

Ferdinando G. Menga

L'inatteso e il sottrarsi dell'evento.  
Vie d'accesso filosofiche  
fra domandare e rispondere

Per Oriana,  
davvero un inatteso  
a cui rispondere tutti i giorni.

Voglio tenere tutto stretto, fin dal principio, i dettagli, il caso, il fluire degli eventi. Prima che la distanza offuschi lo sguardo che si volge indietro, attutendo il frastuono delle voci, delle armi, degli eserciti, il riso, le grida. Eppure solo la distanza consente di risalire a un probabile inizio.

Luther Blissett, *Q*

*L'inatteso e la contingenza storica: l'irruzione dell'estraneo nell'esperienza*

L'inatteso, quale elemento strutturale che aderisce all'inevitabile radicamento dei vissuti nel corso dell'accadere, ha certamente caratterizzato l'esperienza lungo l'intero arco della civiltà umana (nei suoi diversi ambiti e molteplici prospettive). Affermare una natura storica di tale fenomeno sembra, perciò, un'opzione da escludersi. Non si può, cioè, sostenere che soltanto determinate epoche e non altre abbiano assistito all'entrata in scena dell'elemento dell'inaspettato, estraneo, sorprendente, inquietante, non pianificato, insomma di quell'elemento evenemenziale *tout court* che, col suo carico d'inanti-

cipabilità e di potenziale sovversività che si sottrae alla nostra presa e al nostro controllo, può irrompere e scompaginare gli ordini vigenti in cui dimorano i mondi-della-vita. Basterebbe dare uno sguardo cursorio e trasversale alla totalità del lascito culturale-letterario nel tempo per scartare un'ipotesi controintuitiva del genere.

Eppure, rispetto a una tale premessa dal tenore pressoché inconfutabile, vorrei nondimeno proporre un leggero – ma non per questo meno decisivo – dislocamento del piano del discorso, sulla base del quale un certo intervento del carattere storico inerente l'inatteso non può non essere riconosciuto. Sulla base di un tale spostamento di prospettiva, infatti, la decisività dell'aspetto storico non va ricercata tanto sul piano dell'insorgenza epocale o meno dell'inatteso, quanto piuttosto su quello dell'avvento della possibilità stessa di assumerne davvero l'operatività costitutiva. Detto in termini estremamente semplici: che l'inatteso abbia sempre avuto luogo nella storia dell'umano è cosa indubbia; ciò, però, non implica di per sé che esso abbia rivestito in modo altrettanto costante un ruolo originario e radicale all'interno degli ordini esperienziali e discorsivi di volta in volta coinvolti.

Al contrario, unicamente con l'avvento della modernità – e qui entra in scena l'elemento storico-epocale – e, contestualmente, solo con la concomitante scoperta e assunzione radicale della contingenza<sup>1</sup> viene alla luce quello spazio di pensabilità dell'esperienza a cui può aderire qualcosa come un'operatività costitutiva dell'inatteso. Di conseguenza, non è da pensarsi che precedentemente, nella visione premoderna dell'esperienza, l'inatteso non avesse luogo. Ciò che, invece, è da mantener fermo è il fatto che esso, pur accadendo, non poteva rappresentare un aspetto davvero costitutivo, in quanto ogni sua eventuale esorbitanza e centrifugalità era comunque destinata a essere ridotta e riassorbita nelle maglie di una totalità ontologica od ontoteologica articolata secondo le leggi di un «ordine già dato e necessario».<sup>2</sup>

Ricorrendo alla descrizione effettuata da Bernhard Waldenfels, tale paradigma premoderno, anzitutto incarnato dal modello greco di *kosmos* – e dominante fino a quando, con l'avvento della «modernità», viene «annuncia[ta] la fine della metafisica e la morte di Dio»<sup>3</sup> –, può essere definito nei termini di «ordine complessivo» (*Gesamtordnung*).<sup>4</sup> Siffatto ordine è costituito in modo tale da contenere al pro-

prio interno, in virtù di una strutturazione unitaria e onnicomprensiva, ogni possibile articolazione e spazio di significato. «*Kosmos* come ordine complessivo significa che tutto è *ordinato al suo interno* come una parte nel Tutto»: <sup>5</sup> questa è la precisa definizione di Waldenfels.

In un siffatto «cosmo onnicomprensivo», <sup>6</sup> in cui vige «la legge della totalità», che «unisce ciascuna cosa a ogni altra in una comune parentela, in una *affinitas ontologica*» <sup>7</sup> e che, parimenti, «di ogni ente ha già pronto il posto che gli spetta e ne prefigura le traiettorie», <sup>8</sup> la dimensione dell'evento e del radicalmente inaspettato, lungi dall'assumere una posizione originaria, può svolgere un ruolo soltanto secondario o riproduttivo, in quanto essa, a ben vedere, non può far altro che «conforma[rsi] mimeticamente» <sup>9</sup> o adeguarsi lungo una linea di sviluppo <sup>10</sup> a quanto già prestabilito nell'intima e pienamente conciliata strutturazione della totalità. Così, in un mondo concepito come un tutto armonico e unitario, al cui interno è già contenuto in tutta la sua ampiezza ogni spazio d'essere dell'ente e ogni spettro d'accadimento, il potere d'apparizione o realizzazione di qualsivoglia sfera d'esperienza è da rintracciarsi nel fondamento inconcusso che la totalità stessa detiene già sempre inscritto in sé, giammai nell'ambito dell'evenemenziale, il quale, per natura, è anch'esso determinato (o chiamato a determinarsi) in conformità alle traiettorie già predisposte dalla totalità. Seguendo, perciò, l'esplicativa osservazione di Charles Taylor al riguardo, è possibile sostenere che l'ordine della tradizione classica, in ultima istanza, non può concepirsi che come «modello di automanifestazione razionale in cui l'Uno diventa i Molti [e] in cui tutte le nicchie possibili sono occupate». <sup>11</sup>

Opposto si presenta il quadro una volta che, con l'avvento della modernità e la «rottura con un ordine assolutistico» <sup>12</sup> del mondo, si giunge invece alla registrazione di una paradigmatica «mancanza» <sup>13</sup> di fondamento e quindi alla radicale assunzione di una «consapevolezza della contingenza» <sup>14</sup> che attraversa ogni spazio dell'umano. Con «il crollo del mondo ordinato da Dio» <sup>15</sup> e la concomitante dissoluzione di ogni fiducia in un principio inconcusso, in effetti, si «inaugura (...) a ogni livello della vita sociale», come segnala Lefort, «una storia in cui [si] sperimen[ta] un'indeterminazione ultima» <sup>16</sup> per quanto concerne ogni ordine dell'esperienza. L'umanità occidentale giunge, così, alla constatazione che il mondo, lungi dal poter essere conside-

rato un ordine totale preconstituito, deve essere inteso come uno spazio radicalmente storico e limitato e, quindi, costitutivamente «espost[o] al cambiamento»<sup>17</sup> e all'intervento dell'alterazione. Ed è proprio a questo livello che l'aspetto dell'inatteso, da carattere derivato di un'esperienza ontologicamente fondata, scivola verso il centro, fino a innestarsi nel nucleo profondo dei vissuti, diventando così la cifra stessa dell'incidenza dell'elemento imprevedibile, inanticipabile, insomma della sempre possibile irruzione dell'estraneo.<sup>18</sup>

La modernità, tuttavia, non è un fenomeno semplice e lineare.<sup>19</sup> Anzi, essa è abitata da un'incoerenza di fondo, da un'ambiguità contraddistintiva o un «doppio volto» irriducibile,<sup>20</sup> il quale deve essere tenuto ben presente, poiché – come vedremo meglio più avanti – gioca un ruolo decisivo proprio nell'ambito della nostra questione. L'ambiguità a cui mi riferisco qui si identifica con una certa «origine aporetica»<sup>21</sup> della modernità sulla cui base quest'ultima, se da una parte figura come la tradizione improntata alla scoperta del carattere costitutivo della contingenza e, dunque, all'esplicito congedo da ogni visione classica del mondo come totalità ontologicamente fondata, dall'altra si presenta come la tradizione guidata *par excellence* dalla contrapposta aspirazione alla realizzazione di una fondazione universalistica;<sup>22</sup> aspirazione che, evidentemente, entra in scena in ragione dell'irresistibile necessità di esorcizzare la dimensione tragica a cui la coerente assunzione della contingenza rimette.<sup>23</sup>

