibile solo *inter pares*, la completa amicizia parola che mi inebria. È possibile solo con uguali, solo tra affini. E quindi ero io che non avevo capito come vi fosse una disuguaglianza, tra il mio tormento, il mio dramma, la mia missione e i miei amici». Nietzsche pensa in particolare a Rohde. In tantissimi altri punti ritorna questa stessa idea, come ritorna anche un'altra idea tipicamente greco-latina, cioè la differenza tra *philia* ed *eros*. È la distinzione che Nietzsche pone tra l'amicizia e l'amore-*eros*. Dice Nietzsche: «Il mondo contemporaneo moderno ha totalmente dimenticato ormai l'amicizia e l'ha sostituita con l'amore idealizzato dei sessi»<sup>4</sup>. E di nuovo lì, in quello stesso contesto, parla dell'amicizia come soltanto *inter pares*; quindi non può esservi amicizia con la donna, perché ciò è ontologicamente impossibile. L'amicizia può essere virile, *inter pares*, tra affini, tra uomini; la donna conosce solo l'amore, cioè l'*eros*<sup>5</sup>. È in un contesto caratteristico che salta fuori quest'espressione, dove dice che l'amicizia è, per lui, il pensiero più profondo. Ma sarebbe questo il pensiero più profondo? Questo non è certo il pensiero più profondo, questa è una ripetizione. Spesso Nietzsche è un gran fiume, come tutti i grandi autori, e i grandi fiumi portano di tutto: cadaveri, spazzatura. Se uno vuole l'acqua pulita deve andare nei ruscelletti, lì è tutto decantato, tutto pulito, non inquinato. Le grandi letterature, le grandi filosofie sono inquinate da morire. Bisogna sopravviverci dentro, avere stomaco buono, resistere, avere anticorpi; se uno ha uno stomaco debole deve andare a bagnarsi nei ruscelletti, a bagnarsi i calcagni.

Possibile che Nietzsche pensasse che questo è il pensiero più profondo? Sicuramente egli soffre della mancanza di amicizia, della mancanza di affinità, ma siamo nell'ambito di una concezione canonica, ortodossa, del

---

<sup>3</sup> Si tratta della lettera a Elizabeth e al marito Förster del 2 settembre 1886, in F. NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Band 7, De Gruyter, Berlin-NY 1975-1984, p. 239 e segg.

<sup>4</sup> F. NIETZSCHE, *Aurora*, § 503.

<sup>5</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Parte I, *Dell'amico*.

concetto di amicizia, della differenza tra amicizia ed *eros*, tra *philia* ed *eros*. Invece, credo che Nietzsche ci illustri bene — questo è il pensiero più profondo — proprio quell'idea che stavamo estraendo dal frammento eracleo. Nietzsche individua la quint'essenza dell'amicizia in un rapporto di coappartenenza, la cui drammaticità consiste nel fatto che in questo coappartenersi, la distinzione, la durezza risulta assolutamente insuperabile. La distanza è salva nell'assoluta coappartenenza. La *philia* è quella energia che permette agli opposti, *physis* e *kryptesthai*, di apparire e nel loro apparire mostra la loro appartenenza, l'*Ereignis* nel senso pieno del termine, in tutte le sue dimensioni. Un apparire, un evento che mostra e che è il coappartenersi di ciò che si mostra.

E dove vediamo questa idea in Nietzsche? Soprattutto nello *Zarathustra*, nei grandi passi dello *Zarathustra*, dove si parla dell'amico, passi che non sono soltanto nel capitoletto intitolato esplicitamente così, ma sono sparsi dappertutto. Si potrebbe tracciare una mappa dello *Zarathustra*, seguendo l'idea dell'amico. Scrive Nietzsche: «il solitario è già due»<sup>6</sup>. Commenteremo quest'immagine, scrive, ancora, nello *Zarathustra*. Ma per gli abissi del solitario, solitario nel suo nascondimento (*kryptesthai*), chi può vedere il solitario?... per gli abissi del solitario l'amico è la vetta, *physis*, la luce che appare. Inavvertitamente, Nietzsche gioca, secondo me, sull'immagine eraclea. L'abisso del solitario, il nascondimento del solitario; il solitario è già due, è la vetta dell'amico, la luce dell'amico. Per il solitario l'amico è come la luce, ciò che appare, ciò che emerge, ciò che avviene. Tuttavia essi sono abisso e vetta; si coappartengono; la *philia* fa coappartenere abisso e vetta.

Questo rapporto risulta evidentissimo in un passo della *Gaia Scienza*, che è spesso citato, quello che appunto s'intitola *L'amicizia stellare*<sup>7</sup>. Gli amici sono come due navi, due vascelli, ognuno tiene la sua rotta e sono costantemente distanti e sono costantemente prossimi, ma è una prossimità che non rovina mai la distanza; è una distanza che non supera mai la prossimità. Si tengono, si salvano, si amano. Prossimità e distanza, senza mai confondersi. Sono l'opposto dei *pares*, degli uguali; le due navi seguono rotte completamente diverse, sono spinte da energie completamente differenti. Eppure è come se non si perdessero mai, perché la *philia* garantisce la loro distanza, come la loro. Quella distanza si coappartiene.

<sup>6</sup> Cfr. *Ivi*: «Uno è sempre troppo intorno a me» - così pensa il solitario. «Sempre uno per uno - finisce per fare due!».

<sup>7</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Gaia scienza*, libro IV, § 279.

Ecco allora è l'idea di amicizia stellare, che in Nietzsche ritroviamo vagamente espressa in tantissimi luoghi, e che – a mio avviso – ricorda quel *physis kryptesthai philei* e lo illustra e lo spiega. L'amicizia è qualcosa che non contraddice affatto la solitudine, anzi è ciò che salva, nel senso del serbare, le solitudini dei due amici, delle due navi. Essi non si incontrano mai, eppure mai si perdono. Comunicano sempre attraverso la loro distanza, si coappartengono, senza mai confondersi.

Si comprende il valore e il peso di questo argomento in Nietzsche, laddove nello *Zarathustra* egli arriva a scrivere che l'amico, nel senso in cui ne abbiamo parlato, è presentimento dell'*über*, di quella figura, di quell'immagine dello *Zarathustra* che indica la necessità di oltrepassare l'uomo, quindi dell'immagine nietzschiana in cui si esprime la critica a tutta la tradizione metafisico-umanistica<sup>8</sup>. Ma la figura che presente, *ahnt*, con più forza, con più intensità l'immagine utopica (nel senso letterale del termine) dello *Übermensch*, dell'oltreuomo, è l'amico. Perché l'amico, nel senso che abbiamo appena detto, è l'assoluta negazione di ogni relazione possessiva; la *philia* è il donare luogo ai differenti e ai distinti, e rendere giustizia alla loro distinzione, che è il tratto dello *Übermensch*. È la capacità pura di donare, di dar luogo, di non trattenere per sé. Questo è lo *Übermensch*. Nello *Übermensch* si pensa alla quint'essenza del dono nella sua assoluta gratuità, e questa è la negazione della tradizione umanistica e quindi anche di quella tradizione che pensa l'amicizia come rapporto *inter pares*, come rapporto di uguaglianza. Qui l'amico è colui che avverte la sua relazione con l'altro come il salvarsi della loro differenza, della loro distanza, che avverte l'amicizia non come la negazione della solitudine, ma all'opposto, in qualche modo, come la salvezza della solitudine dei due. E quindi è di grandissima importanza questa idea di Nietzsche, perché, attraverso la comprensione del termine, dell'idea di amicizia, ci introduciamo alla comprensione del vero significato dello *Übermensch*.

Qui possiamo interpretare, in modo un po' più profondo, la critica nietzschiana all'*eros* e la sua contrapposizione all'amicizia. *Eros* è l'istinto che tende ad essere uno, a ricomporre l'uno. Il grande mito del *Simposio* è ricomporre l'uno tra i sessi, ma soprattutto l'*enosis*, l'*ekstasis* finale del *Simposio*, toccare il dio. L'*eros* passionale e l'*eros* filosofico sono mossi

---

<sup>8</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Parte I, *Dell'amore del prossimo*: «L'amico sia per voi la festa della terra e il presentimento del superuomo. [...] Il futuro e ciò che sta in remota lontananza sia causa del tuo oggi: nel tuo amico devi amare il superuomo come causa di te».

da questa volontà di fare uno, di giungere all'*enosis*, di ricomporre un'unità che si presuppone infranta, ma originaria. Questo è l'*eros*. Sia l'*eros* della passione sia l'*eros* del filosofo.

La *philia* per Nietzsche si contrappone a questa passione, a questo *eros*. Nella *philia* si tratta di salvare la relazione nella solitudine, nell'essere lontano di ciascuno, di riconoscersi nella solitudine di ciascuno. La sete di amicizia, la parola inebriante dell'amicizia, non è la passione all'uno, non mi inebrio della parola amicizia perché tendo a negare la differenza, in quanto appunto nell'amicizia vedo il luogo, lo spazio in cui le solitudini di ciascuno si riconoscono. Si riconosce la distanza dall'altro e in questa distanza si è insieme.

In fondo, potremmo mai pensare la solitudine al di fuori di quest'idea d'amicizia? Ora vengo a quel frammento di Nietzsche in cui scriveva: «il solitario è già due». Il solitario – io direi – è già molti. Oppure, in termini diversi, è impossibile pensare a un'effettiva perfetta solitudine. Riflettendoci, mi sono venute in mente certe pagine di Montaigne, tanto per stare in ambiente nietzschiano, o certe pagine di Leopardi. Sono pagine assolutamente identiche, in cui si afferma che è impossibile la solitudine, che il solitario è ossessionato e abitato da molti. Quando sono semplicemente nell'abisso della solitudine e, stando nel fondo di questa valle, non ho di fronte a me la vetta dell'amico lontana, distante, io sono abitato da molti che confliggono, che combattono, che si confondono; sono abitato dalle mie immaginazioni, scrive Montaigne, e, con lo stesso identico termine, Leopardi. Non so se Leopardi avesse letto il francese, o lo stesse addirittura citando. Credo di no, ma sono esattamente le stesse idee. Scrive Leopardi che, quando si è soli, si è travolti da tutte le illusioni della giovinezza. Non si è due, quando si è soli, ma si è molti, molti confusi, molti appassionatamente intrecciati, molti che non si riesce a distinguere né a conoscere. Solo l'amico è veramente solo. Solo all'amicizia si accompagna la solitudine, il solitario si spezza, si frantuma nel mondo, l'amico invece è sempre colui che è con l'altro e forma, quindi, una *communitas*. Che cosa significa? Che gli amici sono con ciò che non appartiene a nessuno dei due. Gli amici sono insieme perché sono con ciò che non è né mio né tuo, sono di entrambi, si coappartengono, ma questo coappartenersi non confonde mai, non identifica mai, non uguaglia mai. I due, gli amici, sono con l'altro che è il loro comune. Uno, due e il comune, ciò che non è né dell'uno né dell'altro. Soltanto nell'idea di amicizia possiamo fondare un'idea di *communitas*, ma dell'antica stellare. Perché qualunque altra idea di amicizia ci rovescerebbe di nuovo o nella dimensione erotica o nella dimensione agapica, cioè in

---

una universale disposizione di benevolenza, in una filantropia, che non è la dimensione evangelica, perché la dimensione evangelica è: «*Phileis me?*»; Pietro, mi appartieni, appartieni a me? Non una generica filantropia. È l'idea stessa della prossimità, ma evangelica; quel prossimo, io e te, quello per terra su cui inciampi. E sempre a due sono mandati, perché? Quando li manda in giro a predicare, i dodici prima, i settanta dopo, li manda sempre a coppie, mai soli. Amici, due. Mai in molti e mai semplicemente soli. Ma in amichevole solitudine o solitaria amicizia. Soltanto così è concepibile una *communitas*.