

L'università nella filosofia, la filosofia nell'università. Alcune riflessioni critiche

Sebastiano Ghisu
(Università di Sassari)
sghisu@uniss.it

Title: The university in philosophy, philosophy in the university. Some critical reflections

Abstract: Philosophy is certainly a theoretical practice. As such it then necessarily takes place not only as a speculative activity, but also through dispositives, apparatuses, institutions (including the university). The subject of philosophical practice is an effect of this practice and therefore also of its dispositives. Schopenhauer, on the other hand, in his famous critique of the philosophy of universities, ideologically overturning the cause-effect relationship, imagines an original, creative subject as a cause of himself as opposed to dispositives essentially extraneous to philosophy (which philosophy can do without). Instead, one must understand, on the basis of a precise definition of philosophy, understood as that activity that places the mediation in the immediate, how the university, as a dispositive, can correspond to what philosophy is. Now, if philosophy is the placing the mediation in the immediate and if the immediate is the subject, the ideology that constitutes the individual in subject, what gives the individual an identity, but also the sciences and the theoretical cognitive practices, then the university, through which philosophy is accessed and in which philosophy is made, must guarantee the link between (philosophical) mediation and the specific situated immediate. Taking up some reflections by Schleiermacher, Adorno, Szondi, Benjamin the author concludes that the university as the space of institution of philosophical subjectivity should be a life collective experience where the specific situated immediate must be really present in order to be able to place in it the (philosophical) mediation.

Keywords: University, Subject, Ideology, Schopenhauer, Decolonization

§1. *La filosofia come pratica teorica*

Nell'analizzare il rapporto, nient'affatto scontato, tra filosofia e università va innanzitutto rilevato, in via preliminare, che la prima costituisce senz'altro, in quanto tale, nella sua più intima peculiarità, una *pratica teorica*, vale a dire un'attività, comunque collettiva e sociale, costituita sia da una componente teorica

(intesa qui in senso generico) sia, *contestualmente*, da una componente pratica, formalmente organizzata, non semplicemente adiacente alla prima, ma in rapporto osmotico con essa. Certamente, la dimensione pratica della filosofia è data anche dal suo essere comunque inserita nel sociale, nel suo agire sulla e attraverso la società (in modi fortemente variati nel corso della storia). La pratica teorica filosofica ha ovviamente delle specificità che la distinguono da altre pratiche teoriche (a cui essa comunque, come vedremo più avanti, si rivolge e con cui interagisce)¹. In tal senso, si dà e si riproduce – costituendone dunque una sua condizione di possibilità – attraverso una dimensione istituzionale, dei meccanismi formalizzati, dei dispositivi sociali, apparati, più o meno complessi. Questi possono essere il sodalizio delle antiche comunità di filosofi, le grandi scuole di pensiero che hanno attraversato il mondo greco-romano, il *kuttā'b* o il *maktab* islamici², gli studi generali come primo embrione delle università, le università, accademie, le organizzazioni editoriali con le loro tecniche di produzione e distribuzione della scrittura, i mezzi di comunicazioni con le varie tecnologie succedutesi nella storia (si pensi solo all'importanza degli scambi epistolari in particolare nella filosofia del XVII e XVIII secolo, per non parlare poi dell'attuale tecnologia dell'informazione). Costituirebbe un errore fatale – fatale alla comprensione delle stesse complesse dinamiche speculative della filosofia – ritenere che questa dimensione (che poi esprime, insieme ad altri fattori, il costitutivo radicamento sociale e storico della filosofia) rappresenti soltanto il supporto a qualcosa – il pensiero filosofico, appunto – che si darebbe già comunque come tale, solo in attesa di venir comunicato o condiviso. In questo senso, la relativa autonomia della strumentazione concettuale, del linguaggio e della terminologia della filosofia non deve esser scambiata per una autonomia assoluta, che non si dà³.

È dunque anche attraverso tali dispositivi – su cui, peraltro, si misura il riconoscimento sociale della filosofia – che la filosofia si riproduce, trasformandosi o ripetendosi. E ciò accade generando, come ogni pratica teorica, un suo specifico soggetto, che di quella pratica è, per l'appunto, effetto. Non va dimenticato, poi, che quei dispositivi – nella complessa e tesa articolazione sociale in cui sono sempre inseriti – sono (e sono stati) oltre che inclusivi, soprattutto fortemente esclusivi. Ed hanno infatti escluso l'accesso sulla base della provenienza di gene-

¹ Rilevo il concetto di “pratica teorica” da Louis Althusser, che, come è noto, lo sviluppa, con il suo consueto rigore, nel suo saggio *Sulla dialettica materialista*: Louis Althusser, *Sur la Dialectique matérialiste*, in: *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965; trad. it. *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 146).

² Come precisa, tra gli altri, George Makdisi, nel suo classico e pionieristico studio *The Rise Of Humanism In Classical Islam And The Christian West. With special reference to scholasticism* (Edinburgh University Press, 1990), il *kuttā'b* costituiva uno spazio nel quale si svolgeva non solo l'insegnamento elementare, ma anche quello superiore, conclusivo (cfr. *ivi*, p. 48sg.).

³ In filosofia non deve esserci a rigore (quel rigore richiesto se di un qualcosa si vuole avere una conoscenza chiara e distinta) uno sguardo esterno (storico) separato da uno sguardo interno (teoretico). È davvero compreso un concetto se si trascura la dimensione pratica e dunque contestuale in cui è sorto, in cui è stato rilevato, rielaborato e rilanciato? Ma, viceversa, la dimensione pratica e dunque contestuale è davvero compresa e colta se non la si rintraccia anche nelle o attraverso le concettualità che da quella dimensione paiono essere del tutto separate?

re, sociale, etnica o di altro tipo – coerentemente, certo, ai determinati rapporti di dominio che caratterizzano la società in cui essi vengono ad operare. Esclusioni culturalmente – ma sarebbe meglio dire: ideologicamente – assunte come naturali o scontate e che spesso la speculazione filosofica ha espressamente o implicitamente giustificato e comunque assorbito nelle sue concrezioni teoriche e concettuali (l'universalità presunta del discorso filosofico maschera spesso la sua particolarità, ovvero, in ultima analisi, la sua appartenenza ad una *storia*). D'altra parte, è chiaro che le varie conflittualità presenti nel contesto complessivo in cui la filosofia si colloca – e di cui essa si nutre – si proiettano su di essa, inevitabilmente, con maggiore e minor forza. Questa, insomma, non è mai innocente.

Il soggetto filosofico è comunque prodotto e riprodotto, prima ancora che amministrato e governato, all'interno di quei specifici dispositivi. Ad essi non ci si può sottrarre. L'università, storicamente, è stata solo uno tra i tanti. Certamente non l'unico e certamente non il più presente. Possono essere, certo, plurali e addirittura in conflitto tra loro o ignorarsi. Ciò significa peraltro che la pratica teorica filosofica non si riduce certamente – e non si è certamente mai ridotta – ad un solo, singolo dispositivo. D'altra parte, contro ogni funzionalismo, non vi è sempre e necessariamente una perfetta continuità tra il soggetto di una pratica teorica e la pratica teorica che lo ha istituito o, più in particolare, tra il soggetto istituito come tale in un determinato dispositivo e il dispositivo stesso. Restano inevitabilmente (si sarebbe tentati di dire: fortunatamente, ma sfortunatamente mai abbastanza) residui, resistenze, conflitti, tensioni, contraddizioni. Anche perché – ed è questo un punto centrale – il soggetto specifico di una determinata pratica è, prima di essere soggetto *di* quella pratica (ed essere socialmente individuato come tale o essere riconosciuto come tale *in* quella pratica) già istituito come soggetto in generale: partecipa di una determinata ideologia o senso comune, di un'epoca di una società, di una parte di essa, di uno spazio comunque storicamente delimitabile. È già un corpo simbolicamente sovradeterminato, un'identità, con cui nella proprio immediatezza e spontaneità, riconosce ste stesso e attraverso se stesso gli altri. In questo senso il soggetto di una pratica teorica è, per così dire, secondario rispetto al soggetto che si è (divenuti) già e sempre, appena gettati nel mondo. Vedremo, più avanti, che il soggetto della pratica filosofica – e dunque prima di tutto la pratica filosofica stessa – si presenta come una mediazione, ovvero un atto di riflessione, rispetto al soggetto primario che comunque noi siamo.

§2. Schopenhauer e il capovolgimento ideologico

Ora, se noi prendiamo il celebre saggio polemico di Arthur Schopenhauer sulla filosofia delle università del 1851⁴, vediamo che in esso la prospettiva che

⁴ *Über die Universitäts-Philosophie*, originariamente presente nella raccolta *Parerga und Paralipomena*, Hayn, Berlin 1851. Poi, assai spesso, pubblicato separatamente. Trad. it. A. Schopenhauer,

qui abbiamo delineato (per la quale il soggetto è comunque effetto di determinati meccanismi e dispositivi e in questi comunque si muove), è esattamente capovolta: si scambia ideologicamente la causa con l'effetto, divenendo il soggetto fonte originaria del proprio agire.

Ciò accade non tanto nel momento in cui l'autore del saggio denuncia gli influssi negativi e censori dell'istituzione universitaria sul filosofo (è storicamente innegabile che ve ne siano stati e ve ne siano tuttora), quanto nel suo immaginare un soggetto filosofico creativo, svincolato da tutto (o vincolato solo alla verità, contrapposta al mondo reale, concreto, degli uomini), un soggetto fonte di se stesso, del suo proprio agire e pensare, un'entità originaria che solo successivamente, affacciandosi al mondo, viene diretta o, per così dire, deviata dal mondo stesso con le sue istituzioni in una falsa strada – rispetto alla rotta che avrebbe percorso se fosse stata lasciata invece a sé stessa (ciò che peraltro Schopenhauer immagina di aver fatto). E difatti, egli non prende di mira una particolare forma di università – quella del suo tempo o di un'altra età – ma *l'università in quanto tale e l'università in quanto apparato o dispositivo*, se così possiamo dire, immaginando, di contro, che la filosofia si dia e si debba dare senza dispositivi. Questa, piuttosto, viene interamente ricondotta alla creatività del singolo e al suo coraggio di opporsi al mondo degli uomini.

Da una parte vi è infatti la natura umana «la quale, come quella animale, conosce come scopi immediati soltanto il mangiare, il bere e la cura della prole, e che ha avuto in sorte oltre a ciò, come sua particolare caratteristica, soltanto la brama di brillare e di apparire»⁵; dall'altra la filosofia: «la prima condizione per delle vere e autentiche creazioni nella filosofia, come nella poesia e nelle belle arti, è una tendenza del tutto anormale che presuppone, contro la regola della natura umana, un'aspirazione completamente oggettiva, rivolta a una produzione estranea alla persona, in luogo dell'aspirazione soggettiva al benessere della propria persona»⁶. In tal senso, il filosofo autentico, ed in generale il creatore originale, eccentrico, viene deriso «donchisciottesamente»⁷, mentre la sua produzione costituisce una «rara anomalia»⁸. È questa, in fondo, la riproposizione – quasi strutturale nella filosofia – della distinzione tra il filosofo come eccezione, quasi un oltreuomo – e i più, la moltitudine, la plebaglia brutta e cattiva. Ma, secondo Schopenhauer, tanto naturale è l'animalità della moltitudine quanto naturale l'eccezionalità del filosofo. Qui, tuttavia, per spiegare l'eccezione ed escludere che si possa *divenire* ciò che si è (ovvero che si sia solo quel che si è diventati) ed escludere dunque che la filosofia – e di conseguenza il filosofo – costituisca *un esito e non un'origine*, si ricorre ad un verso di Ariosto dall'*Orlando Furioso*, (X, 84): «natura il fece, e poi ruppe lo stampo»⁹.

La filosofia delle università, Adelphi, Milano 1992.

⁵ *Ibidem*, p. 37.

⁶ *Ibidem*, p. 37s.

⁷ *Ibidem*, p. 38.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cit. in *Ibidem*, p. 113.

Coerentemente a ciò, Schopenhauer conclude del resto il suo lungo saggio con un richiamo al carattere aristocratico della natura: «la natura è aristocratica, più aristocratica di qualsiasi società feudale basata su caste. La tirannide della natura parte quindi da una base molto ampia, per terminare in un vertice assai aguzzo...»¹⁰.

Ora, alla distanza tra la base molto ampia e questo vertice assai aguzzo, nel quale si colloca l'attività filosofica, che è «l'opera di individui isolati e unici»¹¹, corrisponde esattamente la distanza tra il mondo e la verità. E infatti, «non si può servire al tempo stesso due padroni così diversi come il mondo e la verità, i quali non hanno assolutamente nulla in comune»¹². La filosofia viene sottratta alla dimensione sociale, alla storia, di cui l'università evidentemente fa parte o di cui l'università è espressione.

In tal modo, tuttavia, è proprio Schopenhauer a finire con il servire i due padroni: la verità (presunta) e il mondo. Infatti, il suo rifiuto della storia è direttamente proporzionale, nelle dimensioni, alla sua incapacità di cogliere il legame tra filosofia e contesto sociale e, ancor meno, il legame della “sua” filosofia con il proprio contesto sociale¹³. Paradossalmente, allora, essa, per come è impostata e per l'effetto che genera, promuove esattamente la situazione che denuncia (enunciata del resto come naturale e insuperabile). Assumendo insomma quella situazione come dato naturale, non ne può vedere la causa (esclude a priori che una ve ne sia). E, ancora paradossalmente, i condizionamenti, le censure, i controlli che egli, per certi versi a ragione, denuncia come presenti nell'istituzione universitaria, sono generati da quel contesto sociale, da quell'insieme di rapporti sociali, da quel mondo che egli stesso naturalizza e fondamentalmente sostiene.

§3. *La caratteristica filosofica*

Schopenhauer non vede dunque che è proprio il mondo – la storia, la società, i suoi conflitti, le sue tragedie, le sue tensioni – a nutrire la filosofia, la “sua” come quella di qualsiasi altro. Sono comunque delle pratiche sociali, dei dispositivi, degli apparati che, come si è detto, la attraversano, la sostengono e la rendono possibile. È poi l'interazione con altre pratiche teoriche – l'arte, la scienza, la letteratura, il diritto, la politica e così via – a farne ciò che essa, di volta in volta, viene ad essere. La sua presenza e la sua efficacia – ovvero la sua capacità di emergere dall'intreccio complesso delle articolazioni sociali e culturali e di incidere su di esso – è direttamente proporzionale alla sua apertura a tali interazioni

¹⁰ *Ibidem*, p. 114.

¹¹ *Ibidem*, p. 112.

¹² *Ibidem*, p. 40.

¹³ Potremmo anche aggiungere: direttamente proporzionale all'incapacità di cogliere il significato della filosofia hegeliana... ma ci inoltreremmo in un terreno minato. D'altra parte, tale incapacità strutturale non inficia certo l'importanza – perché no? – epocale dell'opera di Schopenhauer.

– un’apertura che, come mostra, tra i tantissimi altri, l’esempio di Schopenhauer, non occorre che sia consapevole.

Può anche accadere – ed è accaduto nel corso della storia – che i dispositivi istituzionali, o alcuni di essi tra i differenti possibili che veicolano la filosofia, ne spezzino il legame con la dimensione sociale o con l’urgenza delle esistenze collettive, con il vissuto e le sue tensioni. Non si riduca tuttavia tale aspetto alla superficialità di una mancata “politicizzazione” dell’accademia, un’esigenza che si presume costituisca una prerogativa della nostra contemporaneità. Per intenderci, quel legame ha sussistito in molte università della Germania dell’*Aufklärung*, del tardo *Aufklärung* e del primo idealismo (Jena fra tutte). Ha fortemente agito nell’università parigina del XIII e XIV secolo, oppure, ancora – perché no? – nella Cambridge della prima metà del XX secolo. Ma quando il legame si spezza – che è poi ciò che paradossalmente Schopenhauer propone – l’università, come qualsiasi altro apparato, diviene fine a se stessa e la filosofia si limita alla sua forma istituzionale, spenta, ripetitiva, sterile (una gran parte della filosofia moderna più importante è in effetti extrauniversitaria, con la parziale eccezione della Germania).

Tuttavia, per meglio cogliere questa dinamica e questa tensione tra filosofia e contesto è bene cercare di fornire una definizione della filosofia o perlomeno individuarne la caratteristica specifica. Direi, con la sintesi qui consentitaci, che ciò che caratterizza la pratica teorica filosofica è *il porre nell’immediato la mediazione* e dunque *il riflettere l’immediato*. L’immediato è il soggetto, il corpo umano sovradeterminato simbolicamente, la nostra identità (mai originaria, evidentemente, ma sempre data, qualunque essa sia). Quel che ci fa essere ciò che siamo e che assumiamo spontaneamente come scontato, naturale, dato. È l’ideologia (Althusser) o il senso comune (Gramsci). È ciò che riconosciamo come identico a noi o come da noi differente. Quel che noi facciamo senza pensarci o pensiamo, per così dire, senza pensarci. È poi importante sottolineare che il soggetto è decentrato rispetto all’individuo¹⁴ e dunque per quanto istituyente l’individuo come soggetto, vale a dire la soggettività individuale – ed anzi, proprio per questo – ha una dimensione collettiva, oltre che una stratificazione storica (la soggettività individuale reca con sé, strutturalmente, intimamente, il presente e il passato di una collettività).

Ora, la filosofia si insinua per l’appunto in questo immediato, riflettendolo,

¹⁴ Di un soggetto decentrato rispetto all’individuo ci parla Louis Althusser in riferimento a Freud, il quale, scrive lo stesso Althusser, «ci rivela (...) che il soggetto umano è decentrato, costituito da una struttura avente essa stessa un “centro” soltanto (...) nelle formazioni ideologiche in cui si “riconosce”» (Louis Althusser, *Freud et Lacan*, in: *La Nouvelle Critique*, n. 161-162, 1964-1965; trad. it. *Freud e Lacan*. In: Louis Althusser., *Freud e Lacan*. Editori riuniti, Roma 1977, p. 30). Tuttavia, l’origine più diretta del concetto è lacaniana: «il soggetto non si confonde con l’individuo» (Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Editions du Seuil, Paris 1978; trad. it. *Il seminario. Libro II. L’io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicanalisi*. Einaudi, Torino 1991, p. 11), ma è, per l’appunto, «decentrato rispetto all’individuo» (*ibidem*, p. 12; cfr. anche Jacques Lacan, *Écrits*, Editions du Seuil, Paris 1978; trad. it. *Scritti*. Einaudi, Torino 1974, p. 511).

lacerandolo, ponendolo di fronte ad uno specchio. Lo fa anche generando una concettualizzazione, ovvero individuando in ciò che si fa e si pensa, ed anzi *di* ciò che si fa e si pensa, il concetto che poi ritrova eventualmente in pratiche teoriche differenti da quelle in cui quel concetto è stato originariamente isolato (e il concetto sembra porsi in una sua propria universalità, che è tuttavia sempre derivata da quell'immediato, in cui nasce, attraverso la lingua che lo istituisce e ci istituisce). L'implicito, con il lavoro filosofico, diviene esplicito¹⁵.

Le pratiche cognitive non si collocano al di fuori di tale immediato ed anzi questo immediato ne è la condizione effettiva. È la conoscenza tacita di cui parlava già Michael Polanyi e riprendeva poi Thomas Kuhn¹⁶. Le scienze, i saperi, rivolgono infatti il loro sguardo all'oggetto con un insieme di conoscenze e di strumentazioni, assunte senz'altro, immediatamente, come valide, come fossero intrinsecamente legate all'oggetto. È inevitabile che sia così. Se infatti ogni volta le pratiche cognitive dovessero soffermarsi sull'immediatezza con cui l'oggetto si dà alla conoscenza e con cui si dà la conoscenza stessa dell'oggetto non si arriverebbe mai all'oggetto. In tal senso, i momenti di crisi, i cambi di paradigma, quando ad una immediatezza se ne sostituisce un'altra o una nuova se ne crea, sono, nella storia delle scienze, i momenti intrinsecamente – e drammaticamente – filosofici (vedremo poi più in là che vi è forse un altro momento filosofico nelle scienze).

Di contro, la filosofia non è un sapere, dato che, riflettendo sull'immediato, ponendo nell'immediato la mediazione, non ne conserva alcuno. Pone del resto la mediazione nel suo stesso immediato: il suo operare è in questo senso transitivo e intransitivo. Non ha un suo oggetto della conoscenza, ma rivolge la sua attenzione alla conoscenza – o alle conoscenze – dell'oggetto e degli oggetti. Non si rapporta dunque direttamente al mondo, ma indirettamente, attraverso il modo in cui esso viene conosciuto, rappresentato, vissuto, descritto, fatto, trasformato. Odiato o amato.

Si può allora ben dire che la filosofia si nutre dell'immediato (che costantemente provoca, incita, sollecita, lacera, infrange... irrita). Se spezza tale legame con esso, pur magari continuando a sopravvivere per inerzia, grazie ai dispositivi istituzionali

¹⁵ Sia chiaro che qui si utilizza il termine "immediato" al singolare a fini puramente definizionali. Più corretto sarebbe parlare di "immediati", soggettività, ideologie, la cui pluralità è riconducibile ai conflitti, latenti o manifesti, cruenti o incruenti, che percorrono il mondo. La filosofia rilancia a suo modo tali conflitti e in tal senso non ha una funzione conciliante, universale, ma prende sempre posizione. Giustifica un rapporto di dominio come, di contro, lo critica giustificandone la negazione (o l'affermazione di un rapporto nuovo). In questo quadro dà fondamento alle ideologie, ai sensi comuni, alle politiche, alle religioni, alle scienze.

¹⁶ Di una decisiva componente tacita nei processi di conoscenza ha estesamente parlato, come è noto, Michael Polanyi nel suo *Personal Knowledge* (University of Chicago Press, 1958; trad. it. *La conoscenza personale*, Rusconi, Milano 1998) in particolare nella seconda parte, *The Tacit Component*. Il tema è stato poi ripreso in particolare da Thomas Kuhn in *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago Press 1962; trad.it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978 (qui in particolare p. 66).

che la conservano, si sterilizza o si neutralizza. Se non interagisce con l'immediato – alla fin fine con il mondo – la filosofia, per dirla metaforicamente, si spegne¹⁷.

Va anche aggiunto – a maggior ragione quando si parla dell'università che è sempre concretamente collocata in un preciso e particolare contesto storico, sociale, territoriale – che il mondo con cui la filosofia interagisce non è un ovunque, che non si dà mai se non come risultato, ma (anche) un *qui e ora* storico, concreto, che può essere più o meno vasto, a maggiore o minore contenuto di universalità. L'ovunque, che è poi assai spesso un ovunque solo immaginario (accade ad esempio quando il mondo occidentale si immagina come *il mondo*), è solo quel paesaggio osservato da un preciso punto di vista: il qui e ora, per l'appunto. E così, corrispondentemente, l'universalità del discorso filosofico (sempre situata).

§4. Dalla filosofia all'università

Ora, a partire dalla definizione di filosofia proposta, non possiamo non chiederci: come può l'università farsi carico della dinamica che la rende, come tale, possibile? Può corrispondere ad essa? Ed anzi non deve corrispondervi senz'altro? E come?

Si tratterebbe in ogni caso di capire in che modo garantire il legame tra, da una parte, il dispositivo, entro il quale alla pratica teorica filosofica si accede e nel quale essa si riproduce e produce, e, dall'altra, l'immediato, il contesto, il mondo o, più precisamente, gli immediati, i contesti, i mondi. È tuttavia importante sottolineare, innanzitutto, come proprio il rapporto della mediazione filosofica con l'immediato, attraverso il dispositivo accademico, debba essere mediato. Ciò è possibile se si assicura una certa distanza, in modo che si guardi al mondo (anche nel suo essere un qui e ora), interagendo con esso, senza però farsene fagocitare del tutto. È ciò che Derrida chiama, a ragione, «l'università senza condizione»¹⁸. Una sorta di sospensione dal mondo (in una certa misura consapevolmente artefatta), che la riflessione filosofica, *al di là dello specifico studio della filosofia*, ha già storicamente individuato nell'idea della massima libertà accademica (che

¹⁷ Vi è a nostro avviso anche un altro modo – su cui qui non possiamo soffermarci – di “spegnerla”, ovvero neutralizzarla: renderla l'immediato che non è e che non può, come tale, essere. Irrigidendola in tale immediato. Ciò accade quando la si immagina e la si struttura come una pratica cognitiva (in senso stretto) con un proprio oggetto della conoscenza che essa non è (e che essa non ha). La si concepisce come fosse una scienza tra le altre. L'illusione di fondo consiste qui nel pensare che la sua scientificità consista nel fare come le scienze (intese in senso stretto come le pratiche cognitive con un proprio oggetto della conoscenza). Vi sono alcuni segnali che denotano tale tendenza: immaginarsi ad esempio che vi sia un solo linguaggio (denotazionale) della filosofia, ovvero che sia indifferente la lingua con cui la filosofia viene fatta, che vi sia una sola oggettiva descrizione “filosofica” del reale, mentre proprio perché l'immediato ha, di volta in volta, qui o altrove, la sua propria lingua è con questa lingua che la mediazione lacerante agisce su di esso, pena la sua inefficacia.

¹⁸ J. Derrida, *L'Université sans condition*, Galilée, Paris 2001.

L'università nella filosofia, la filosofia nell'università

è poi per certi aspetti il suo atto fondativo), nell'eccezionalità dell'esperienza vissuta nel suo interno come comunità, nel sentimento stesso di appartenenza ad una comunità.

La libertà accademica non è stata, in effetti, sempre intesa solo come libertà della ricerca o libertà di parola, quanto, oltre questo aspetto, come la legittimità, scriveva ad esempio Schleiermacher nel 1808, di praticare «uno stile di vita altamente sregolato». E aggiungeva: gli studenti universitari

non sono sottoposti ad alcun genere di costrizione; non vengono spinti in alcun dove né alcunché resta loro precluso; nessuno può far loro dei rimproveri se fanno qualcosa in modo negligente o non lo fanno affatto. Su tutte le loro occupazioni non vi è controllo alcuno, se non quello stesso che essi riconoscono volontariamente all'insegnante. Sanno ciò che viene loro richiesto quando lasciano l'università e quali prove dovranno affrontare. Ma con quale fervore intendano lavorare per raggiungere questa meta e come lo ripartiscono, in maniera uniforme o disuguale, è completamente rimesso a loro. Si provvede affinché non gli manchino gli strumenti per potersi impegnare sempre più a fondo nello studio. Se poi li utilizzano bene o male, di ciò, per quanto venga notato, non devono render conto a nessuno. In tal modo hanno piena libertà di lasciarsi andare all'indolenza e a distrazioni indecenti e al posto di una lodevole sofferenza possono sprecare in maniera irresponsabile il periodo più bello della loro vita.¹⁹

Certamente, nell'università di massa come l'attuale, questa situazione è oggettivamente impraticabile. Ma serve a capire quanto la dimensione amministrativa abbia preso il sopravvento nella vita universitaria, a scapito, per l'appunto, non solo della tradizionale e secolare libertà accademica, ma anche dello studio come esperienza di vita. Del resto, ancora nel settembre del 1967, Adorno criticava «la limitazione dei tempi di studio»²⁰, mentre Peter Szondi, appena un anno prima, in una lettera ad Albert Schöne, affermava intorno alle varie proposte di riforma dell'università: «ciò che deve cessare è la rilassatezza di cui è colpevole il disorientamento, la mancanza di contatto con professori e assistenti, i seminari con 200 "partecipanti" e così via; ciò che *non* deve cessare è a mio avviso la rilassatezza che corrisponde alla volontà, al carattere, alle vicissitudini biografiche degli studenti». In riferimento, poi, alla dipendenza finanziaria dello studio universitario dallo Stato, aggiunge: «nessuno prescrive che sull'autostrada non si debba procedere

¹⁹ F. Schleiermacher, *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn*, In der Real-schulbuchhandlung, Berlin 1808, p. 109. Wilhelm von Humboldt, parlava ugualmente della vita degli studenti come ciò che deve essere «dispensato da ogni costrizione» (*Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*, in: *Schriften zur Politik und zum Bildungswesen*, J.G. Cotta, Stuttgart 1969, Bd. IV, p. 261).

²⁰ Th. Adorno und P. Szondi, *Von der Unruhe der Studenten. Ein Rundfunkgespräch (8.7.1967)*, in: *Frankfurter Adorno Blätter VI*, hrsg R. Tiedemann, Edition Text + Kritik, München 2021, p. 153. Scriveva ben in tal senso Bill Readings nel 1996: «teaching is the administration of students by professors; research is the administration of professors by their peers; administration is the name given to the stratum of bureaucrats who administer the whole» (*The University in Ruins*, Harvard University Press, 1996, p. 126).

lentamente, nessuno chiede qual sia lo scopo del viaggio – eppure le autostrade sono finanziate esattamente come le università dallo Stato e dai contribuenti»²¹.

Proprio in relazione al rapporto problematico tra Stato e università il giovane Walter Benjamin, nel suo saggio del 1915, *La vita degli studenti*, criticava, al di là della filosofia, la riduzione, attraverso una certa strutturazione dell'università, della scienza a professione ovvero, più esattamente, della formazione dello scienziato (in senso ampio e quindi, potremmo meglio dire dello studioso) ad una formazione professionale:

misurare la vita studentesca all'idea della scienza non significa affatto panlogismo, intellettualismo come si è inclini a temere, ma è critica legittima, poiché la scienza è il principale, ferreo baluardo eretto dagli studenti contro pretese "estranee". Dunque si tratta di unità interna, non di una critica dall'esterno. Si obietterà, a questo punto, che per la massima parte degli studenti la scienza è scuola professionale.

Ma non è così:

la professione consegue tanto poco dalla scienza, che quest'ultima può addirittura escluderla. Poiché la scienza per sua natura non ammette il benché minimo distacco da sé, impegna totalmente il ricercatore che in certo modo deve sempre insegnare, ma non lo obbliga affatto a esercitare le professioni statali del medico, del giurista, del docente universitario. Non significa nulla di buono, se istituti dove possono essere acquistati titoli, autorizzazioni, possibilità di vita e professionali si chiamano sedi della scienza. L'obiezione: in che modo dovrebbe allora avere i suoi medici, i suoi giuristi e insegnanti, lo Stato attuale?, questa obiezione non dimostra nulla. Mostra solo quanto sia grande e rivoluzionario il compito che si pone: il compito di fondare una comunità di uomini conoscenti, al posto della corporazione di funzionari e laureati.²²

Una prospettiva che ritroviamo, in quadro teorico differente, anche in Jaspers quando nelle sue riflessioni sull'università sostiene che «la serietà della vita personale è condizione di uno studio sensato»²³.

Certamente, queste riflessioni, come si è detto, si riferiscono allo studio universitario in quanto tale. Ma, per molti versi, nell'intento di cogliere proprio il nucleo essenziale della formazione del soggetto della scienza e più in generale dell'intellettuale in un senso gramsciano, assumono che quel nucleo è in fondo intrinsecamente filosofico, sostenendo, quasi, che un passaggio filosofico in quella formazione è inevitabile e necessario: un momento in cui, nei termini dai noi

²¹ P. Szondi, *An Albrecht Schöne* (lettera del 15.7.66), in: *Briefe*, Hrsg. Ch. König und Th. Sparr, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1993, p. 195.

²² W. Benjamin, *Das Leben der Studenten* in: "Der Neue Merkur" Monatsschrift für geistiges Leben, II (1915), n. 6, September 1915; (1915), trad. it. W. Benjamin, *Scritti 1906-1922*, Einaudi, Torino 2008, p. 251.

²³ K. Jaspers, *Erneuerung der Universität: Reden und Schriften, 1945/46*, L. Schneider, Heidelberg 1986, p. 221.

L'università nella filosofia, la filosofia nell'università

prescelti, l'immediatezza che si assume (e che ci istituisce come soggetti di una pratica teorica) viene riflessa, mediata (sia pure per un attimo, starei quasi per dire). In tal senso, ciò che è strutturale nella filosofia è presente come momento di passaggio (formativo) nelle altre pratiche teoriche: forse ciò che Bachelard chiamava «*instinct formatif*» in contrapposizione all'«*instinct conservatif*»²⁴.

In ogni caso, ciò che vale per lo studio di tutte le discipline accademiche, vale a maggior ragione nella filosofia, dato ciò che essa è: il porre nell'immediato la mediazione. E allora l'università come esperienza di vita delinea il campo nel quale l'immediato, in quanto comunque vissuto, si fa vivo in quello che è, a tutti gli effetti, lo spazio di istituzione della soggettività filosofica. Qui il soggetto che ascolta, in quanto immediato, deve comunque riconoscere la mediazione come *mediazione del suo immediato* – in altri termini, come ciò che parla alla sua soggettività (al soggetto che egli comunque è). Il soggetto che parla, a sua volta, non deve immaginare di avere di fronte a sé la soggettivazione della cattiva universalità con cui la filosofia, nel giustificare spesso determinati rapporti di dominio (sociale, di genere, coloniali), si è rappresentata gli uomini e il mondo.

²⁴ G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, Paris 1960⁴, in part. p. 15.