In altri termini, la modernità si configura, paradossalmente, come una scena sulla quale si fronteggiano due istanze contrapposte: da un lato l'esplicita scoperta e assunzione della finitezza dell'esperienza, dall'altro la concomitante e reattiva «rimozione originaria della contingenza»,<sup>24</sup> il cui motivo scatenante sta nel fatto che la dismissione di un pensiero della totalità implica l'accettazione tragica di un'ineliminabile condizione di incertezza e assenza o «caduta della garanzia più o meno assoluta di un ordine presupposto». <sup>25</sup> Così, la reintroduzione del dispositivo della totalità, all'interno della tradizione moderna, verrebbe a rappresentare l'estremo gesto di un pensiero che cerca, in qualche modo, di rimanere ancorato, come direbbe Derrida, a un «gioco *fondato*, costituito sulla base di una immobilità fondatrice e di una certezza rassicurante, anch'essa sottratta al gioco» e, perciò, in grado di «dominare l'angoscia che nasce sempre

da un certo modo di essere implicati nel gioco, di essere presi nel gioco, di essere fin dal principio dentro il gioco».<sup>26</sup>

Alla luce della nostra questione, il discorso moderno si costituisce, pertanto, come la scena su cui si consuma lo scontro fra due posizioni inconciliabili:<sup>27</sup> su un fronte, l'abbandono di ogni riferimento a strutturazioni incrollabili e ontologicamente precostituite, a cui fa seguito l'affermazione di un primato dell'intervento nell'esperienza del registro dell'inatteso, dell'imprevedibile, dell'estraneità dell'evento che si sottrae al ogni possesso e controllo; sull'altro, il tentativo reattivo di rassicurazione dalla minaccia di una contingenza radicale – tentativo che finisce per ripristinare, della visione premoderna, tanto l'aspirazione a una fondazione inconcussa e universalistica, quanto il relativo schema operativo di riconduzione di ogni articolazione storica ed evenemenziale a una prefigurazione sostanziale.

Solo sulla base di questa considerazione si può capire fino in fondo la ragione per cui la tradizione moderna può culminare con due esiti fra loro così antitetici: da un lato, la filosofia di Nietzsche, la quale, in nome di una piena assunzione del carattere contingente dell'esperienza, incita a «sbarazz[arci] del Tutto, dell'unità», a «disimparare il rispetto del Tutto»,<sup>28</sup> insomma, incita allo strenuo sforzo decostruttivo nei confronti di ogni dispositivo metafisico-assolutistico; dall'altro, la filosofia di Hegel che, invece, avanza la più poderosa proposta di dissimulazione della contingenza, attraverso la preconizzazione di un suo assorbimento finale entro lo spazio di una totalità razionale assolutamente onnipervasiva, cioè una totalità in cui non c'è alcun posto per l'inedito, ma solo per un *non-ancora* in procinto di realizzazione lungo la linea di un processo di sviluppo dialettico in itinere.<sup>29</sup>

A questo punto, può essere intuiva l'importanza della digressione appena effettuata. Difatti, se si aderisce fino in fondo a un tale contesto oscillatorio fra una piena assunzione del registro della contingenza ed il suo reattivo addomesticamento, emerge in modo più che mai problematica la necessità della ricerca di una forma discorsiva e di pensiero in grado di corrispondere davvero all'articolazione più radicale e autentica del sottrarsi dell'evento, al cui fondo cova ogni vera espressione dell'inatteso. Come accedere discorsivamente in modo adeguato all'inatteso senza tradire il suo carattere di estraneità originaria?

Si pone qui una spinosa questione, dacché il permanere nel registro di ogni linguaggio consueto, strutturato secondo il dispositivo della rappresentazione e dell'oggettivazione, lungi dal preservare il carattere stesso di sottrazione dell'evenire dell'inatteso, sembra non far altro che riproporre la strategia della sua eliminazione attraverso una presentificazione appropriante, cioè una sua riduzione a oggetto disponibile.

È esattamente questo lo scenario problematico delineato da Heidegger che, configurando nei termini di «evento dell'essere» l'estraneo originario e la dinamica di sottrazione che lo contraddistingue, si pone all'incessante ricerca di un linguaggio alternativo a quello della tradizione metafisica della modernità. Quest'ultima, difatti, secondo Heidegger, attraverso la rappresentazione e la presentificazione, riduce già sempre l'essere all'ente, obliandone così lo statuto extra-ontico e ultra-rappresentazionale che gli deriva esattamente dal suo carattere di sottrazione originaria.

Ma questo è anche lo scenario disegnato da Waldenfels, il quale, descrivendo il fenomeno originario dell'«inatteso» e dell'«imprevedibile» nell'esperienza nei termini di un «sottrarsi» dell'estraneo<sup>30</sup> – per l'esattezza, di ciò che viene alla presenza solo «nella misura in cui si sottrae»<sup>31</sup> – delinea la medesima posta in gioco: la ricerca di un linguaggio adeguato atto a corrispondere autenticamente al carattere più radicale dell'inatteso, che si esprime proprio nella sua articolazione evenemenziale sempre sfuggente e «mai anticipabile».<sup>32</sup>

Ecco dunque disegnarsi lo spazio di due approcci, che ruotano attorno alla medesima esigenza: offrire un luogo appropriato d'espressione al fuggevole dispositivo dell'evento con il suo carico di estraneità e sottrazione.

Tuttavia, se qui mi riferisco proprio a questi due approcci è per un ulteriore motivo, che ritengo di decisività estrema: entrambi gli autori, infatti, oltre a condividere la stessa sensibilità problematica, intercettano anche il medesimo ambito in cui pare giocarsi la possibilità di reperire un pensiero, un *logos*, a misura di un'adeguata aderenza alla dinamica sottrattiva dell'inatteso. Si tratta, nello specifico, dello spazio che si apre fra due atteggiamenti discorsivi: il domandare e il rispondere.

Solo che proprio a questa altezza le strade fra i due autori si dividono. Ma questo, a ben guardare, più che rappresentare un ostacolo

per la nostra indagine, rende l'approfondimento del confronto fra i loro approcci ancora più urgente e promettente, in quanto ci permette di saggiare in tutta la sua portata cosa è davvero in gioco in una tale divaricazione oppositiva in cui, mentre da un lato, con Heidegger, si insiste su un accesso adeguato alla radicalità evenemenziale dell'inatteso propendendo per un chiaro primato della domanda, dall'altro, con Waldenfels, il peso si concentra, invece, tutto sul carattere originario della risposta. Nello specifico, ciò che è in gioco in questa contrapposizione non è una mera dislocazione di accenti all'interno di un medesimo orientamento teorico, ma – come cercherò di mostrare – il riverbero stesso di quell'ambiguità costitutiva di fondo che tiene il dispositivo discorsivo moderno nell'oscillazione fra due possibilità: da una parte, corrispondere davvero e, dall'altra, perseguire una strategia titanica reattiva, che manca irrimediabilmente di dare espressione al carattere di contingenza dell'esperienza,<sup>33</sup> di cui l'articolazione di sottrazione dell'evenire dell'inatteso costituisce la cifra più profonda.

*Heidegger: la domanda e la mistica dell'inatteso*

Prendiamo le mosse da Heidegger, per il quale l'evento dell'essere si configura come lo spazio originario di ogni accadimento e manifestazione in seno all'esperienza dell'umanità occidentale,<sup>34</sup> dove, però, quest'ultima, in nessun momento della sua storia, si è resa capace di pensarlo adeguatamente. E se ciò è accaduto è proprio a causa del carattere rappresentativo del suo pensiero che, operando esclusivamente entro il registro derivato dell'oggettivazione e della calcolo tecnica, si è solo preoccupato della presenza di ciò che è presente, dell'ente.<sup>35</sup> Così facendo, ha sempre trattato (seppur inconsapevolmente) anche l'evento dell'essere come semplice-presenza, non avvedendosi, così, del fatto che il registro originario che inerte a un tale evento non è affatto quello della presenza, che risulta dalla rappresentazione e dal calcolo oggettivante, ma proprio quello di una dinamica di sottrazione alla presenza stessa; dinamica originaria che, se da un lato, dona lo spazio di presenza all'ente, dall'altro, proprio in forza di tale sottrazione, lo trascende irriducibilmente.

Questo, in sintesi, è l'assunto critico di Heidegger nei confronti della tradizione metafisica e, soprattutto, del pensiero moderno, che porta tale tradizione a culminazione per mezzo di una esasperazione dell'atteggiamento rappresentativo e calcolante,<sup>36</sup> cioè di un atteggiamento in cui ogni possibilità di fuggevolezza e irruzione dell'evento, insomma di ogni evenire dell'essere, viene costantemente ripiegata su una presa anticipatrice predisposta attraverso i mezzi della tecnica che oggettiva, riduce a misura di presenza, equipara, standardizza e riconduce ogni esorbitanza di qualsivoglia espressione d'inatteso nell'alveo della ripetizione seriale o dell'espressione iterabile.

