

Chiara Agnello

L'Università e le scienze dell'uomo. La filosofia teoretica, un sapere narrativo e la sua legittimazione.

In un breve *pamphlet* del 2001 sul destino delle università contemporanee, Jacques Derrida rivendica come necessaria l'"incondizionatezza" dell'università. L'auspicio de *l'Université sans condition* è quello di poter sempre considerare come non negoziabile l'autonomia dell'insegnamento e di quello universitario in particolare: l'autonomia dal potere politico, economico, e da poteri religiosi, ideologici o mediatici. Questo principio di "incondizionatezza" trae origine dagli studi umanistici, alla cui rivalutazione dovrebbero cooperare tutte le forme di sapere interessate a difendere la conoscenza dagli interessi dei diversi poteri – primo fra tutti quello economico che in alcuni settori in particolare vuol far prevalere i fini aziendali su tutto il resto – e, più in generale, da forme di dogmatismo e ingiustizia. L'esigenza di una *libertà incondizionata* di interrogazione dovrebbe essere riconosciuta per principio accanto a quella definita *libertà accademica*¹. Tale esigenza, ogni giorno che ci separa dall'inizio della messa in atto della riforma universitaria, appare sempre più velleitaria e utopistica se si pensa ai tagli di fondi che l'università ha subito negli ultimi anni o ai parametri di valutazione della ricerca, che ispirati da aziendalistici criteri di produttività, sembrano sempre più richiedere quantità piuttosto che qualità. La realtà attuale ci fa dunque sospettare proprio che l'Università possa sopravvivere solo se sta alle *condizioni* dei poteri che le sono esterni, primo fra tutti quello economico, poi quello statale. In questo quadro dalle tinte innegabilmente fosche l'appello di Derrida, il suo richiamo ad intendere l'Università come luogo di resistenza critica mantiene però una forza che affonda le sue radici, a nostro avviso, nel costituirsi del sapere filosofico. Il carattere performativo del *professare* non risiede esclusivamente nella promessa, nell'impegnarsi pubblicamente quali esperti di una disciplina – che nel caso della filosofia significa impegno a "testimoniare, e persino a battersi per essa"² –, ma anche nella sua originaria vocazione alla formazione intesa come *educare alla verità*. *Heauton plattein*³ è il procedimento dialettico del filosofo che non si limita a formare se stesso, alla costruzione della propria individualità, ma estende la sua opera all'ambito pubblico.

La libertà e l'incondizionatezza possono essere perseguite solo se si fa dell'insegnamento universitario una *professione di verità*, soltanto se l'Università si impegna senza compromessi né limiti nei confronti della verità. La verità e la sua luce, la *questione dei lumi* mette da sempre in gioco la questione dell'uomo e Derrida sottolinea come la difesa degli studi umanistici sia una questione che non vada neanche posta, dal momento che la globalizzazione sotto il profilo giuridico si appella fundamentalmente alla tutela dei diritti dell'uomo: "questa mondializzazione vuole dunque essere un'umanizzazione"⁴. Difendere l'"incondizionatezza" e constatare la necessità degli studi umanistici diventano così un'unica finalità che può perseguirsi solo se s'intende l'insegnamento accademico come una *professione di fede*. Il termine professare, tanto nella sua origine latina quanto nel suo significato in lingue come inglese e francese ha per Derrida un chiaro riferimento al "dichiarare pubblicamente", è una dichiarazione *performativa* che reca con sé un impegno, un impegno *responsabile*: enunciati constativi⁵ e discorsi di puro sapere sono esclusi in tal senso dalla professione in senso stretto, in quanto appartenenti ad un mestiere inteso come sapere o saper fare che però non implica alcun impegno sotto il segno della responsabilità. Il sapere trasmesso può anche essere di tipo constativo ma l'atto di professare reca con sé la performatività.

¹J. DERRIDA, *L'Université sans condition*, Éditions Galilée, Paris 2001; trad. it. G. Berto, *L'Università senza condizione* in J. Derrida, P.A. Rovatti, *L'Università senza condizione*, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 9.

² *Ivi*, p. 30.

³ PLAT., *Resp.* 500d.

⁴J. DERRIDA, *L'Università senza condizione*, trad. it. cit., p. 11.

⁵ Derrida si richiama esplicitamente alla ormai classica distinzione di Austin fra *speech acts* performativi e *speech acts* constativi.

Rispetto al carattere performativo del sapere trasmesso all'Università, e di quello filosofico in particolare, le cose non stanno in modo così semplice. Anzi come Derrida mette bene in luce la *performatività* del professare nasce sotto il segno di un paradosso che si fa ancor più visibile quando pone di fronte a sé l'auspicio dell'incondizionatezza.

Se l'atto di professare una disciplina può essere performativo, al contrario il sapere trasmesso appartiene all'ordine constativo. Il punto fondamentale è che se da una parte il *teoretismo neutro* è una possibilità se non un eventuale baluardo dell'incondizionatezza critico-decostruttiva, d'altra parte l'atto di professare deve sempre implicare una trasformazione che Derrida definisce "non dialettica", un cambiamento che mantiene il paradosso: il teoretismo incondizionato presupporrà sempre e deve presupporre una *professione di fede* di carattere performativo, una responsabilità, un impegno pubblico. L'idea kantiana che gli *Humaniora* debbano proporre conoscenze che abbiano il carattere del preliminare, del *propedeutico*, è sì da Derrida anche in altri luoghi⁶ ritenuta una prospettiva volta a considerare scienze gli studi umanistici, ma allo stesso tempo suscita delle riserve perché implica la limitazione per un professore di produrre opere o in generale enunciati performativi.

Il "teoretismo neutro" quale *chance* dell'incondizionatezza critica si presenta per Derrida "all'origine e per eccellenza negli studi umanistici. Ha un luogo di *presentazione*, di manifestazione, di salvaguardia originario e privilegiato negli studi umanistici"⁷.

C'è una disciplina che fra le umanistiche più di tutte può vantare l'originario costituirsi come attività libera per eccellenza: la scienza filosofica, che come disciplina accademica incarna il paradosso di essere al tempo stesso generale e particolare. Particolare perché è una partizione interna di un intero sapere, quello filosofico, ma generale perché sin dall'atto del suo fondarsi si costituisce come scienza dell'intero, studio dell'universale distinto dall'ambito particolare delle altre scienze, come dichiara Aristotele nel luogo di battesimo della *episteme theoretike*, il libro *Gamma* della *Metafisica*. Questa scienza si è potuta costituire, quale scienza non rivolta all'"utile" (*μη πρὸς χρῆσιν*)⁸, solo dopo che si erano formati i saperi rivolti alle necessità ed al benessere della vita; e ciò innanzitutto avvenne in quei luoghi dove gli uomini si liberarono per primi dalle occupazioni pratiche. E va anche aggiunto che, affinché uomini liberi potessero tranquillamente dedicarsi ad una scienza libera, era necessario legittimare, come fa Aristotele nel libro I della *Politica*, una pratica assolutamente normale per gli antichi, quale quella della schiavitù. La filosofia è scienza "libera" (*ἐλευθέραν*)⁹ proprio come si dice libero l'uomo "che è fine a se stesso e non è asservito ad altri"¹⁰. Affrancato dalle preoccupazioni materiali e quotidiane, il sapiente può dedicarsi alla *θεωρία*, la pura contemplazione, caratterizzata dall'essere "fine a se stessa"¹¹: essa "sola è amata per se stessa; da essa infatti non deriva nulla al di fuori del contemplare"¹². Come è noto, per Aristotele la natura coincide con il fine e con la causa finale (*ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα*)¹³ ed il fine coincide con il bene, anzi con il meglio: "non ogni termine finale, infatti, è fine, ma solo ciò che è il meglio (*τὸ βέλτιστον*)"¹⁴. In tutti i processi naturali vi è un *telos* che rappresenta la perfetta realizzazione del possibile. L'essere *non in vista d'altro* è qualcosa di positivamente connotato anche in ambito etico: "massimamente è scegliibile ciò che non scegliamo a

⁶ Cfr. J. DERRIDA, MOCHLOS, *o il conflitto delle facoltà*, tr. it. parziale in *Del Diritto alla filosofia*, Abramo, Catanzaro 1999, pp. 185-223.

⁷ J. Derrida, *L'Università senza condizione*, tr. it. cit., p. 17.

⁸ Aristot., *Metaph.* A 1, 981b 20.

⁹ *Ivi.*

¹⁰ *Ivi.*

¹¹ Aristot., *Metaph.*, A 2, 982b 25.

¹² Aristot., *Eth. Nic.* X 1177b 1.

¹³ Aristot., *Phys.* 194a 27.

¹⁴ Aristot., *Phys.* 194a 32.

causa di altro né in vista di altro”¹⁵. La *θεωρία* condivide con la *πρᾶξις*, con la sfera dell’agire morale, un peculiare rapporto con il fine, esse hanno in comune l’intrinsecità del fine e questo le distingue dalla *τέχνη*: “il fine della produzione è altro dalla produzione stessa, mentre il fine dell’azione no: l’agire moralmente bene (*εὐπραξία*) è un fine in se stesso”¹⁶. Questo tratto accomunante tra sapere teoretico e prassi morale era già ben visibile nel singolare intreccio fra ricerca della verità e ricerca del bene rappresentato dalla dialettica platonica, in cui peraltro sapere e metodo coincidono. L’*episteme theoretike* nasce sotto il segno dell’“incondizionatezza”, quale libera attuazione del fine che le è proprio, ed in ciò si lega indissolubilmente sin dai suoi esordi alla pubblica *professione di fede*, all’*impegno responsabile*, cui Derrida richiama il *professare* nel caso riguardante proprio un sapere teorico puro. Nel medesimo luogo in cui Aristotele definisce i contorni di questa particolare scienza che la posterità consegna alla storia come *Metafisica* – un sapere che tutt’oggi, come oggetto di analisi o come soggetto delle più diverse *decostruzioni* possibili, rimane al centro dell’insegnamento della *Filosofia teoretica* – è possibile rintracciare il paradosso dell’*incondizionatezza* di un sapere astratto che allo stesso tempo *vincola* ad un impegno. Il principio di non contraddizione, opportunamente chiamato anche “principio della determinatezza di senso”, primo fra i principi oggetto del sapere metafisico, viene presentato da Aristotele come una “scelta di vita (*τῆς δὲ τοῦ βίου τῆ προαιρέσει*)”¹⁷, la scelta di chi sta al discorso, di chi dà un significato determinato alle parole che dice, o se si preferisce la scelta di essere fedeli alla propria natura di uomini e non di piante¹⁸. Il discorso definitorio che fonda l’umana possibilità di comprendersi reciprocamente reca in sé una volontà responsabile. Al tempo stesso appare chiaro come a partire da qui l’etica attenga ad una questione di *senso*. Più che il dovere astrattamente inteso, essa riguarda l’orizzonte intrascendibile della comunicazione umana e della comprensione reciproca. La scelta di dare un significato determinato e non equivocabile alle parole pronunziate si lega a quella di condividere delle regole comuni in vista di un bene primario, di una acquisizione fondamentale per l’uomo: la verità. La filosofia teoretica nasce dunque come *impegno* per la verità, ed il *sapere teorico neutro* che le compete è in origine reso possibile dall’affrancamento dai bisogni materiali, dal fatto che il *lavoro* di altri consenta al sapiente di dedicarsi alla *θεωρία* libero dagli affanni quotidiani.

La questione del rapporto fra il *professare* (in particolare negli studi umanistici) quale azione performativa ed il lavoro attiene dunque alla riflessione del sapere filosofico su se stesso sin dalle origini. Ritorniamo dunque, alla luce di questa digressione, sul costituirsi della scienza teoretica, sul tema della professione di verità e sul destino odierno del *professare* nell’ambito degli studi umanistici.

L’Università e gli studi umanistici come luogo di *presentazione* dell’“incondizionatezza”, di *resistenza critica*, o più raramente di *disobbedienza* ai poteri ad essa esterni non può non interrogarsi sempre di nuovo sulla questione del rapporto fra il lavoro ed il *professare la filosofia*. A questa necessità non si sottrae appunto Derrida che parte dalla tesi di un noto libro di Jeremy Rifkin *The End of Work. The Decline of Work. The Decline of the Post-Market Era*. Rifkin ritiene che sia in atto una “terza rivoluzione industriale” quella del cyberspazio, della microinformatica e della robotica, che a differenza delle due precedenti – che introducevano l’uso delle macchine in nuovi settori, ma lasciavano ancora uno spazio per lavoro umano non sostituibile dalle macchine – non lascia più spazio per l’uomo. La “fine del lavoro” preconizzata da Rifkin ed il nesso con la *mondializzazione*¹⁹ trovano un “consenso minimale”²⁰ da parte di Derrida, in questo saggio che costituiva il testo di una conferenza originariamente tenuta a Stanford, in California,

¹⁵Aristot., *Eth. Nic.* X, 1172b 20.

¹⁶ARISTOT., *Eth. Nic.* VI, 1140b 5.

¹⁷ARISTOT., *Metaph.*, Γ, 1004b 24.

¹⁸ARISTOT., *Metaph.*, Γ, 1006a 15.

¹⁹*Mondialisattion du monde* è l’espressione francese con cui Derrida preferisce esprimere il concetto di “globalizzazione”, sottolineando così il riferimento al lavoro ed “a quel valore di mondo carico di una pesante storia semantica, in particolare cristiana”. Cfr. J. DERRIDA, *L’università senza condizione*, trad. it. cit. p. 45.

²⁰ *Ivi*, p. 46.

nell'aprile 1998. Oggi a distanza di quindici anni sono pienamente visibili gli effetti delle tecnoscienze, fra cui la “delocalizzazione mondializzante” del telelavoro, come già del resto Derrida riconosceva pur deprecando il “compiacimento retorico e spesso fumoso con cui si cede alle espressioni ‘fine del lavoro’ e ‘mondializzazione’”.

Dopo quindici anni possiamo affermare che gli effetti dei progressi scientifici hanno messo in luce un paradosso per certi versi mostruoso. La scienza, perseguendo la finalità di sottrarre fatica all'uomo, diminuendogli lavoro nel senso di affanno – *travail*: parola “dolorosamente carica di tanto senso e tanta storia”²¹ come sottolinea Derrida – ha procurato in un certo senso all'umanità un affanno maggiore, ha finito con il privare del tutto l'uomo del lavoro, ha finito con il decretare la “fine del lavoro” (che peraltro era già un tema presente in alcuni testi di Marx e di Lenin). Se poi si considera che le capacità umane di consumo nelle parti del mondo economicamente avanzato, malgrado il consumismo, stanno diventando inferiori all'enorme quantità di merce prodotta, anche per il fatto che la disoccupazione non mette nelle condizioni economiche di poter consumare, si delinea il noto paradosso per cui non vi è abbastanza lavoro per potere in tempi rapidi consumare quello che il lavoro stesso produce²².

Derrida pur ricusando gli aspetti generalizzanti dei discorsi sul nesso mondializzazione/fine del lavoro, e pur sottolineando come in larghe zone del mondo vi siano intere popolazioni escluse in partenza da questo fenomeno, riconosce come la situazione attuale non sia mai stata così lontana dall'*omogeneità mondializzata del lavoro*: “Un'ampia parte dell'umanità è “senza lavoro”, mentre vorrebbe del lavoro, più lavoro. Un'altra parte dell'umanità ha troppo lavoro, mentre vorrebbe averne di meno, o addirittura farla finita con un lavoro così mal pagato sul mercato”²³.

Rifkin osserva che in passato l'avvento di nuove tecnologie, sostituendo il lavoro umano in alcuni settori, lasciava però comparire nuovi spazi per riassorbire i lavoratori in diverse mansioni, mentre oggi la sola categoria risparmiata è quella di coloro che a diverso titolo operano nel settore della conoscenza, categoria che comunque rimane uno spazio ristretto, certamente non in grado di assorbire la moltitudine di disoccupati. Derrida muove l'ulteriore rilievo a Rifkin di non menzionare la disoccupazione di tanti aspiranti insegnanti, né la “marginalizzazione crescente di tanti occupati a tempo parziale”²⁴, tuttavia certamente sembra riconoscere che la posta in gioco sia di capire che ruolo spetta alle professioni legate alla conoscenza e nello specifico agli studi umanistici nel contesto della crisi di disoccupazione mondiale in cui indipendentemente dalle *retoriche fumose* è innegabile che siamo immersi.

In questo quadro la figura dell'umanista viene addirittura prefigurata anche come quella di colui che è chiamato a rispondere sulla questione del lavoro: l'umanista è colui che si pone nell'esercizio responsabile di questa risposta.

Rispondere al problema della diminuzione del lavoro causata dalla moltiplicazione delle macchine, e di quelle impiegate per trasmissione e diffusione delle informazioni, implica una riflessione su un radicale mutamento della natura del sapere. Problema posto anche, come è noto, con notevole lungimiranza da Jean- Francois Lyotard che, alla fine degli anni settanta, quando il quadro era ancora da delinearci, lo affronta mettendolo in relazione alla questione della legittimazione di determinati saperi. Continueremo dunque la nostra analisi intrecciandola con le osservazioni di Lyotard, essenziali, a nostro avviso, per completare l'argomentazione derridiana sul ruolo dell'umanista all'interno del mutamento in atto.

²¹ *Ivi*, p. 42.

²² Da questo punto di vista l'esigenza di consumare beni nei tempi più rapidi possibili, in modo da acquisirne altri travolge la distinzione fra lavoro, volto alla produzione di beni di consumo, e opera, volta alla produzione di beni d'uso destinati a permanere: nulla deve permanere per troppo tempo affinché possa essere consumato. Su questi temi rimane un riferimento essenziale H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago, 1958; *Vita attiva* trad. it. di S. Finzi, Milano 1998.

²³ *Ivi*, p. 49.

²⁴ *Ivi*, p. 48.

Liotard presagì che una delle prime conseguenze immediate del cambiamento di statuto del sapere – legato tanto alla ricerca che alla trasmissione delle conoscenze – sarebbe stata, fra le altre, una radicale “esteriorizzazione del sapere rispetto al sapiente”, ed una tendenza del rapporto fra la conoscenza e, rispettivamente, i suoi fornitori e fruitori a farsi sempre più simile al rapporto fra la merce ed i suoi produttori ed i suoi consumatori. Il sapere viene prodotto per essere scambiato: “Cessa di essere fine a se stesso, perde il proprio ‘valore d’uso’ ”²⁵. Liotard sottolinea come l’esteriorizzazione del sapere riguardi in misura maggiore i saperi scientifici e come questo in qualche modo implichi un diverso modo di riconsiderare i rapporti fra sapere scientifico e sapere umanistico: quest’ultimo viene indicato con la più suggestiva espressione “sapere narrativo”.

Il modo in cui Liotard pone la questione della legittimazione sia del sapere scientifico che del sapere narrativo mette a nudo in modo inequivocabile come al sapere narrativo venga assegnata una responsabilità oggi ancora più alta che nel passato. La posta in gioco per il sapere narrativo non è quella di un’autoriflessione compiacente e vanamente archeologica, ma quella di vedere lucidamente il sapere e il potere come due aspetti di un unico domandare: “chi decide cos’è il sapere, e chi sa cosa conviene decidere?”. Il primo ad avere mostrato come la questione della legittimità di una conoscenza scientifica sia in stretta relazione con la legittimazione del legislatore è stato Platone, nella cui prospettiva “il diritto di decidere ciò che è vero non è indipendente dal diritto di decidere ciò che è giusto”²⁶, e con il quale si inaugura in Occidente il *gemellaggio* fra i giochi linguistici della scienza e quelli dell’etica e della politica. La preponderanza della forma narrativa nella formulazione dei saperi tradizionali è data per assodata, l’attenzione va posta per Liotard su altri due aspetti. Il primo riguarda il fatto che in origine la forma narrativa, a differenza del sapere in forme discorsive più sviluppate in direzione del sapere scientifico, accoglie in sé i più diversi giochi linguistici: dagli enunciati denotativi a quelli valutativi, prescrittivi ecc.. Il secondo aspetto riguarda la trasmissione dei racconti oggetto degli studi antropologici, da cui emerge la perpetuazione di una pragmatica linguistica obbediente a regole fissate dal fatto che il narratore può essere tale in quanto ha precedentemente ascoltato. Questo fatto che, precisa Liotard, non rende universalizzabile la regola pragmatica, fa emergere però come i criteri che governano gli atti linguistici del sapere narrativo presuppongano un triplice coinvolgimento tanto del narratore quanto dei destinatari: il saper dire, il saper intendere, e il sapere fare. La maggior parte delle culture orali è caratterizzata dal fatto che il narratore ha titolo per raccontare le proprie storie per il semplice fatto di averle ascoltate. È questa la legittimità del suo narrare: narrare è tramandare. È in fondo il medesimo principio di legittimazione degli enunciati adottato da parte dei primi filosofi, che hanno chiamato opinioni i principi dei saperi comunemente riconosciuti in quanto accettati e tramandati. La pragmatica di un sapere narrativo autorizza e legittima le sue stesse narrazioni. Certamente il problema dell’accettabilità di certe affermazioni si pone tradizionalmente in modo diverso nell’ambito di una trattazione di filosofia teoretica rispetto all’ambito di un dibattito di astrofisica. Ciò che va considerato un punto fermo rispetto alla questione della legittimità è il principio di incommensurabilità fra regole appartenenti a giochi linguistici diversi: il gioco denotativo che pertiene all’opposizione vero/falso è altra cosa dal gioco prescrittivo che riguarda l’opposizione giusto/ingiusto.

Il sapere scientifico si è nel corso della sua storia frequentemente posto la questione di chi decida a quali condizioni una teoria può essere considerata vera. E ciò testimonia che, ogni qualvolta si è posto il problema di precisare il proprio statuto, ha dovuto ricorrere ad una narrazione. La non rara aggressività con cui dal mondo scientifico si liquidano come vani, come inutili, i saperi narrativi, appare in questo senso, non soltanto come una sorta di parricidio, ma anche come una forma di autodelegittimazione. Per affermarsi come vero sapere il sapere scientifico spesso ricorre infatti “all’altro sapere, il racconto,

²⁵ J.F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1979, trad. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 13 .

²⁶ *Ivi*, p. 19.

che è per lui il non-sapere, in assenza del quale è costretto ad autopresupporre incorrendo così in ciò che esso condanna, la petizione di principio, il pregiudizio”²⁷.

Liotard afferma che il ricorso al narrativo è inevitabile “almeno fino a quando il gioco linguistico della scienza esiga la verità dei propri enunciati e non sia in grado di legittimarla autonomamente”²⁸. Ma la domanda è: potrà mai lo scienziato legittimare i propri enunciati senza ricorrere a metalinguaggi, senza ricorrere in altre parole alla narrazione? E ancora: può l’*esteriorizzazione del sapere rispetto al sapiente*, preconizzata da Lyotard in riferimento all’egemonia crescente dell’informatica, affrancare l’uomo dalla necessità di verità demandandola ad un criterio interno affidato a macchine sempre più intelligenti in grado di sostituire il lavoro umano? Mettendo da parte per il momento questo interrogativo cui comunque ritorneremo in conclusione, ritorniamo sulla legittimazione del sapere, sui continui e necessari modi in cui esso di volta in volta ha cercato di fissare in modo universale i criteri per cui una teoria è vera. Intanto certamente l’esigenza dell’*amministrazione della prova* si fa sempre più stringente via via che la pragmatica del sapere scientifico si sostituisce nelle culture ai saperi popolari o rivelati. Inoltre, un altro indiscusso pregio dell’*excursus* di Lyotard sulla legittimazione dei saperi è quello di aver ben espresso un ulteriore intreccio problematico, quello di scienza e tecnica, all’interno della dialettica legittimante fra sapere scientifico e sapere narrativo. “Come provare la prova” è domanda che va posta nei termini di “chi decide delle condizioni del vero?”, ma è anche una domanda che pone faccia a faccia sapere e potere, sapere e potere economico. Lyotard parla di una “scoperta della reciprocità: niente tecnica senza ricchezza, niente ricchezza senza tecnica”²⁹, che viene a determinarsi a partire dalla fine della prima rivoluzione industriale con quel meccanismo di incentivazione nei confronti dei settori scientifici le cui scoperte sono in grado di risultare maggiormente produttive. I giochi linguistici della scienza cominciano a diventare, ma probabilmente è quasi sempre stato così, i “giochi dei ricchi” e si va delineando un’equazione fra ricchezza, efficienza e verità: la legittimazione del sapere scientifico attinge anche alla potenza della tecnica.

Torniamo allora alla prospettiva inaugurata da Platone, che per primo ha posto la legittimazione del vero in rapporto con quella del giusto, e dunque ha evidenziato il legame fra la legittimazione di un sapere e quella di un legislatore. Se oggi “non si assumono scienziati e tecnici, né si acquistano apparecchiature per sapere la verità, ma per accrescere la potenza”³⁰, rispondere alla domanda sulla legittimità di una teoria scientifica significa anche non poter ignorare il discorso sulla *potenza*. Se si affronta la questione dal punto di vista dei giochi linguistici, come innanzi accennavamo, il criterio del gioco linguistico tecnico è efficiente/inefficiente. Qui il punto fondamentale è che la performatività intesa in senso largo come capacità attuativa, come potenzialità di realizzazione, diventa un discrimine rispetto al *come* e *chi* decide della prova: “il criterio tecnico introdotto massicciamente nel sapere scientifico non resta senza influenze sul criterio di verità”³¹. La possibilità di attuazione nella realtà aumenta “le probabilità di esser giusti e di aver ragione”³²: la scienza ed il diritto sono legittimati dal criterio di efficienza. La prevalenza del criterio di performatività è ovviamente estesa anche all’insegnamento e – la previsione di Lyotard si è rivelata esatta – sembra sempre più accordarsi priorità a discipline che interessano una formazione di saperi legati alle nuove tecniche e tecnologie. Tutto questo per Lyotard ha come conseguenza la fine della *franchigia universitaria*, che in altri termini significa che l’università è “a condizione” e non *senza*. Quando il sapere non ha più in se stesso il proprio fine “come realizzazione ideale o come emancipazione umana”³³, la sua trasmissione e la sua legittimazione

²⁷ *Ivi*, pp. 52-55.

²⁸ *Ivi*, p. 53.

²⁹ *Ivi*, p. 82.

³⁰ *Ivi*, p. 84.

³¹ *Ivi*, p. 85.

³² *Ivi*, p. 86.

³³ *Ivi*, p. 92.

sono sottratte sia agli scienziati, che ai docenti e agli studenti. Da qui la tesi provocatoria che non sia più indispensabile un corso tenuto a viva voce da un docente se questi “è assimilabile ad una memoria” e può dunque essere sostituito nella didattica da macchine collegate alle biblioteche, o più in generale a *terminali intelligenti*. La fine delle grandi narrazioni legittimanti è la fine della necessità del *professare*. Unico spiraglio perché la “pedagogia non abbia a soffrirne”³⁴ è il fatto che bisognerà comunque insegnare agli studenti dove indirizzare la domanda, come formularla per evitare errori, in quale memoria cercare l'informazione che serve.

Se c'è però una ricerca della verità che non può essere dislocata fuori dall'umano ed affidata alle macchine questa è quella che domanda del *sensu*, in generale del senso dell'essere, domanda che anche se in ambienti sempre più ristretti, in ogni caso alcuni non cessano di porsi.

Inoltre se la domanda più diffusa non è più “è vero?” ma “a cosa serve?”, la mercificazione del sapere condanna all'esilio i saperi dalla scarsa performatività. Quale allora il destino di una delle grandi narrazioni legittimanti che da questo punto di vista è tra i saperi meno performativi e più scarsamente mercificabili?

Si attribuisce ad Aristotele il detto che la filosofia “non serve a nulla perché non è serva di nessuno”, essa è per definizione un sapere fine a se stesso e lo è proprio in quanto ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας: la verità è amata e ricercata di per sé, non in vista d'altro, non deve *servire* a qualcosa, ma soprattutto la ricerca della verità non deve essere *a servizio* di qualcuno. Per Aristotele, ma prima di lui per Socrate e per Platone, la disposizione d'animo del filosofo è caratterizzata da una ricerca del vero che trascende i meri esiti formali di una discussione e riguarda l'intera visione etica dell'esistenza. A proposito del concetto di fine, definito nella *Metafisica* come ciò che non è in vista d'altro³⁵, nel libro A dell'*Etica nicomachea* si chiarisce anche che ciò che è perseguito, voluto, scelto per se stesso è più perfetto (τελειότερον) di ciò che è scelto in vista di altro³⁶, e che se c'è qualcosa che di certo non è in vista d'altro questa è senz'altro la felicità:

Quindi diciamo perfetto in senso assoluto ciò che è scelto sempre per sé e mai per altro. Di tale natura è, come comunemente si ammette, la felicità perché la scegliamo sempre per se stessa e mai in vista di altro, mentre onore e piacere e intelligenza e ogni virtù li scegliamo sì, anche per se stessi (sceglieremmo infatti ciascuno di questi beni anche se non ne derivasse nient'altro), ma li scegliamo anche in vista della felicità, perché è per loro mezzo che pensiamo di diventar felici. La felicità, invece, nessuno la sceglie in vista di queste cose, né in generale in vista di altro.³⁷

Altre forme di sapere, somiglianti alla filosofia, ma dalla forte performatività, come diremmo noi oggi, quale è la retorica, sapere teorico finalizzato a formare le future generazioni politiche e anche a difendere gli imputati nei tribunali, non sono appunto affatto fini a se stesse. Per Aristotele la superiorità dell'esistenza contemplativa su quella fondata sull'ambizione o su quella dedita al piacere non è argomentata a partire da istanze etiche arbitrariamente poste come più giuste o più vere, ma è fondata implicitamente sul presupposto logico che vi sia qualcosa di primo da cui il pensiero, ma anche il desiderare, deve partire, qualcosa che è primo in quanto non è *in vista di altro*. Da un punto di vista esclusivamente teoretico felicità, bene e verità, elementi che si compongono in unità nella vita contemplativa, hanno un primato su altre realtà come l'onore, il piacere, il potere perché sono un termine ultimo, non rimandano ad altre finalità. Non si ama la verità in vista d'altro ma per se stessa, così come il bene e la felicità. La filo-sofia all'atto del suo costituirsi contiene una differenziazione fondamentale rispetto ad altri saperi, quali l'abilità argomentativa eristica, *finalizzate* ad attività pratiche ma allo stesso tempo *serve* di esse. Il crinale che separa il sapere filosofico dal suo *altro* lo ha così ben descritto Jean Luc Nancy: “ricusando il sofista tramite la sola formazione della parola ‘filosofia’, il

³⁴ Cfr. *Ivi*, p. 93.

³⁵ ARIST., *Metaph. a*, 994b 9-10.

³⁶ ARIST., *Eth. Nic.* I, 7, 1097a 30-35.

³⁷ ARIST., *Eth. Nic.* I, 7, 1097b 1-7.

filosofo rivendica una funzione più nobile e decisiva: vuole fondare sulla verità la politica il diritto, l'arte tutta intera, la cultura e la condotta di vita³⁸. Non crediamo sia questo un compito che alcuna intelligenza artificiale possa assumere. Rivendicare la necessità che la politica, il diritto, la tecnica abbiano rispetto della verità è ancora da considerare uno dei compiti fondamentali della filosofia. L'“incondizionatezza” della filosofia, il non avere altro scopo che la verità è sin dalle origini platonico-aristoteliche vissuto come impegno etico. Θεωρία e πράξις oltre ad avere in comune l'intrinsecità del fine si intersecano nel momento in cui si riconosce che dare un significato determinato alle parole che si dicono è una *scelta di vita*, una scelta responsabile che attribuisce un valore non equivoco alla verità.

Lyotard afferma che nel mondo contemporaneo le grandi narrazioni sono ormai escluse dal compito di legittimare il sapere, che la validazione del discorso scientifico postmoderno certamente non ricorrerebbe né alla dialettica dello Spirito né all'emancipazione dell'umanità né in tal senso ad altre grandi narrazioni. L'altra motivazione fondamentale del declino delle *narrazioni legittimanti* è individuata nell'impossibilità di pensare che vi sia un insieme di metaprescrizioni universali³⁹ a cui ricondurre i diversi giochi linguistici e su cui si possa far convergere un consenso comune.

Al sapere incondizionato può però, per esempio, spettare il compito di individuare i “condizionamenti” derivanti dal mancato riconoscimento dell'eteromorfia dei giochi linguistici e delle loro regole. Il gemellaggio cominciato con Platone fra i giochi linguistici della scienza e quelli dell'etica e della politica, era un fenomeno su cui vigilare ieri come lo è oggi. Ratificare l'incommensurabilità delle regole dei diversi giochi può voler dire smascherare la volontà di celare, dietro presunte verità etiche o politiche, giochi di potere economico legati al talvolta pericoloso intreccio scienza-tecnica. O viceversa può mostrare come dietro presunte verità della scienza possa esserci la volontà del potere politico o economico.

Il sapere filosofico può e deve assumere questo compito proprio in forza della sua incondizionatezza, del suo non essere asservito ad altri scopi. La radicalità di questa incondizionatezza risiede infine oltre che nella intrinsecità dello scopo originariamente costitutiva della filosofia, nel suo peculiare anarchismo metodologico: la filosofia non può legittimare lo statuto del proprio sapere restringendo la questione del senso a criteri di verifica⁴⁰. La questione del senso del vero e dell'essere rifiuta di sottoporsi a criteri di verificabilità perché ne costituisce l'orizzonte e l'*arché*, se si concede di mantenere nella sua intraducibile valenza il termine greco.

Restare fedele al senso originario del proprio domandare vuol dire per il filosofo teoretico mantenere la paradossalità di un sapere a vocazione universale, che è al tempo stesso un sapere fra altri saperi filosofici particolari: il filosofo teoretico “sperimentando fino in fondo la radicale povertà e paradossalità della sua disciplina, ha nel contempo e proprio per ciò la possibilità di esporsi alle contraddizioni, alle domande e ai problemi del presente con una radicalità di atteggiamento che agli specialisti della scienza, della cultura e delle ideologie politico-religiose è strutturalmente negata”⁴¹.

Il compito della filosofia non è dunque evidentemente solo quello di vigilare sull'incommensurabilità delle regole dei giochi linguistici ma di porsi *sempre di nuovo* la questione del senso. Se d'altra parte la scienza non può rispondere alla domanda sul senso e sull'essenza di se stessa, dell'essere – e heideggerianamente aggiungiamo, della sua destinalità tecnica – può forse trovare risposte definitive la

³⁸J. L. NANCY, *Il ventriloquo. Sofista e filosofo*, trad. it. di F. Palese, Besa, Lecce 2003, p. 7.

³⁹È il motivo per cui Lyotard definisce né possibile, né prudente il tentativo di Habermas di orientare “l'elaborazione del problema della ricerca di un consenso universale attraverso ciò che egli chiama il *Diskurs*, cioè il dialogo delle argomentazioni”. Cfr. J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, cit., p. 119.

⁴⁰Ci riferiamo ovviamente alla nota polemica condotta da Carnap sui temi metafisici e rivolta in particolare alla prolusione heideggeriana *Che cos'è metafisica?*. Cfr. R. CARNAP, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, “Erkenntnis”, 2, 1932, pp. 219-41, trad. it. di R. Rossini, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. PASQUINELLI, *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1969, pp. 505-532.

⁴¹C. SINI, *Filosofia teoretica*, Jaca Book, Milano 1992, p. 25.

filosofia teoretica? La risposta è no. La filosofia teoretica può incessantemente domandare, tutta la sua carica euristica sta nel primato del domandare tanto insistentemente sottolineato da Gadamer.

L'orientamento ermeneutico della filosofia trae origine dalla dialettica platonica, caratterizzata soprattutto nella sua ascendenza socratica dall'arte di sostenere un autentico dialogo, dal saper porre le domande giuste, dallo stabilire un'apertura in grado di far progredire la scienza. Per Platone nel colloquio scientifico l'obiettività del sapere è "derivante dal mondo degli altri"⁴², non nel senso di un mero consenso giustamente escluso da Lyotard dai criteri di legittimazione dei singoli saperi, in quanto facili prede di poteri esterni o interni ai saperi stessi, ma nel senso originariamente intersoggettivo in cui si struttura il pensiero umano definito da Platone *un muto dialogare dell'anima con se stessa*⁴³.

Quasi nessuno oggi pensa, tantomeno chi scrive, che vi sia una verità assoluta, universale, incontrovertibile, ma è un dato certo che non si può sfuggire all'esperienza della verità nelle forme del desiderio, della ricerca, del bisogno di essa. Il non poter sfuggire all'evento della verità nelle sue diverse sfaccettature è la pratica della filosofia, decidersi per la verità è una *proairesis tou biou*: ancora una volta *theoria* e *praxis* coincidono in un senso profondo e forse da questo punto di vista ciò che la filosofia rappresenta nelle sue radici originarie è l'essere un'*etica del pensiero*.

⁴² H. G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Mohr (Siebeck) Verlag, Tübingen; trad. it. di G. Moretto, *Studi platonici*, Marietti, Genova 1998, p. 32.

⁴³ Cfr. PLAT., *Theat.* 189e-190a. Sull'originario carattere intersoggettivo dell'anima per Platone ci siamo occupati in *Cura di sé e filosofia. Interpretazioni fenomenologiche di Platone*, in particolare segnaliamo il cap. II, *Platone e la cura dell'anima. Archeologia di una scienza del qualitativo*, pp. 67-118.