

TCRS



Teoria e Critica della Regolazione Sociale

Quaderno 1/2007
Lecture

Giovanni Magrì

**BERNHARD WALDENFELS,
*ESTRANIAZIONE DELLA MODERNITÀ.
PERCORSI FENOMENOLOGICI DI CONFINE***

Centro Studi TCRS

Via Crociferi, 81 - 95124 Catania - Tel. +39 095 230478 - tcrs@lex.unict.it

Giovanni Magri
Università di Catania
gmagri@lex.unict.it

In:
Pragmatismo concettuale e proceduralismo giuridico
Quaderno 1/2007

ISSN: 1970-5476
Centro Studi
"Teoria e Critica della Regolazione sociale"
Via Crociferi, 81 - 95124 Catania
Tel. +39 095 230478 – Fax +39 095 230462
tcrs@lex.unict.it
www.lex.unict.it/tcrs

BERNHARD WALDENFELS, *Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, ed. it. a cura di Ferdinando G. Menga, Città Aperta, Troina (En) 2005, pp. 175

Se vi sono buone ragioni per dire che “fatta l'Europa, bisogna ancora fare gli Europei”; e se è vero che intanto, nel giro di pochi anni, si sono ammassati alle frontiere, ideali e fisiche, della nuova costruzione istituzionale europea problemi immani, che mettono a prova tutta la sapienza storico-politica del Vecchio Continente; va senz'altro salutata come una buona notizia la traduzione in italiano di un libro, come questo *Estraniamento della modernità* di Bernhard Waldenfels, che è fortemente europeo per l'orizzonte culturale, per il registro stilistico, per la natura e la bruciante attualità dei temi evocati. Caratteristiche, queste, comuni a pressoché tutta la vasta produzione di Waldenfels; eppure, *Estraniamento della modernità* è appena la sua seconda opera in volume che appare in Italia, preceduta, oltre che da una dozzina di contributi in riviste e volumi collettanei, solo da una *Fenomenologia dell'estraneità*, pubblicata per Vivarium di Napoli, che è la trascrizione, a cura di Gabriella Baptist, del ciclo di seminari che Waldenfels tenne nel marzo del 1999 presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Il presente volume, invece, contiene la traduzione integrale di un'opera già uscita in tedesco (*Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*, Göttingen 2001): traduzione di cui si deve dar merito alla sensibilità culturale dell'Editrice Città Aperta e di Fabio Ciaramelli, che scrive anche la breve ma densa Introduzione al volume.

Bisogna dire subito, peraltro, che accostarsi a Waldenfels attraverso *Estraniamento della modernità* può causare un certo spiazzamento nel lettore incolpevolmente ignaro: il libro ha, infatti, una chiarezza “cartesiana” nell'esposizione che, accompagnata da un metodo talora più suggestivo che propriamente analitico e da un apparato bibliografico quanto mai sobrio, può suscitare l'impressione di una certa superficialità di approccio a temi che sono, obiettivamente, di grandissimo impegno. Il fatto è – e Waldenfels non ne fa mistero nella sua Prefazione – che questo non è un libro votato all'analisi, né tematica, né metodologica; è, piuttosto, un libro di sintesi e di applicazione, in cui si passa in rassegna “il percorso compiuto da *Ordnung im Zwielficht* [*Ordine in penombra*, 1987] fino ad *Antwortregister* [*Registri di risposta*, 1994] e alle analisi dettagliate

raccolte successivamente nelle *Studien zur Phänomenologie des Fremden* [*Studi sulla fenomenologia dell'estraneità*, 1997-1999], verificando, nel corso di questa autocomprensione, nuovi punti di vista". E il percorso compiuto da Waldenfels e qui ricapitolato, ad onta dello scarso interesse finora riservatogli dall'editoria italiana, ha trovato sicura collocazione al centro della cultura europea contemporanea.

Un centro anche geografico, in effetti. Waldenfels è oggi professore emerito presso l'Istituto di Filosofia dell'Università della Ruhr di Bochum (Nord-Reno/Westfalia), e, da questa posizione così immediatamente evocativa di note vicende storiche, anche i suoi interessi di ricerca guardano oltre confine, alla Francia. Dopo essere stato allievo di Merleau-Ponty negli ultimi mesi del suo insegnamento parigino, oggi Waldenfels dirige un gruppo di ricerca sulla fenomenologia e la filosofia francese contemporanea. Su questi temi ha scritto *Phänomenologie in Frankreich* nel 1983, *Deutsch-Französische Gedankengänge* nel 1995, e ha curato, con Eliane Escoubas, *Phénoménologie française et phénoménologie allemande / Deutsche und französische Phänomenologie*, pubblicato a Parigi nel 2000. Ma, in effetti, è tutta la ricerca di Waldenfels che può essere presentata attraverso la cifra del dialogo franco-tedesco: inquadrato certo a partire dal terreno peculiare della fenomenologia, ma, anche, in quanto si intreccia con alcune *grandi divisioni* del dibattito filosofico contemporaneo. In prima approssimazione, filosofia francese e tedesca (almeno, in quegli orientamenti che Waldenfels pratica) stanno dalla stessa parte del *Great Divide* tra analitici e continentali; ma, per riprendere alcuni spunti da un pensatore per certi versi ibrido come Richard Rorty, le questioni studiate da Waldenfels si collocano esattamente nel solco di un'altra divisione, quella tra "filosofia pubblica" (che si occupa "del tipo di vita che la comunità dovrebbe condurre") e "filosofia privata" (che si occupa "del tipo di vita che una persona, con determinati sentimenti e interessi, dovrebbe condurre"); e, di riflesso, nel solco della divisione tra "moderno" e "post-moderno". Rorty, com'è noto, aggira le diagnosi di "fine" o "capitolazione" della filosofia nella post-modernità – che sono state elaborate (anche) a partire dalle sue posizioni circa l'irrelevanza della filosofia nel dibattito pubblico – in quanto respinge una determinazione univoca del "compito della filosofia" ed ascrive, ad esempio, i contributi del tedesco Habermas (e più ampiamente dei filosofi "modernisti") al "genere" della filosofia pubblica, e quelli del francese Derrida (e dei filosofi "postmodernisti") al "genere" della filosofia privata, validi entrambi come un

qualsiasi genere letterario. Ma, rispetto a questo astuto espediente, dove collocare Waldenfels? La categoria di *Fremd*, che occupa il posto centrale nella sua riflessione, ha come significato più corrente quello di "straniero", nell'accezione che sarebbe naturalmente propria di una filosofia "pubblica". Negli scritti di Waldenfels, però, il *Fremd* viene definito in opposizione a tutto il campo di ciò che è proprio e familiare, e su questa linea si introduce, inaspettatamente, anche nella roccaforte "privata" del sé ridisegnandone i (mobili) confini.

È *fremd* ("estraneo", nella più appropriata traduzione italiana) il dolore – ma anche il piacere – nella misura in cui, raggiungendomi, apre una prima distanza, seppur minima, tra me e me stesso: quando lo provo, non ne posso disporre come se fosse in modo essenziale altro da me, ma posso già controllare la mia reazione. È estraneo il (mio) corpo in quanto (s)oggetto di un impiego riflessivo dei sensi: allorché mi tocco, mi odo, mi osservo. È estraneo il parlare, nella misura in cui perfino la mia lingua madre la conosco "per sentito dire": è, dice Waldenfels, la "lingua straniera primordiale". È estraneo tutto l'agire che non è pianificato e, per dir così, tenuto in pugno dal soggetto (ciò che avviene solo in situazioni estremamente artificiali, e anche lì mai allo stato puro) ma spontaneo e, per dirla con Husserl, solo "inscenato" dal soggetto.

Nel tratteggiare queste figure paradigmatiche, o (freudianamente) "scene primarie", dell'estraneità, fin qui definita "estatica", perché "fa uscire il sé fuori di sé e lo fa restare indietro rispetto a se stesso", Waldenfels trae profitto, in sostanza, dalla fenomenologia del corpo di ispirazione merleau-pontiana; ma, attraverso essa, dà espressamente voce ad intuizioni di Freud, di Nietzsche, e, più a monte, di Lichtenberg e dei primi critici della moderna "metafisica della soggettività".

Figure paradigmatiche, quelle dell'estraneità "estatica", perché almeno logicamente precedenti l'incontro con l'altro nell'accezione più consueta (e, se si vuole, anche più banale: osserva ad esempio Waldenfels che "l'estraneità di una lingua che non domino è triviale se misurata a partire dall'estraneità di un'altra lingua che oramai, dopo tanto impegno, posso dire di dominare", in quanto la prima esemplifica una forma di estraneità transitoria e relativa, laddove l'estraneità radicale è insuperabile, ed anzi paradossalmente può intensificarsi con l'aumento dell'esperienza). È a partire da qui, dall'estraneità "estatica" del sé, che si esperiscono, senza banalizzarle, le altre forme di estraneità: "diastatica", nella dimensione intersoggettiva, a designare quella forma di contatto con l'altro che,

lungi dall'eliminare la distanza, in un certo modo la conferma perché non può farne a meno, come nell'esperienza autentica dello sguardo estraneo che mi guarda, della voce estranea che mi rivolge la parola, del desiderio mimetico e dell'estraneità/attrazione dei sessi; "extra-ordinaria" quella che, dall'interno di una cultura, svela con la sua irruzione che ogni criterio ordinante (selettivo, discriminante) è nella sua origine contingente, ogni fondazione d'ordine è a sua volta radicalmente infondata; e così costituisce il rovescio "intraculturale" dell'estraneità interculturale o "inter-ordinaria", e spiega "dall'interno" i problemi che sperimentiamo nel relazionarci con le culture "altre".