Da qui anche la posta in gioco del progetto heideggeriano che, partendo da tale assunto, non può che porsi nei confronti del discorso metafisico moderno nei termini di controaffermazione di un pensiero più originario, cioè di un pensiero che, avanzando la pretesa di praticare un discorso autentico sull'evento dell'essere, si legittima sulla base dell'acquisizione di un accesso propriamente originario alla sua articolazione costitutiva.<sup>37</sup>

A questo punto, però, ci si chiede: come può configurarsi una siffatta compagine discorsiva tale da accedere adeguatamente all'evento dell'essere; capace, cioè, scavalcando l'ordine delle mediazioni rappresentative e oggettivanti – che restano ancorate al mero livello della presenza –, di cogliere direttamente l'essere nel suo sottrarsi originario, nel suo trascendersi rispetto al piano ontico derivato? Quale può mai essere un siffatto *logos* a misura di immediatezza,<sup>38</sup> tale da non cadere nel periplo delle mediazioni rappresentative ma restare sulla cresta dell'onda dell'evento nel suo stesso evenire inafferrabile e sfuggente?

È a partire da questa altezza problematica che, nel discorso heideggeriano, entra in scena la questione della domanda e della risposta. O meglio, si comincia a tratteggiare l'esigenza di un primato della domanda a scapito dell'atteggiamento volto alla risposta. Effettivamente, se la questione qui – come afferma Heidegger – è quella di allestire un discorso autentico sull'essere nel suo evenire stesso, insomma un discorso che corrisponda originariamente all'evento nel suo sottrarsi, tale discorso non soltanto deve partire dalla riproposizione di un'interrogazione originaria sull'essere, dalla «domanda fondamentale» (*Grundfrage*) – così la chiama Heidegger a un certo



punto del suo cammino – mai esercitata autenticamente dalla tradizione metafisica,<sup>39</sup> ma deve anche assumere nei confronti di tale domanda un atteggiamento adeguato, che è proprio quello di non rispondere. E che sia la sospensione della risposta l'atteggiamento discorsivo appropriato si capisce bene non appena si porta alla luce la caratterizzazione che la risposta acquisisce nella visione heideggeriana. Fornire una risposta, per Heidegger, non implica altro che tematizzare, fissare, rappresentare, oggettivare, cioè – e sta qui il fulcro della sua meditazione – operare nella modalità inevitabilmente metafisica, nonché tecnica della modernità, in cui si pone tutto sotto l'ordine definibile e dominabile della presenza. Il dominabile attraverso il dispositivo della presenza chiaramente non può che mancare di porsi all'altezza di ciò che, per sua costituzione, è l'indominabile stesso, cioè l'evento con il suo carattere di imprevedibile irruzione.

Si stabilisce, così, un legame intimo fra il registro del metafisico-tecnico e l'atteggiamento della risposta.<sup>40</sup> In altri termini, ciò che ne è dell'evento dell'essere nell'atteggiamento metafisico è ciò che viene espresso attraverso una risposta, cioè attraverso una determinazione entificante, un'oggettivazione.<sup>41</sup>

Una volta rilevato come sia la risposta il dispositivo discorsivo responsabile della riduzione dell'evento a presenza rappresentabile, è facilmente intuibile che il luogo discorsivo autentico debba far segno alla domanda. Proprio in uno dei corsi universitari dedicati a Nietzsche, punto estremo di quell'atteggiamento metafisico da lasciarsi alle spalle, Heidegger, riferendosi alla domanda fondamentale della filosofia – che chiede «che cosa è essere?» – esplicita chiaramente la sua posizione rispetto al domandare:

Che cos'è l'essere stesso? Chiamiamo questa domanda (...) la domanda fondamentale (*Grundfrage*) della filosofia, perché in essa soltanto la filosofia domanda del fondamento dell'ente in quanto fondamento e al tempo stesso cerca di ottenere, *domandando*, il proprio fondamento e si fonda.<sup>42</sup>

Se si coglie adeguatamente il senso sotteso a queste righe, Heidegger non solo ci sta avvertendo che lo spazio originario dell'ente (il fondamento) è l'essere e che, dunque, la domanda fondamentale deve recitare «che cosa è l'essere?», ma sta anche delineando l'atteggia-

mento autentico inerente il domandare filosofico, ossia il fatto che la filosofia si fonda *domandando* (specificamente: «domandando il proprio fondamento»). Ciò che fonda la filosofia, quindi, non è il fondamento fornito dall'eventuale risposta alla domanda di fondamento,<sup>43</sup> ma – se si aderisce all'assunto di Heidegger – è il domandare stesso. Ne consegue pertanto la tesi seguente: la filosofia si trova già fondata proprio sul piano del domandare, ancor prima della risposta.

In questa operazione si consuma la mossa capitale di Heidegger in relazione alla sua ricerca di un accesso autentico all'evento dell'essere: effettuando una retrocessione del discorso nell'autosufficienza della domanda, nella sua immediata autoreferenzialità, il discorso stesso è tale da non dover attendere alcuna risposta; una risposta che metterebbe immancabilmente in campo una mediazione rappresentativa e, così facendo, renderebbe determinato l'evento stesso, il quale però, a ben guardare, in virtù del suo inatteso irrompere e sottrarsi originario, non può e non deve incappare in nessuna determinazione.<sup>44</sup>

Alla luce di una tale prospettiva sarebbe, dunque, un interrogativismo radicale il *logos* che Heidegger indica come capace di ovviare all'ordine della mediazione oggettivante e rappresentativa; sarebbe un siffatto restare nella domanda il dispositivo in grado di cogliere immediatamente l'evenemenzialità dell'essere nella sua dinamica di sottrazione originaria e di necessaria sfuggevole indeterminatezza. Un approdo analogo si evince anche da un passo alquanto chiaro risalente al celebre discorso di rettorato del 1933:

L'interrogare non è più l'inevitabile premessa alla risposta intesa come sapere, ma diviene esso stesso la forma suprema del sapere. L'interrogare produce e sviluppa la forza che gli è propria di dischiudere l'essenziale di ogni cosa. L'interrogare incalza e obbliga alla estrema semplificazione dello sguardo che si volge all'inaccessibile.<sup>45</sup>

Bisogna prestare qui particolare attenzione all'ultimo periodo che, se per un verso, rileva certamente uno spazio «inaccessibile», il quale fa segno evidentemente alla dinamica di sottrazione originaria dell'evento dell'essere, dall'altro, in qualche modo, accenna alla possibilità di accesso a tale inaccessible e, si dà il caso, proprio nei

termini di uno sguardo interrogante capace di volgersi all'inaccessibile in virtù di una sua peculiare «semplificazione», che non può che derivargli dal suo carattere di immediatezza. Soltanto uno sguardo intuitivo e, dunque, immediato può porsi infatti all'altezza di stare prima della mediazione di risposta, nell'anteriorità del darsi/sottrarsi dell'evento dell'essere, che anticipa il ritardo in cui l'ente appare in seno alla rappresentazione che occulta l'essere. Soltanto un interrogare, nel suo carattere di immediatezza, può costituire quell'atto discorsivo originario, che Heidegger contrassegna come «passo indietro (*Schritt zurück*) [del] pensiero [che] si è già recato sulla via che lo porta a pensare andando incontro all'essere stesso nel suo sottrarsi». <sup>46</sup> Qui «indietro» significa chiaramente: nell'immediatezza del darsi sottraentesi originario dell'evento dell'essere che non può che stare in anticipo rispetto all'ordine della rappresentazione e della mediazione immancabilmente attardato, tanto attardato da non poter far altro che occultare, attraverso la presentificazione, l'evento stesso della sottrazione. <sup>47</sup>

Tuttavia, se risultano, a questo punto, chiari i motivi che spingono Heidegger a orientarsi verso un primato della domanda, ovvero a un «domandare più originario che rinuncia al rinvenimento della risposta», <sup>48</sup> meno chiari e, quindi, degni di interrogazione, appaiono gli esiti del suo progetto.

Ci si può chiedere, anzitutto, se un domandare, che permane chiuso nella sua immediata autoreferenzialità, detenga ancora i tratti della domanda. Le analisi di Waldenfels al riguardo conducono verso una chiara ed inequivocabile conclusione: una domanda originaria del genere, non potendo affatto interrogare se stessa – altrimenti non sarebbe né originaria, né a sé immediata<sup>49</sup> – avrebbe quale carattere costitutivo una non interrogatività originaria. Detto altrimenti: «una domanda che, come *interrogatio pura*, si arrestasse davanti a se stessa, cesserebbe di essere una domanda», poiché sarebbe, «nella sua pura autoreferenzialità, irrelativa, assoluta». <sup>50</sup>

Se ne desume, quindi, che certamente non può essere quello di una domanda a sé immediata lo spazio discorsivo di un pensiero che soggiorna nel luogo dell'origine, a meno di non tacere e tenere nascosta l'inevitabile perdita d'interrogatività. Waldenfels esprime nei seguenti termini il dilemma di un'interrogazione pura:

Un domandare che non presuppone altro che se stesso, e con ciò è elevato al rango di un ἀνυπόθετον (*anypótheton*), si procura la fine con le proprie mani. Ed è nel modo seguente che può essere formulato il dilemma di una domanda pura: o il domandare è un Primo senza presupposti, e allora è esso stesso fuori questione, oppure il domandare pone se stesso in questione, e allora cessa d'essere un Primo senza presupposti. Se il domandare è un Primo, allora non è questionabile; se è questionabile, allora non è un Primo.<sup>51</sup>

Si delineano così i tratti dell'*impasse* insuperabile in cui incappa Heidegger e che sollecita un primo rilevamento critico: una domanda originaria, come parola prima, finisce per perdere il suo carattere d'interrogatività, risulta essere effettivamente una non-domanda.

Emerge, però, anche un ulteriore scenario problematico, che scaturisce da questa annotazione. Ed è esattamente in quest'ultimo che affiora una questione molto più decisiva per la nostra indagine. Infatti, un interrogare puro come atto immediato, se elimina ogni effettiva interrogatività e, di conseguenza, ciò che dovrebbe preservare il carattere inatteso e di sottrazione all'evento dell'essere, conduce *nolens volens* a un sovvertimento paradossale: lungi dal corrispondere al carattere evenemenziale dell'essere, tradisce invece una pretesa titanica che si dirige in direzione opposta. Ossia la pretesa di un accesso immediato alla parola prima che, consentendo l'appropriazione dello spazio dell'originario in piena trasparenza ed esaustività, si configura come strategia d'impossessamento esclusivo e definitivo di una titolarità sul senso della totalità; una pretesa, dunque, che, invece di preservare la sottrazione e la dinamica d'estraneità originaria dell'evento, rilancia il vecchio primato dell'appropriazione assolutistica caratterizzante sia la tradizione premoderna, sia la sua riproposizione assolutistica moderna.

Da ciò si può anche ipotizzare che non risulti per nulla casuale, e neppure estrinseco, il fatto che il tentativo heideggeriano, sebbene orientato costantemente verso un pensiero conforme alla sottrazione originaria, giammai si riferisca alla topologia dell'evento originario attraverso la semantica dell'*estraneità*, bensì, carico della sua «pulsione verso l'originario»,<sup>52</sup> sempre e soltanto a quella nostalgico-assolutistica del *proprio*; semantica secondo cui l'estraneità, quale ordine che costringe a un accesso immancabilmente obliquo e indiretto

all'originario, è da considerarsi unicamente come momento secondario e transitorio, destinato a estinguersi in un riattungimento immediato al proprio originario, da parte sua, ontologicamente primo esattamente in virtù della sua presupposizione.<sup>53</sup> Non possono passare, perciò, inosservate le incursioni heideggeriane dedicate a Hölderlin, in cui si ribadisce costantemente lo stesso e inequivocabile assunto, secondo cui «l'escursione in terra estranea» altro non è se non «una delle condizioni per divenire di casa nel proprio».<sup>54</sup>

In tal senso, alla luce della lettura appena effettuata, il tentativo di Heidegger, più che oltrepassare l'impianto rappresentativo del pensiero moderno, pare esasperarne quel segreto anelito assolutistico – di cui è stato detto all'inizio – orientato all'ottenimento di un privilegio sul senso della totalità; insomma, l'anelito all'impossessarsi di quello che la tradizione ha definito il fondamento. Non è un caso, dunque, che lo stesso Waldenfels non esiti un istante a ricondurre la pratica dell'interrogazione radicale, nella quale si iscrive anche l'operazione heideggeriana di permanere all'interno della domanda fondamentale, all'atteggiamento fondamentalista caratteristico del pensiero moderno. Così si esprime: «Ciò che è interrogativo si eleva all'interrogativismo di un domandare che ruota su se stesso. E questo interrogativismo non è che una propaggine del fondamentalismo, visto che il fondamento si salva, qui, nella *domanda fondamentale*».<sup>55</sup>

Volendo, a questo punto, concludere questa parte dedicata a Heidegger, insistendo ancora sulla semantica dell'estraneità originaria dell'evento, ma attraverso uno stile di lettura né troppo polemico per soprassedere sulle sue corrette intenzioni critiche nei confronti della modernità, né troppo ingenuo per arrestarsi di fronte a esse, si può ipotizzare che il suo passo falso possa essere imputato probabilmente a un eccesso di sensibilità nei confronti dell'estraneità dell'evento dell'essere, estraneità espressa proprio dalla dinamica della radicale sottrazione. Un eccesso tale da aver indotto l'autore, da un lato, a un'assolutizzazione e totalizzazione dell'estraneo entro una trascendenza assoluta dell'evento dell'essere e, dall'altro, per conseguenza, alla necessità di una tipologia di pensiero altrettanto assoluta al fine di renderselo accessibile (cioè, appropriabile). Insomma, una sorta di sottolineatura dell'esorbitanza di un inatteso totale a cui, in ultima analisi, non poteva che corrispondere un'al-

trettanta totalitaria strategia discorsiva volta al suo coglimento. Questo, forse, potrebbe fornirci una traccia per cercare di spiegare il risultato paradossale dell'operazione di Heidegger: un tentativo in cui la pretesa assolutistica della rappresentazione inerente al pensiero moderno non viene affatto eliminata, ma semplicemente ribaltata nella forma di un assolutismo dell'irrapresentabile che, vestendo i panni di una mistica dell'interrogazione, in effetti, altro non cerca se non di colonizzare titanicamente il luogo dell'originario, in modo da garantirsi un possesso esclusivo sul senso. Probabilmente, allora, non è un caso che una colonizzazione del genere Heidegger, alla fine – come riportato poc'anzi – non possa che definirla un «divenire di casa nel proprio».

*Waldenfels: la risposta all'estraneo e il pathos dell'inatteso*

A questo punto, disponiamo di tutti gli elementi per poter introdurre, senza troppi preamboli, i lineamenti fondamentali di una sorta di percorso inverso, il quale parte proprio dalla registrazione di una carenza peculiare all'interno del discorso di Heidegger. Possiamo esprimerla nei seguenti termini: è come se l'exasperata aderenza al carattere di anteriorità e di sottrazione dell'essere e la conforme impresa teoretica di corrispondervi, evitando l'atto ritardato della mediazione rappresentativa, avessero condotto Heidegger al fatale errore di non rendersi conto che la sottrazione originaria dell'evento, invece di escludere la mediazione ritardata, la esige esplicitamente e, paradossalmente, in termini originari. Infatti, che l'evento, nell'originarietà del suo accadere, si sottragga e si riveli con ciò estraneo, con tutto il suo carico d'imprevedibilità, altro non significa se non che esso, restando precluso a un discorso che vi acceda immediatamente, non ha altro spazio di comparizione se non quello della mediazione derivata di cui pretende esserne il presupposto. Così, spina nel fianco per il tentativo heideggeriano si rivela essere esattamente l'inevitabilità dell'ordine indiretto della rappresentazione e della mediazione,<sup>56</sup> secondo la cui logica, l'origine, proprio in forza della sua estraneità, ottiene il suo unico spazio di comparsa nel derivato che, con ciò, si caratterizza nel suo ritardo come originario.

Alla luce di una tale ineludibilità della mediazione, ci troviamo così confrontati con un paradossale ribaltamento, seguendo la cui articolazione, l'originario acquista il carattere di presupposto della mediazione ritardata soltanto nella misura in cui, però, a esso si presuppone la mediazione ritardata stessa. Dando fondo alla suggestione che ci proviene da Jacques Derrida – uno dei pensatori che più ha insistito sulla decisività di tale inversione –, si può raccogliere questa strana dinamica sotto il titolo di supplementarietà d'origine, ossia nei termini di un'origine che, avendo quale costitutiva caratteristica quella di sottrarsi, non può comparire originariamente se non nel suo supplemento, in un suo sostituto il quale, essendo appunto presupposto dell'origine, «non si sostituisce a qualcosa che, in qualche modo, gli sia pre-esistito».<sup>57</sup>

Ora, alla luce di una tale peculiare dinamica, ben si può intuire il tenore delle ripercussioni nell'ambito della domanda e della risposta. Seguendo la proposta di Waldenfels possiamo trasporre il tutto nel modo seguente: l'originarietà dell'evento, proprio nella misura in cui già sempre si sottrae ed è, perciò, eminentemente segnata da un'inevitabile estraneità, non può in alcun modo pervenire al linguaggio nell'immediatezza di un domandare autoreferenziale che, in ultima analisi, ne riassorbirebbe la sottrazione in direzione di un afferramento intuitivo, ma ha possibilità di comparsa solo nella risposta ritardata, provocata dall'immancabile appello che la sottrazione stessa produce col suo imprevedibile irrompere. La risposta, così, per Waldenfels, seppure ordine della mediazione rappresentativa, non soltanto non riduce la sottrazione originaria a presenza – come pretenderebbe, invece, Heidegger –, bensì viene a costituirsi segnatamente come l'unico e autentico registro discorsivo capace di rendere manifesto l'estraneo stesso.<sup>58</sup> Si badi bene, però, la risposta come unico e autentico luogo di comparsa dell'estraneo implica un avvertimento estremamente preciso, cioè che l'atto responsivo non è meramente ritardato rispetto all'evento estraneo che lo mette in moto, ma – proprio in forza della logica derridiana sopra indicata – simultaneamente originario e ritardato.<sup>59</sup> L'inevitabile carattere originario della risposta, in effetti, fa capo al fatto che l'evento estraneo, sottraendosi, non ha altro spazio di apparizione se non la risposta stessa, cioè non appare se non come il «*ciò a cui* [la] risposta»<sup>60</sup> rea-

gisce. Il carattere di ritardo, invece, si riferisce al fatto che la risposta, non cominciando mai da sé, ma già sempre «altrove»,<sup>61</sup> ossia dalla previa e inaspettata provocazione dell'estraneo, lungi dal costituirsi come luogo di dominio dell'estraneo, si rivela essere luogo che ne vive costantemente la «passione».<sup>62</sup> Detto altrimenti, la risposta, nel suo ritardo, mostra i tratti di quell'imprescindibile passività che connota l'originaria irruzione dell'evento dell'estraneo inanticipabile da parte di qualsivoglia ordine di pensiero – di linguaggio e d'esperienza – e, nella sua originarietà supplementare,<sup>63</sup> garantisce l'accesso alla richiesta dell'estraneo, altrimenti inattuabile.

Esattamente in questo senso, Waldenfels, sottolineando la dimensione patica della risposta, può affermare: «Soltanto nel *rispondere a* ciò da cui siamo colpiti entra in scena ciò che ci colpisce come tale»;<sup>64</sup> il che, naturalmente, non vuol dire che la risposta anticipi l'estraneo originario che la provoca, ma, al contrario, che la risposta, benché unico luogo in cui l'evento estraneo può rivelarsi, parte già sempre in ritardo, per cui non può che affidarsi a un accesso inevitabilmente indiretto all'estraneo.<sup>65</sup> Insomma, forse in termini che possono suonare paradossali, si può affermare che l'estraneità originaria è tale proprio perché, non lasciandosi mai anticipare in alcun accesso diretto – come quello preteso dall'interrogativismo heideggeriano –, si manifesta sempre e soltanto nel ritardo della risposta, cioè nel fatto che, col suo appello, l'estraneo provoca inaspettatamente e inanticipabilmente la risposta nella quale solamente compare.

«L'appello [dell'estraneo] diventa appello solamente *nella risposta* che esso provoca e che esso precede in una precedenza irrecuperabile»:<sup>66</sup> questo è il puntuale assunto di Waldenfels che, se colto con attenzione alla luce della già menzionata passività della risposta, ci permette, ora, di tematizzare il carattere finito dell'atto responsivo stesso e, così, di insistere ulteriormente sull'incolmabile distanza rispetto all'impostazione heideggeriana.<sup>67</sup> Infatti, che l'estraneo originario si dica soltanto nella risposta ritardata da esso provocata altro non significa se non che quest'ultima, non essendo mai in grado di cogliere l'origine nella sua totale autotrasparenza – e, dunque, una volta per tutte –, si configura immancabilmente come una risposta parziale.<sup>68</sup> Insomma, in una situazione in cui l'origine è caratterizzata da una irriducibile estraneità tale da non consentire un accesso a



essa immediato che la possa afferrare totalmente, non si parte mai da un discorso che, rivendicando una titolarità sul senso originario, possa porsi come discorso assoluto, bensì si parte già sempre da un discorso ritardato, ovvero da un discorso responsivo il quale, in forza dell'inappropriabile appello estraneo che lo mette in moto – ed è proprio qui che si apre il genuino spazio per il fenomeno dell'inatteso – si rivela irriducibilmente contrassegnato come «un rispondere che non è anticipatamente padrone del suo rispondere».<sup>69</sup>

Tutt'altra configurazione esibisce, dunque, la rappresentazione, se, invece di leggerla heideggerianamente, la si interpreta a partire dai presupposti di un pensiero responsivo,<sup>70</sup> ossia a partire dal fatto che il pensiero rappresentativo non oggettiva e crea senso primariamente ed esclusivamente nei termini di un *Vor-stellen* – cioè di un originario porre-dinanzi e presentificare, che cancella ogni possibilità di sottrazione originaria –, ma istituisce senso proprio perché è ingiunto a farlo, non possedendolo immediatamente nella sua autodonazione originaria.<sup>71</sup> La rappresentazione rivela, così, la sua costitutiva finitezza nel fatto di essere costretta a rispondere alla sottrazione originaria del senso, ovvero, nel fatto che la non sensatezza originaria le si pone come appello a cui non può non rispondere.

Il dispositivo responsivo della rappresentazione, pertanto, più che esprimere una forma di dominio, è da ricondursi piuttosto al registro deficitario di un'irriducibile *Vertretung* originaria, cioè, di una sostituzione originaria<sup>72</sup> di un estraneo che, come tale, se, da un lato, non può apparire se non in tale forma di rappresentazione/delega, dall'altro, proprio facendo comparsa esclusivamente attraverso tale sostituto, mai totalmente – e, dunque, sempre di nuovo e in modo parziale – apparirà in tale sostituzione. Insomma, si tratta qui di una ripetizione originaria che, non avendo mai cominciato dalla presenza dell'originale di cui essa è ripetizione, mai potrà placarsi in una conformità a esso, ma resterà sempre impigliata in un inarrestabile movimento iterativo.<sup>73</sup>

Ecco, dunque, come l'impostazione responsiva di Waldenfels<sup>74</sup> conduce all'esito opposto rispetto all'interrogativismo di Heidegger:<sup>75</sup> la responsività, rappresentando l'impossibilità per ogni discorso di cominciare con una appropriazione diretta e completa del senso originario, mette in scacco ogni tentativo di impadronirsi di una parola prima

oppure di terminare con l'acquisizione di una parola ultima.<sup>76</sup> Se, come dice Waldenfels, «al principio era la risposta»,<sup>77</sup> cioè, se all'inizio è una parola già sempre differita dal fatto di essere provocata *inaspettatamente* dall'estraneo originario,<sup>78</sup> allora il discorso non comincia mai da una parola prima appropriata o appropriabile e, con ciò, non potrà mai neanche (segnato da tale irriducibile differimento) terminare con una parola ultima.<sup>79</sup> Ogni discorso, non padrone né del suo inizio né della sua fine, sta «già sempre in mezzo»<sup>80</sup> al periplo delle risposte e, perciò, in costante rimando a altre risposte e a altre rappresentazioni.<sup>81</sup>

Al contempo, comunque, se, da una parte, Waldenfels insiste senz'altro sulla non coincidenza fra l'operare responsivo-rappresentativo e il registro del dominio dell'estraneo, dall'altra, ha certamente ben presente tutta quella tradizione di pensiero che, mossa esattamente da un irrefrenabile «*horror alieni*»,<sup>82</sup> ha espresso proprio attraverso tale operare la sua volontà di domino. Non a caso, infatti, le critiche di Waldenfels nei confronti della tradizione moderna e della sua esasperazione rappresentativa risultano essere non meno aspre di quelle heideggeriane. Nondimeno a Waldenfels risulta, però, altrettanto chiaro – e qui si spalanca l'abisso rispetto all'impostazione heideggeriana – il fatto che a un atteggiamento che intende tracciare i limiti inerenti alla rappresentazione non è affatto consentito di introdurre un piano altro rispetto alla stessa, poiché carattere costitutivo dell'esperienza finita del pensiero è proprio quello di dover stare nel gioco delle rappresentazioni, delle determinazioni, delle risposte, senza poterne uscire. Pertanto, un approccio critico attento ai pericoli della rappresentazione, lungi dall'aspirare a un'ultra-rappresentazionalità, è chiamato proprio a saper rimanere all'interno della rappresentazione stessa e, con ciò, a riportare tale dimensione, dalla forma titanica del fondamentalismo e fondazionalismo, alla sua matrice vera e propria, che rimanda alla contingenza responsiva del pensiero, insomma all'irriducibile situazione per cui il soggetto, immerso nel corso degli eventi che inaspettatamente lo interpellano fuori e dentro di sé, non può esimersi dal rispondere.<sup>83</sup> A un tale soggetto, inevitabilmente rimesso alla dislocazione crono-topica<sup>84</sup> a cui lo costringe l'interminabile gioco di ingiunzione e risposta, resta evidentemente precluso un godimento pieno, immediato e intimo con l'origine. Un soggetto responsivo del genere, quindi, pur perma-

nendo nell'alveo della concettualità moderna, non aderisce affatto a esorbitanti aspirazioni, come quella espressa peraltro così efficacemente dal «divenire di casa nel proprio» di heideggeriana fattura e hölderliniana memoria, ma, al contrario, rispecchia proprio l'opposta situazione di fragilità costitutiva indicataci da Freud, allorquando questi parla di un'impossibilità di essere «padroni in casa propria». <sup>85</sup>

È esattamente lungo questa scia che si rendono, perciò, più che mai chiari i motivi per cui Waldenfels, a differenza di Heidegger, invece di superare la modernità e il concomitante dispositivo della rappresentazione, cerca piuttosto di prenderli sul serio, facendone emergere l'intrinseco e sempre operante carattere d'*estraniazione*, <sup>86</sup> ovvero quell'irriducibile momento genetico in cui non vige la possibilità dell'appropriazione diretta dell'evento, ma opera l'irruzione dell'estraneo con il suo «pungolo». <sup>87</sup> Questo pungolo imprevedibile, inanticipabile, incalcolabile, ogniqualvolta entra in scena, non può che esercitare una provocazione, un appello, una sfida e, con ciò stesso, esigere immancabilmente la dinamica di una risposta indiretta e contingente. Proprio per questo, in ultima analisi, non mi pare affatto fuori luogo rintracciare segnatamente in un rispondere del genere l'articolazione più genuina di un *pathos* dell'inatteso.

### *Note*

- <sup>1</sup> Questa lettura della modernità, a partire dal carattere costitutivo della contingenza, è sostenuta da diversi autori. Segnaliamo qui soprattutto: C. Lefort, *Saggi sul politico. XIX-XX secolo* (1986), trad. it. Il Ponte, Bologna 2007, in part. p. 27 e ss., 269 e ss.; N. Luhmann, *Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas*, in J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, in part. p. 393 e s.; B. Waldenfels, *Estraniazione della modernità. Percorsi fenomenologici di confine* (2001), trad. it. Città Aperta, Troina (En) 2005, pp. 23-26.
- <sup>2</sup> P. Costa, *Democrazia politica e Stato costituzionale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2006, p. 10.
- <sup>3</sup> B. Waldenfels, *Estraniazione della modernità*, cit., p. 21.
- <sup>4</sup> Cfr. in part. B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, p. 89 e ss.

- <sup>5</sup> Ivi, p. 90.
- <sup>6</sup> B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità*, cit., p. 21.
- <sup>7</sup> Ivi, p. 20.
- <sup>8</sup> Ivi, p. 21.
- <sup>9</sup> *Ibidem*.
- <sup>10</sup> Cfr. B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, p. 127.
- <sup>11</sup> Ch. Taylor, *L'età secolare* (2007), trad. it. Feltrinelli, Milano 2009, pp. 363-364.
- <sup>12</sup> P. Rosanvallon, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté en France*, Gallimard, Paris 2000, p. 14.
- <sup>13</sup> Ivi, p. 26.
- <sup>14</sup> M. Holzinger, *Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft. Dimensionen eines Leitbegriffs moderner Sozialtheorie*, transcript, Bielefeld 2007, pp. 27, 46.
- <sup>15</sup> Z. Bauman, *Modernità e ambivalenza* (1991), trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 14.
- <sup>16</sup> C. Lefort, *Saggi sul politico*, cit., p. 29.
- <sup>17</sup> Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 388.
- <sup>18</sup> Cfr. B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, p. 91 e s.
- <sup>19</sup> Sul carattere altamente complesso e multiprospettico della modernità è tornato di recente Peter Wagner con il suo denso saggio *Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity*, Polity Press, Cambridge (UK) 2008.
- <sup>20</sup> C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 71.
- <sup>21</sup> Ivi, p. 73.
- <sup>22</sup> Lungo questa linea interpretativa, bisogna annoverare soprattutto Martin Heidegger con la sua critica alla modernità quale epoca in cui la tradizione metafisica occidentale esperirebbe il suo potenziamento definitivo e compimento (cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti* (1950), trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1994, pp. 71-101).
- <sup>23</sup> Sotto questa prospettiva, rimando alle dense pagine di Judith Butler, la quale definisce tale strenuo sforzo di sfuggire alla contingenza nei termini di una vera e propria «economia paranoica» (cfr. J. Butler, *Rimettere in scena l'universale: l'egemonia e i limiti del formalismo*, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità* (2000), trad. it.

- Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 16-27, cit. da p. 24).
- <sup>24</sup> F. Ciaramelli, *Introduzione* all'ed. it. di B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità*, cit., p. 8.
- <sup>25</sup> B. De Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 89.
- <sup>26</sup> J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza* (1967), trad. it. Einaudi, Torino 1990<sup>2</sup>, p. 360.
- <sup>27</sup> Per approfondimenti sulla compresenza di tali istanze contrapposte all'interno della modernità si vedano soprattutto le riflessioni di B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, cit. e B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità*, cit., nonché le pagine introduttive del saggio di C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. V-VIII.
- <sup>28</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, in F. Nietzsche, *Opere*, trad. it. Adelphi, Milano 1975, p. 1663 e ss., vol. VIII, tomo 1.
- <sup>29</sup> Un passo su tutti di Hegel, tratto dalle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, trasmette in modo piuttosto esplicito tale plesso tematico: «Il supremo comandamento, l'essenza dello spirito è di conoscere se stesso, sapersi e manifestarsi per quello che è. Ciò esso compie nella storia del mondo: esso si produce in date forme, e queste sono i popoli attori della storia universale. Sono forme, ciascuna delle quali costituisce un singolo grado e segna un'epoca nella storia del mondo. Più profondamente: sono principi che lo spirito ha scoperto di sé, e che esso è spinto a realizzare. (...) La storia universale è la rappresentazione del processo divino e assoluto dello spirito nelle sue più alte forme, di questo suo corso graduale onde esso consegua la sua verità, l'autocoscienza di sé. (...) La storia del mondo mostra solo come lo spirito giunga man mano a conoscere e a volere la verità (...). I principi degli spiriti dei popoli, in una necessaria graduale successione, non sono essi stessi che momenti dell'unico spirito universale, il quale attraverso essi, nella storia, s'innalza e conclude in una totalità autocomprensiva» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* (1837), trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 61-62). Sulle implicazioni relative a una tale dinamica dialettica si vedano gli approfondimenti di B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, cit., p. 127.
- <sup>30</sup> B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, cit., pp. 91-92.
- <sup>31</sup> B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità*, cit., p. 59.
- <sup>32</sup> B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, cit., p. 92.
- <sup>33</sup> Sulle diverse modalità di intrattenersi con questa ambiguità costitutiva della modernità, proprio in riferimento al pensiero di Heidegger e Waldenfels, mi sono intrattenuto, sebbene a partire da una prospettiva diversa, nel mio volume: F.G. Menga, *La mediazione e i suoi destini. Percorsi filosofici contempora-*

*nei fra politica e diritto*, ombre corte, Verona 2012, capp. 1 e 2.

- <sup>34</sup> La questione del carattere evenemenziale dell'essere e della sua dinamica di sottrazione diviene centrale in Heidegger soprattutto a partire dalla metà degli anni Trenta. Si veda in particolare modo M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, GA [Gesamtausgabe] 65, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994.
- <sup>35</sup> Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi* (1954), trad. it. Mursia, Milano 1976, pp. 5-27. Sulla questione si vedano anche le riflessioni di E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981.
- <sup>36</sup> Il riferimento alla modernità, come epoca in cui la rappresentazione e l'oggettivazione tecnica calcolante acquistano il predominio, è un tema dominante soprattutto nello Heidegger della *Kebre*. A riguardo, fra i tanti luoghi, emblematici mi appaiono le pagine del saggio *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit.
- <sup>37</sup> Sui molteplici aspetti implicati in questo progetto heideggeriano di un pensiero in grado di corrispondere adeguatamente all'articolazione dell'evenire dell'essere rimando alle incursioni di F.-W. von Hermann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträge zur Philosophie»*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994.
- <sup>38</sup> Sul carattere d'immediatezza del discorso autentico che Heidegger intende progettare, si soffermano J. Taminioux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Millon, Grenoble 1986; F. Ciaramelli, *L'originario e l'immediato. Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-Ponty*, «Revue philosophique de Louvain», Vol. XLVI, 1998, 2, pp. 198-231.
- <sup>39</sup> Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), trad. it. Adelphi, Milano 1995, p. 22.
- <sup>40</sup> Cfr. G. Figal, *Verwindung der Metaphysik. Heidegger und das metaphysische Denken*, in Ch. Jamme (a cura di), *Grundlinien der Vernunftkritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, p. 457 e ss. Sulla questione heideggeriana della domanda e della risposta in relazione alla metafisica si vedano anche: B.E. Babich, *Heidegger's relation to Nietzsche's thinking: connivance, nihilism, and value*, «New Nietzsche Studies», 3, 1999, pp. 23-52; M.A. Gillespie, *Hegel, Heidegger and the ground of history*, University of Chicago Press, Chicago-London 1984, pp. 134-148; F. Polidori, *L'ultima parola. Heidegger/Nietzsche*, La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 23-36; A.D. Schrift, *Nietzsche and the question of interpretation. Between hermeneutics and deconstruction*, Routledge, New York-London 1990, pp. 34-37.
- <sup>41</sup> «In quale rapporto sta la metafisica con l'essere stesso? La metafisica pensa l'essere stesso? No, mai. Pensa l'ente rispetto all'essere. L'essere è ciò che risponde [corsivo mio], in prima e ultima istanza, alla domanda nella quale rimane sempre l'ente ciò che è investito dalla domanda» (M. Heidegger, *Nietz-*

- sche*, cit., p. 818).
- 42 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 76-77 (corsivo mio).
- 43 «Il domandare iniziale non risponde mai esso stesso. Gli rimane soltanto il pensare che dispone l'uomo all'ascolto della voce dell'essere e lo fa diventare disponibile (*ge-füigig*) alla guardia della verità dell'essere» (ivi, p. 562).
- 44 Cfr. G. Figal, *Verwindung*, cit., p. 459 e ss.
- 45 M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, in M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca – Il rettorato 1933/34*, trad. it. Il Melangolo, Genova 1988, p. 22 (trad. it. modificata).
- 46 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 839.
- 47 Sulla centralità della corrispondenza fra la caratterizzazione dell'immediatezza del pensiero, che accede autenticamente al sottrarsi originario dell'essere, e l'anticipazione rispetto alla mediazione rappresentativa, ci sarebbero da citare e ispezionare con attenzione numerosi luoghi heideggeriani. Mi limito qui a segnalarne alcuni. Nel primo, che si riferisce alla scena dell'origine come farsi-essenza della verità, si legge: «D'ora in poi (...) bisognerà tenere presente che la prima comparsa dell'*alétheia* entrerà nel nostro campo visivo solo se *contemporaneamente e anticipatamente* [corsivo mio] ci saremo già *interrogati* muovendo *dall'interno stesso dell'essenza originaria* [corsivo mio]» (M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» di logica* (1984), trad. it. Mursia, Milano 1990<sup>2</sup>, p. 155). Della medesima dinamica, in termini lievemente diversi, si legge anche: «L'accesso all'essenza ha sempre qualcosa di *immediato* [corsivo mio] e ricorda sempre il momento creativo, liberamente scaturito. Per questa ragione parliamo di un balzo, anzi di un *balzo preliminare* nel farsi-essenza della verità» (ivi, p. 144). In un altro scritto, Heidegger sostiene: «Troviamo l'inizio (*Anfang*) soltanto quando (...) pensiamo *anticipatamente* [corsivo mio]» (M. Heidegger, *L'inizio del pensiero occidentale*, in M. Heidegger, *Eraclito* (1966-1967), trad. it. Mursia, Milano 1993, p. 56). Infine, in modo esplicito: «Ci interroghiamo intorno all'essere. Se però quest'ultimo (...) viene pensato a partire dall'essenza della *physis* come *alétheia*, allora interrogandoci sull'essere ci interroghiamo anche sull'inizio (*Anfang*) e lo facciamo *anticipatamente* [corsivo mio] (non retrospettivamente)» (ivi, p. 74).
- 48 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 380. È proprio nel suo *Nietzsche* che Heidegger affronta in modo continuo la questione della domanda e della risposta. Non potendo, qui, citare tutti i luoghi in questione, mi limito a segnalare, a riguardo, le pagine più emblematiche: cfr. ivi, pp. 35, 77, 389, 562, 775, 809, 811-812, 818, 842, 853, 866, 937. Al riguardo mi permetto di rinviare anche alle riflessioni contenute nel mio volume: F.G. Menga, *La passione del ritardo. Dentro il confronto di Heidegger con Nietzsche*, FrancoAngeli, Milano 2004, cap. 3.
- 49 È chiaro che una domanda originaria, nella misura in cui pretende di essere

- presupposto primo, non può aprirsi a un'autointerrogazione, la quale, da parte sua, rimandando a una relazione e messa in questione esterne alla domanda stessa, ne decreterebbe una perdita d'originarietà.
- <sup>50</sup> B. Waldenfels, *Fragendes Denken*, in B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, p. 168.
- <sup>51</sup> B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, pp. 184-185.
- <sup>52</sup> M. Ferraris, *Il senso dell'essere come traccia antica determinata*, in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Annuario filosofico europeo, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 193.
- <sup>53</sup> Waldenfels affronta le diverse implicazioni di questa dinamica in diversi luoghi testuali: cfr. B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998, p. 137; B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002, pp. 84-87, 186-188. In termini analoghi cfr. anche F. Ciaramelli, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari 2000, pp. 81-82.
- <sup>54</sup> M. Heidegger, *Rammemorazione*, in M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin* (1936), trad. it. Adelphi, Milano 1988, p. 117 (trad. it. lievemente modificata). Questo primato del proprio, che emerge nei corsi hölderliniani di Heidegger, non sfugge a Waldenfels: cfr. B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a.M. 1997, p. 135.
- <sup>55</sup> B. Waldenfels, *Antwortregister*, cit., p. 186 (corsivo mio).
- <sup>56</sup> Esattamente in questa prospettiva, l'ultimo Merleau-Ponty, nelle sue pagine heideggeriane, annota: «[Heidegger] cerca un'espressione diretta dell'essere di cui egli mostra per altro che non è suscettibile di espressione diretta. Occorrerebbe tentare l'espressione indiretta, cioè far vedere l'Essere attraverso i suoi *Winke* della vita, della scienza ecc.» (M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961* (1996), trad. it. Cortina, Milano 2003, p. 122).
- <sup>57</sup> J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco*, cit., p. 361. Insistendo sul carattere originario del ritardo, Derrida così descrive il supplemento d'origine: «Qui appare la strana struttura del supplemento: una possibilità produce a ritardo ciò cui è detta aggiungersi» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl* (1967), trad. it. Jaca Book, Milano 1968, p. 128).
- <sup>58</sup> Per un riferimento esplicito di Waldenfels al paradigma della mediazione originaria si veda il suo *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., pp. 34, 56. Un riferimento meno esplicito, ma comunque rientrante nella stessa logica di una mediazione



originaria che esclude il salto nell'immediatezza, lo si può evincere dal discorso di Waldenfels circa una «forma aperta di dialettica (...) come mediazione senza centro (*Vermittlung ohne Mitte*)» (B. Waldenfels, *Das Selbst im Schatten des Anderen und Fremden*, in B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, cit., p. 286). Su questo aspetto mi sono intrattenuto, in part., nella mia monografia: F.G. Menga, *La mediazione e i suoi destini*, cit., pp. 27-31.

- <sup>59</sup> Sul carattere al contempo originario e ritardato della risposta si rimanda alle puntuali annotazioni di F. Ciaramelli, *L'inquiétante étrangeté de l'origine*, «Revue philosophique de Louvain», Vol. XCVI, 3, 1998, p. 513 e di R. Cristin, *Le tonalità della risposta. L'Antwortregister di Bernhard Waldenfels*, «Paradigmi», Vol. XVI, 1996, p. 412.
- <sup>60</sup> B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, cit., p. 180.
- <sup>61</sup> B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 188. Waldenfels scrive anche: «Definiamo come un *rispondere* quel movimento del proprio che parte dall'altro, da un altro non anticipato come scopo, ma da un altro che precede con la sua *richiesta* il nostro movimento più proprio» (B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneità*, trad. it. Vivarium, Napoli 2002, p. 146).
- <sup>62</sup> Sul carattere di passività della risposta, Waldenfels insiste in modo particolare a partire dal suo volume *Bruchlinien der Erfahrung*, cit.. Si vedano anche a proposito: B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), trad. it. Cortina, Milano 2008, cap. 2; B. Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2010, pp. 323-325; B. Waldenfels, *Estraneo, Straniero, Straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, trad. it. Rosenberg & Sellier, Torino 2011, pp. 45-53. Per maggiori approfondimenti al riguardo, rimando al mio articolo: F.G. Menga, *La «passione» della risposta. Sulla fenomenologia dell'estraneo di Bernhard Waldenfels*, «aut aut», 316-317, in part. pp. 228-237.
- <sup>63</sup> Che l'ordine della risposta sia da associare alla dinamica della supplementarietà d'origine è Waldenfels stesso a suggerirlo: cfr. B. Waldenfels, *Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie*, in B. Waldenfels, I. Därmann (a cura di), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Fink, München 1998, p. 47.
- <sup>64</sup> B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 59.
- <sup>65</sup> A proposito dell'accesso immancabilmente indiretto all'estraneo, che Waldenfels mutua esplicitamente dalle celebri meditazioni husserliane in cui l'estraneità è definita proprio come «verificabile accessibilità dell'originale inaccessibile» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei discorsi parigini* (1931), trad. it. Bompiani, Milano 1989, p. 134, trad. it. modificata), si legge in *Antwortregister* (cit., p. 634): «Tutte le figure fondamentali ascrivibili a una logica della risposta mostrano un carattere indiretto. Lo iato fra richiesta e risposta e l'irreciprocità fra appellante e appellato scomparirebbero

se io potessi posizionarmi, comparando ed equiparando, su entrambi i lati dell'abisso. Invece, la diastasi fra evento di richiesta ed evento di risposta insegna che io, quale rispondente, rispetto all'altro, arrivo già sempre troppo tardi per potermi porre su uno stesso piano, per fare paragoni e per stipulare con lui un patto. Posso parlare di un evento solo in ritardo (*nachträglich*) in un discorso il quale è già caratterizzato dagli effetti di un discorso che lo ha interpellato. L'estraneo si è già annidato nel proprio prima ancora che un tentativo di appropriazione si possa mettere in moto».

- <sup>66</sup> B. Waldenfels, *Antwort auf das Fremde*, cit., p. 49.
- <sup>67</sup> Proprio a questa altezza del discorso si rende più che mai chiara l'incolmabile differenza fra la strategia di Waldenfels e quella di Heidegger. Mentre Heidegger persegue (quella che Waldenfels chiama) un'assolutizzazione dell'estraneità che – andando a finire inevitabilmente nella connotazione di una sottrazione e indeterminatezza totali – più che elevare l'estraneo, lo rende impercettibile, Waldenfels intraprende il percorso di una radicalizzazione dell'estraneo, cioè di un estraneo che se, da una parte, si sottrae originariamente, dall'altra e altrettanto originariamente, non può farlo in modo assoluto, pena il non poter essere colto affatto in tale sottrazione. Ecco, dunque, configurarsi la risposta, per Waldenfels, come luogo in cui l'estraneo trova unica e autentica espressione: luogo che, nella sua originarietà, soddisfa l'esigenza che l'estraneo, benché sottraentesi, appaia in una mediazione originaria, e nel suo carattere di ritardo, risponde all'esigenza di non ridurre la sottrazione dell'estraneo a mera oggettivazione rappresentativa. A proposito della differenza fra estraneità totale o assoluta ed estraneità radicale si veda B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, cit., p. 37; B. Waldenfels, «Fremd/Fremdheit», in *Enzyklopädie Philosophie*, J. Sandkühler (a cura di), Meiner, Hamburg 1999, p. 409; B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 283.
- <sup>68</sup> Scrive Waldenfels: «L'estraneo diventa ciò che è in nessun altro luogo che nell'evento del rispondere; ciò vuol dire: esso non si lascia mai completamente e chiaramente determinare. Ciò a cui rispondiamo eccede sempre ciò che diamo come risposta» (B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, cit., p. 52). O anche: «Il rispondere (...) è un dire e un fare che comincia altrove, laddove non è mai stato e non potrà mai essere. Ciò che mi pone la richiesta si lascia afferrare solo successivamente e dunque non si lascia mai afferrare totalmente» (B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung*, cit., p. 96). Dunque, laddove c'è estraneo, c'è richiesta di risposta e laddove c'è risposta provocata dall'estraneo, questa risposta non può esaurire ciò che l'ha provocata proprio per il fatto di esser posta in essere solo attraverso tale provocazione.
- <sup>69</sup> B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung*, cit., p. 96.
- <sup>70</sup> Sulla possibilità di caratterizzare la «rappresentazione come risposta» si veda B. Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des*

*Fremden 4*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, pp. 148-151.

- <sup>71</sup> La risposta come originaria creazione di senso, cioè come atto paradossale in cui viene portato a espressione ciò che, a ben guardare, si costituisce soltanto nel ritardo dell'espressione stessa, è un tema che Waldenfels mutua espressamente da Merleau-Ponty. Si veda in modo particolare B. Waldenfels, «Das Paradox des Ausdrucks», in B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, cit., pp. 105-123.
- <sup>72</sup> Cfr. B. Waldenfels, *Estraneo, Straniero, Straordinario*, cit., pp. 83-86.
- <sup>73</sup> Sul rapporto estraneità/ripetizione originaria cfr. B. Waldenfels, *Ortverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009, pp. 171-189.
- <sup>74</sup> Per una trattazione più approfondita della filosofia della risposta di Waldenfels rimando ai miei articoli: F.G. Menga, *La «passione» della risposta*, cit.; F.G. Menga, *Né prima, né ultima parola. Il discorso dell'estraneo di Bernhard Waldenfels*, postfazione all'ed. it. di B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, cit., pp. 157-175. Rinvio anche alla sezione monografica, da me curata, (dal titolo: «The paths of the alien: on the philosophy of Bernhard Waldenfels») nella rivista telematica «Etica & Politica / Ethics & Politics», XIII, 1, 2011 ([http://www2.units.it/etica/2011\\_1/copertina.html](http://www2.units.it/etica/2011_1/copertina.html)).
- <sup>75</sup> Sulla distinta modalità attraverso cui Heidegger e Waldenfels trattano la domanda e la risposta si veda anche l'intervento di V. Rühle, *Befremdetes Antworten und beantwortbare Fremdheit. Anmerkungen zur schöpferischen Ego und Mannigfaltigkeit*, in M. Fischer, H.-D. Gondek, B. Liebsch (a cura di), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, in part. p. 182 e ss.
- <sup>76</sup> Come scrive Waldenfels: «La *parola prima* consisterebbe in un discorso che comincia completamente presso se stesso, senza collegarsi a altro, senza afferrare offerte o rispondere a richieste estranee. L'*ultima parola* consisterebbe in un discorso che finirebbe completamente presso di sé, senza lasciare aperte ulteriori possibilità a un altro discorso, che, da parte sua, vi si ricollegerebbe, lo porterebbe avanti o lo contesterebbe» (B. Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede*, cit., p. 60).
- <sup>77</sup> B. Waldenfels, *Antwortregister*, p. 270.
- <sup>78</sup> Cfr. B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, cit., p. 92.
- <sup>79</sup> Per questo, in una sezione centrale di *Antwortregister*, che porta proprio il titolo *Kein erstes und letztes Wort (Né prima, né ultima parola)*, Waldenfels osserva: «Le cosiddette parole originarie, che portano a linguaggio i fenomeni originari, sarebbero da parte loro già risposte. Così come si può parlare, già con Merleau-Ponty e più tardi con Lévinas, di un passato originario che non è stato mai presente, allo stesso modo si può anche parlare di una

- risposta (*Antwort*) che non è mai stata parola originaria (*Urwort*). Volendo mantenere il vecchio enunciato che pone al principio il *logos*, lo si dovrebbe riformulare: al principio era la risposta» (B. Waldenfels, *Antwortregister*, cit., p. 270).
- <sup>80</sup> B. Waldenfels, *Fragendes Denken*, cit., p. 171.
- <sup>81</sup> Cfr. B. Waldenfels, *Antwortregister*, cit., pp. 269-270. A questo punto, se si parte dall'inevitabile carattere indiretto e responsivo di ogni discorso, si rende chiaro il motivo per cui per Waldenfels anche la domanda deve immancabilmente acquisire il carattere della risposta (cfr. *ivi*, p. 193). Anche la domanda, infatti, permane nella dinamica della risposta a un appello che non domina e che, dunque, la fa restare aperta a eventuali altre risposte. Insomma, sia la domanda che la risposta *rispondono* e rispondono proprio perché, non dominando la scena in cui sono poste, arrivano sempre troppo tardi rispetto a ciò a cui rispondono. Arrivano tanto tardi che ciò a cui rispondono, in fin dei conti, si rende presente solo nella risposta. E qui si riaffaccia, di nuovo, la peculiare logica del supplemento d'origine.
- <sup>82</sup> B. Waldenfels, «Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie», in B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, cit., p. 52.
- <sup>83</sup> