

de toute existence, de toute pensée, de toute liberté, de tout amour: celui que la langue religieuse et, à sa suite, la langue philosophique nomment Dieu » (p. 283).

L'alterità nelle sue diverse configurazioni porta l'ego a convincersi da una parte di essere radicato nell'essere (cfr. p. 29), dall'altra di essere nell'impossibilità di completamente ridurre a sé l'altro, gli altri, i valori, Dio stesso: « je ne suis pas toi, avant tout parce que ni toi ni moi sommes Dieu » (p. 295). Dialetticamente positività e negatività si condizionano e si integrano, e ciò è possibile perché l'una e l'altra hanno il loro fondamento originario in Dio, che è ad un tempo totalità e alterità trascendente l'ego, l'altro, gli altri e le singole totalità parziali quali l'io, le persone, il mondo, ecc., le singole unità sostanziali.

La ragione fondamentale per cui l'ente finito si distingue da Dio, ha in se stesso parti ed è molteplice sta nel non-essere-Dio; per questo l'ego pur in comunione con Dio e con gli altri, non può qualificarsi come l'unica sostanza (di tipo spinoziano) che riduce a modalità sue la totalità dell'altro e degli altri, ed è ancora per questo che l'ego, con il proprio essere e la propria determinatezza, si costituisce in una « totalità » particolare distinta dalle altre totalità e dal « Tout autre », Dio (cfr. p. 296).

Mi sembra che con una simile impostazione l'autore, anche se non lo tematizza in un discorso esplicito e rigorizzato, apra la strada alla deduzione della distinzione sostanziale dei singoli io, in quanto ogni io singolo è incapace da una parte di conglobare in sé le totalità e la Totalità a cui è aperto conoscitivamente ed operativamente e l'altro, a sua volta, persiste ad essere trascendente all'io conoscente ed operante.

La via alla dimostrazione delle unità sostanziali finite è meno breve di quanto ci potremmo aspettare: richiede che sia dimostrata l'esistenza di Dio e la sua radicale trascendenza. E questo mi sembra uno dei guadagni dell'opera accanto all'organica ricerca delle forme fenomenologiche e no dell'alterità. Questa comporta un « affrontement », uno stare l'uno di fronte all'altro che è opposizione, ma anche integrazione sorvegliate attivamente, come l'autore afferma in un epilogo « metafilosofico », da una « Positività originaria », che amorosamente ed in segreto lega le opposizioni e le negazioni parziali in un « mystère d'unité » (cfr. p. 345).

REMO TAPPELLA

J.-C. FRAISSE, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, Paris 1974. Un volume di pp. 504.

La riflessione filosofica sulla $\phi\iota\lambda\alpha$ è, secondo l'autore un « problema perduto e ritrovato » (p. 3): questo è il filo conduttore dell'opera, uno studio sulle varie soluzioni filosofiche proposte nel corso del pensiero antico, al problema della natura, del valore e dei fini del rapporto interpersonale della $\phi\iota\lambda\alpha$.

Infatti solo nella filosofia moderna e contemporanea (Hegel, Husserl, Scheler, Merleau-Ponty) si ritrova la riflessione sul valore teoretico e morale del rapporto con l'altro — « un certo numero di filosofi moderni o contemporanei [...] [considerano] la presenza dell'altro come uno degli elementi costitutivi del nostro orizzonte teoretico e come definente il luogo della nostra esperienza morale » (p. 472) — e la riflessione sulla $\phi\iota\lambda\alpha$ ha una dimensione filosofica, come l'aveva avuta presso i greci, per i quali « lo studio della $\phi\iota\lambda\alpha$ [...] è indissociabile dalla metafisica e dalla morale » (p. 18). Il giudizio dell'autore è qui limitato al pensiero greco classico, e non si può estendere a tutta la filosofia antica, in quanto nella sua fase finale la riflessione sull'amicizia si limita a descrizioni e considerazioni di ordine morale.

Prima di affrontare l'esame dei testi platonici e aristotelici, che costituisce, naturalmente, il nucleo centrale dell'opera, l'autore considera brevemente la tradizione popo-



lare, poetica, e filosofica che li precede. In Omero il termine φίλον indica « il cerchio dell'io » (p. 40), quanto è necessario alla mia esistenza e mi procura piacere e φίλος è usato soprattutto in relazione a legami di parentela — solo in un secondo momento si fa strada la libera scelta dell'amico e φίλος può essere non solo un συγγενής, ma anche un ἐπίτορος — o di ospitalità, sottolineando l'importanza e il valore della sicurezza che gli amici-ospiti si offrono scambievolmente.

Esiodo procede su questa linea, mettendo l'accento sulla spontaneità nella scelta dell'amico e sulla differenza fra i legami di sangue e quelli di amicizia. Nei poeti tragici troviamo insieme una continuità con la poesia primitiva nell'uso dei vocaboli e « l'eco dei problemi propri del loro tempo, posti da una religione meno semplice » (p. 71). Nelle loro opere è sottolineato infatti l'aspetto religioso, sacrale dell'amicizia (Eschilo), quello di relazione soprattutto spirituale e volontaria (Sofocle) e infine quello di rimedio degli uomini alla loro infelice condizione dovuta al disinteresse degli dei (Euripide). La filosofia pitagorica, con la sua visione unitaria dell'essere, pone un legame di dipendenza diretta fra religione, politica, rapporti interpersonali e « dà un fondamento più razionale al pensiero popolare che assegnava alla φίλια un ideale di libertà, di sincerità, di misura nella giustizia e nell'uguaglianza » (p. 69): attraverso la φίλια gli uomini si inseriscono nell'armonia che regola il mondo. La sofistica, affermando la convenzionalità delle leggi che regolano la convivenza civile, i rapporti con la divinità, la relatività della giustizia, nega i fondamenti naturali del rapporto di amicizia e ne fa una « invenzione umana » (p. 106), non più legata a leggi naturali, ma pur sempre essenziale all'uomo e fonte per lui di sicurezza, nell'incertezza della vita civile e politica. Con Platone ha inizio la vera e propria riflessione filosofica sull'amicizia: nel *Liside*, prendendo spunto dalle opinioni correnti, per bocca di Socrate rifiuta le spiegazioni puramente descrittive, come la somiglianza o la complementarietà, « o cosmiche, religiose o semplicemente fisiche » (p. 146), rifiuta il ricorso a dei motivi psicologici superficiali, come il piacere e l'utilità, rifiuta anche di fare dell'amicizia qualcosa che ha in sé le ragioni del suo essere e vede il rapporto con l'altro come una tappa verso il Bene. Platone « subordina i rapporti interpersonali al rapporto di ciascuna coscienza col Bene » (p. 151), « ogni φίλια [...] suppone un sentimento comune nei confronti del Bene, un desiderio che trova le sue radici nell'interiorità » (pp. 185-186); infatti l'amico è colui con il quale mi avvicino alla verità e « la ricerca di un amico è insieme il segno di una mancanza che provo e quello della mia affinità con la verità, dal momento che il migliore amico è il saggio » (p. 146). La traccia indicata nel *Liside* è ripresa nel *Fedro* e nel *Convito*, in cui si sottolinea il ruolo dell'amicizia filosofica nella ricerca comune del Bene: l'amico, il saggio ha un ruolo insostituibile come guida nella ricerca del Bene.

Mentre Platone si rifiuta di trovare all'amicizia una spiegazione puramente immanente e fa della ricerca del Bene la vera ragione della ricerca dell'altro, Aristotele considera l'amicizia « come un fatto propriamente umano, la cui spiegazione e il cui fine devono essere trovati senza riferimento nè alle leggi di natura, nè ad un Bene trascendente la nostra esistenza empirica » (p. 190). La φίλια è un rapporto solo fra uomini, nè passivo (πάθος), nè delirante (ἔρως), che nasce da una libera scelta e si inserisce così nella vita morale — perché « non c'è vita morale che nella misura in cui quello che è naturale può essere [...] oggetto di una scelta deliberata » (p. 268) — ed esige conoscenza reciproca e volontà di costante intimità (δμόνοια). Nella sua analisi critica sulla riflessione precedente Aristotele trova tre possibili fondamenti dell'amicizia: l'utilità, il piacere, la virtù. Non rifiutandone alcuno, pone però una certa gerarchia fra amicizia piacevole e amicizia utile — naturalmente destinate a durare poco tempo — e amicizia virtuosa, che è anche piacevole e utile. Anzi l'amicizia virtuosa, è essa stessa una virtù, particolare in quanto perfeziona e rende piacevole ogni altra azione virtuosa. Così « se l'uomo realizza più completamente il suo destino nell'attività teoretica, è nella attività teoretica comune che l'amicizia troverà la sua espressione più perfetta e sarà unita alla felicità più pura » (p. 273). Non c'è dunque contrasto fra vita teoretica e morale, che si realizzano nel modo più completo nella τελεία φίλια, cioè nell'amicizia fra saggi.

Necessariamente il pensiero epicureo inserisce l'amicizia nella dottrina del piacere: il suo sorgere è sempre legato all'utilità o al piacere che ne possono derivare, anche se poi il legame fra amici può permanere svincolato da ciò che l'ha fatto nascere: l'amicizia è un rimedio ai mali della vita che affliggono gli uomini, un rifugio contro i rischi della vita politica. Epicuro non cerca fuori dell'uomo nè modello, nè fine e propone dunque un ideale di amicizia puramente umano e accessibile a tutti. La riflessione epicurea sull'amicizia trova quindi la sua originalità nell'accogliere motivi della tradizione popolare più antica e nel distaccarsi in parte dalla tradizione filosofica precedente che aveva una concezione molto esigente — in quanto strettamente legata a una concezione molto elevata del bene umano — e aristocratica dell'amicizia.

Con lo stoicismo, nelle sue varie fasi dall'antica Stoa a Panezio a Cicerone, si conclude la riflessione filosofica sull'amicizia perdendosi in una serie di osservazioni di carattere descrittivo e morale, che richiamano talvolta le osservazioni della tradizione più antica. Si ha un'esaltazione della φιλα come « arte di vivere » (p. 440), come ciò che può aiutare l'uomo nella sua debolezza a superare le difficoltà della vita e accanto a questa esaltazione troviamo una serie di precetti, di consigli su come riconoscere i veri amici e su come conservarli, sui doveri che comporta l'amicizia, su come superare i possibili contrasti fra i doveri civili e quelli dell'amicizia (Cicerone), ecc. Una novità dello stoicismo è la πολυφιλα, l'amicizia per il grande numero — in quanto il fondamento dell'amicizia è la ragione, comune a tutti gli uomini —, ma in realtà l'ideale proposto è sempre quello dell'amicizia fra saggi e si può dire che in ogni caso i filosofi greci hanno concepito e descritto la φιλα secondo il modello dell'attività filosofica stessa, cioè della loro stessa vita.

La trattazione procede con estrema precisione e cura nell'indicare i problemi e nel ricercarne le soluzioni, mostrando vasta e sicura conoscenza sia dei testi e dei problemi di critica testuale (autenticità, cronologia), che della letteratura inerente. Opportuno il frequente richiamo ai termini greci (in fondo al testo c'è un elenco dei più importanti con traduzione, mentre nel corso dell'opera sono, se necessario, spiegati più diffusamente) e interessanti le osservazioni lessicali, utili soprattutto nel determinare il significato di φίλος, φιλα nella cultura greca che precede la sofistica e i grandi sistemi filosofici di Platone e Aristotele. L'espressione talvolta diventa, a mio giudizio, poco adeguata al tema trattato in quanto si avvale di termini propri della filosofia posteriore. Valga un esempio per tutti: a proposito dell'amicizia estesa dagli stoici a tutti gli uomini, si parla di « formalismo » (pp. 333 ss.). Anche se non si può negare che qualsiasi ricerca storica su di un problema filosofico nasca nello studioso da un interesse teoretico, da una adesione esistenziale, la prospettiva della ricerca, e così pure l'esposizione dei risultati non possono venir meno al necessario rigore. Mi paiono quindi una forzatura anche i riferimenti, frequenti nel corso dell'opera, a filosofi dell'età moderna e contemporanea (elencati con le opere in una pagina della bibliografia), riferimenti volti a proporre una interpretazione delle soluzioni prospettate dal pensiero greco più vicina alla sensibilità e alla problematica contemporanea. Volendo raggiungere un simile scopo, conservando al tempo stesso una impostazione rigorosamente storica, si sarebbe dovuto procedere prima ad una ricerca nelle opere filosofiche posteriori della presenza o meno di elementi e di idee proprie del pensiero greco, e in un secondo tempo ad un esame del significato delle interpretazioni e degli eventuali travisamenti.

Anche per quel che riguarda la parte conclusiva dell'opera, in cui l'autore vuol mostrare che anche nella filosofia cristiana il problema dell'amicizia non ha una sua dimensione filosofica autonoma, ma è esaminato in relazione all'atto di fede (S. Agostino, p. 464), o nell'ambito della carità (S. Tommaso, p. 461), si può rilevare una certa sbrigatività. In generale manca una precisazione sul nuovo posto dell'uomo nel mondo e sulla nuova prospettiva che assumono i problemi nella filosofia cristiana e in particolare, a proposito di S. Agostino, per esempio, ci si limita a semplici accenni trascurando peraltro i luoghi dell'opera agostiniana in cui si chiarisce la nuova prospettiva e il nuovo fondamento dell'amicizia cristiana.