C'è una bellissima, lapidaria espressione contenuta nella prefazione di Waldenfels al volume, che compendia il senso di questo percorso: "Se a qualcuno nulla di umano potesse mai risultare estraneo, a costui sarebbe estraneo l'umano stesso" (*Estraniamento della modernità*, p. 16).

L'arco delle forme dell'estraneità, così, va dal privato, anzi (si passi l'ossimoro) dall'estremamente intimo, fino al pubblico visto, per così dire, dal suo esterno (sul piano dell'estraneità interculturale). Mossa, quest'ultima di porsi a osservare "dall'esterno" lo spazio (ordinato come) pubblico (cioè, comune a un determinato "*populus*"), a ben riflettere impossibile, se l'interno/esterno si definisce sempre nella prospettiva dell'osservatore: nota Waldenfels che, alla domanda "chi (io o gli altri) si trova in terra straniera?", si può rispondere solo in base alla lingua e al sistema di riferimento *dominante*. Eppure tale impossibilità concettuale (non) corrisponde a un'esigenza, quasi a un'urgenza, esistenziale, di superare *pacificamente* quanto v'è di *straniante* nell'estraneità dello straniero: e ciò la dice lunga sull'insuperabile asimmetria della relazione di estraneità. Ancora Waldenfels: "le relazioni d'estraneità, quali relazioni vissute, non sono mai completamente simmetriche. In tali casi, l'estraneità non consiste nel fatto che qualcosa ha due lati, ma che X differisce da Y e Y differisce da X, cioè che una si sottrae all'altra di modo che l'asimmetria non possa essere superata, ma piuttosto soltanto moltiplicata. Nessun interprete può rettificare tale situazione, visto che anch'egli proviene da un versante soltanto, anche nel caso in cui diventi di casa nell'altro" (p. 44).

Non si creda, però, che tale ampiezza semantica, e tale ricchezza fenomenologica, delle figure dell'estraneità valgano la genericità o sottodeterminazione della categoria di "estraneo". La quale è certo determinata in modo paradossale, perché se da un lato investe, come dicevamo, tutto il non-

“proprio”, dall’altro lato insidia il “proprio” in se stesso, sul piano esistenziale ma anche logico-concettuale, stabilendo con esso un rapporto non già di contraddizione ma di polarità problematica (di “deviazione”, “eccedenza” e “deformazione”, dice e spiega Waldenfels). Si tratta di quell’intreccio fra autoriferimento e riferimento estraneo, che Waldenfels ha appreso a riconoscere alla scuola di Merleau-Ponty: “L’estraneità degli altri mi si fa incontro già in ciò che mi è proprio, allo stesso modo in cui ritrovo anche il proprio nell’estraneo. Per questo Merleau-Ponty parla di intercorporeità in riferimento ad un intermondo all’interno del quale il proprio è intrecciato all’estraneo” (p. 61).

Ma l’estraneo non è, così, genericamente l’altro. Il fatto è che la determinazione dell’estraneità *qua talis* non è meramente sostantiva, perché non può essere scissa dalla peculiare forza “estraniante” dell’esperienza in cui essa si dà: insomma, nessuna “cosa” è propria o estranea in sé, ma in ogni ordine dato può irrompere un “effetto” di estraneità. Nell’essenza della sua manifestazione, “ciò che è radicalmente estraneo non è una modificazione, un analogo o un riflesso di ciò che è *proprio*, né una parte che, assieme al proprio, possa essere ordinata all’interno di un *tutto*, tanto meno un caso subordinato, alla stessa stregua del proprio, a una *legge universale*. ... L’estraneo per Husserl consiste nell’*accessibilità di ciò che è originariamente inaccessibile*” (p. 53). Originariamente, cioè all’origine: che si colloca, per lo Husserl “cartesiano”, sul piano d’immanenza della soggettività trascendentale.

La declinazione dell’origine come soggettività trascendentale, alla quale l’estraneo è per definizione inaccessibile se non vi irrompe come richiesta (*Anspruch*) “che proviene da una lontananza irrecuperabile”, ci introduce al cuore di quest’ultimo lavoro di Waldenfels: che se, come dicevamo, trae le somme di analisi fenomenologiche ben più dettagliate (svolte soprattutto, se pure non esclusivamente, negli *Studi per una fenomenologia dell’estraneità*), ne mette a prova la tenuta in rapporto con un tema centrale di questa transizione epocale: il tema della (auto)verificazione della modernità.

Qui l’interlocutore privilegiato è Habermas, e la sua teoria della modernità come “progetto incompiuto”. Rispetto alla quale Waldenfels prende incisivamente le distanze, dedicando la parte fondamentale del libro ad argomentare la tesi che il compimento della modernità sia impossibile, perché è il progetto ad essere intrinsecamente aporetico. Tuttavia, questo va detto con chiarezza, la critica

serrata di Waldenfels è tutta interna alla linea di ragionamento dei “classici” moderni, da cui spesso dissente ma a cui continuamente attinge. Proprio riferendosi ad Habermas, il Nostro precisa lo spirito con cui intende rapportarsi criticamente al moderno filosofico, allorché scrive che “la ragione parziale di una simile argomentazione [quella della teoria dell’agire comunicativo] interessa meno delle mancanze che risulterebbero dal suo uso unilaterale” (p. 33).

In sostanza, per Waldenfels esistono due principi fondativi della modernità. Uno è effettivamente rivoluzionario, ed è il *cogito* cartesiano in una interpretazione assai radicale e poco “gnoseologista”, maturata all’interno del percorso che si sviluppa da Husserl a Merleau-Ponty: “Il cogito rimanda a una prestazione che non è possibile spiegare attraverso sovrainvestimenti narcisistici né attraverso ossessioni teoretico-conoscitive. Con il sé che fa esperienza vissuta di ciò che nessuno può esperire al suo posto, si apre una frattura nel mondo naturale e sociale” (p. 24).

Ma questa “rivoluzione” del cogito condanna l’ordine sociale ad una contingenza insuperabile, e lo espone continuamente all’effetto straniante del (sé del)l’altro. L’altro principio fondativo della modernità è, invece, l’istituzione di un ordine sociale tutto immanente: che tuttavia, in continuità con l’esperienza premoderna, rimuove la contingenza dell’origine e tende a immunizzarsi dall’estraneità dell’altro, costruendo il sé del cogito come totalità trascendentale, o speculativa, o storica, onnicomprensiva.

“Si potrà difficilmente sostenere che la modernità abbia preso sul serio tutte le conseguenze della delimitazione dell’ordine. Fino ad oggi, molto resta una rappezzatura. Si tende a compromessi nei quali un ruolo determinante è giocato dal disconoscimento dell’estraneità in casa propria e nella ragione. [...] Si comincia dal proprio e si cerca di finire col tutto; si comincia dalle casualità della storia sperando, però, in una ragione conclusiva” (pp. 26-27).

Questi due principi fondativi della modernità evidenziati da Waldenfels ricordano da vicino la dialettica tra “razionalizzazione” e “soggettivazione” studiata da Alain Touraine in *Critica della modernità*. Ma qui c’è un terzo (mai abbastanza) escluso che irrompe sulla scena. “A fronte dei due motivi guida della modernità, il proprio sé e la contingenza dell’ordine, a subentrare come terzo e determinante motivo è l’altro o gli altri, la cui forza detonante non riesce più ad essere contenuta

tramite il ricorso al legame amicale, all'essere comune, alla comunità linguistica oppure all'ordinamento giuridico" (p. 56).

E sulla flessione giuridica "legalistica" dell'universalismo moderno di tipo kantiano-habermasiano Waldenfels scrive le pagine più interessanti. Egli riprende, e critica a fondo, la metafora illuministica della ragione come "tribunale" delle pretese di giustizia: "Il tribunale esamina azioni secondo la loro conformità alla legge, però non produce né azioni né discorsi; al massimo, può evitare la ripetizione di reati". Ora, "se la questione di verità e giustizia resta limitata all'esame di pretese di validità, sfugge ciò che conferisce la *forza di movimento* al parlare e al fare, vale a dire ciò che ne provoca la *forza inventiva*" (p. 33).

È, questo, un elemento fecondo per la diagnosi di quella situazione culturale che, dall'esterno (per capirci: da parte della cultura islamica, almeno così come si riflette nella nostra comprensione), viene percepita come aridità spirituale, timidezza o pavidità culturale dell'Occidente (termine di identificazione, quest'ultimo di "Occidente", esposto anch'esso a tutta la contingenza di qualsiasi ordine e del "proprio" in generale). Il fatto è che, quando nasce, una pretesa di giustizia non nasce mai in termini di validità. Nasce da un'esperienza di alterità, anzi di estraneità, che esige un riconoscimento di senso; nasce, *per definizione*, fuori dalla misura della legge che pure invoca. Ma ciò fa sì che i veri conflitti di giustizia non siano mai risolvibili col ricorso alla regolarità (linguistica, razionale, giuridica) di una legge "che c'è già". "I conflitti che si presentano nella realizzazione di senso dell'esperienza conducono a forme di *controversia*, che devono essere tenute ben distinte dalla contraddizione fra enunciati rilevanti in senso veritativo" (p. 36, e cfr. p. 129).

Prosegue Waldenfels nella sua critica al "tribunale della ragione": "Entrambe le mancanze – la scarsa forza motivazionale e inventiva di una ragione ridotta a validità e il suo fallimento di fronte a conflitti pre-normativi – vengono intensificate da una terza carenza: le pretese di validità sono, secondo la loro essenza, *pretese impersonali*; cioè pretese che, da un lato, presuppongono un soggetto che funge da titolare di diritti e doveri e, dall'altro, trascurano il sé, per il quale ne va di se stessi e degli altri" (*Estraniamento della modernità*, p. 37). E spiega: "la domanda: chi parla con chi o per chi? evidentemente non si pone più nel momento in cui ognuno viene *definito* come potenziale «partecipante al discorso» – all'interno di un discorso universalmente accessibile – , come se non esistessero ordini di discorso

selettivi e condizioni d'accesso altrettanto selettive, i quali potranno essere regolati (all'inizio e alla fine) dal discorso stesso soltanto al prezzo di un circolo comunicativo" (p. 51).

Fin qui, per sommi capi, il tema conduttore dei primi tre capitoli di *Estraniamento della modernità*, che corrispondono grosso modo alla conferenza da cui il testo ha avuto origine, tenuta ad Essen l'8 maggio 2000 sul tema "Scene primarie dell'estraneo. Verifiche fenomenologiche del progetto della modernità". L'operazione che Waldenfels vi compie, sarà ormai chiaro, è quella di declinare la fenomenologia (Husserl e Merleau-Ponty *in primis*, dunque, ma Waldenfels riecheggia anche Levinas, Derrida, e persino Foucault) come metodo (critico) di una filosofia della storia, applicata a una storia della cultura (quella moderna) intrinsecamente filosofica. Proprio per questo, il metodo così elaborato può estendersi a molti temi: e nei capitoli successivi Waldenfels lo applica alla possibilità di una filosofia della cultura e ai dilemmi dell'etnocentrismo ("Genealogia della cultura", pp. 93-110), alla critica della critica ("Avventure della critica", pp. 111-121) e alle sfide della politica ("La politica tra normalità, conflitto ed estraneità", pp. 123-145), laddove vengono in chiaro, se ce ne fosse ancora bisogno, le proiezioni della "fenomenologia dell'estraneità" waldenfelsiana sui temi dell'identità collettiva europea, del trattamento giuridico degli "extracomunitari", delle contromisure al paventato scontro di civiltà. Sullo sfondo, incombenza seppure mai espressamente citata, la rinnovata attualità teorica e perfino lessicale delle categorie schmittiane del politico, "amico/nemico".

Questo libro di Waldenfels si rivela, insomma, molto più importante di quanto lo spessore ridotto delle pagine stampate lascerebbe indovinare. Fedele, in ciò, ad una delle sue fondamentali intuizioni di metodo, Waldenfels non articola nella sua prosa essenziale delle "domande" secondo lo stile dell'ermeneutica, ma piuttosto comunica l'urgenza di rispondere a degli "appelli", dando voce alle "pretese" della realtà contemporanea in ciò che essa ha di ancora estraneo, e straniante, rispetto al progetto della modernità. Proprio alla dimensione "responsiva" della filosofia di Waldenfels, messa a confronto col "primato della domanda" di Gadamer – ma qui soprattutto di Heidegger – come proposta di superamento della metafisica razionalistica, è dedicata la dotta, solida postfazione, "Fra eccesso ed ordine. Waldenfels, Heidegger e il discorso dell'estraneo", di Ferdinando G. Menga. Che è anche il responsabile della traduzione, la cui

accuratezza sia linguistica sia teoretica accredita questo volume come prezioso documento di un autentico lavoro di ricerca.

GIOVANNI MAGRÌ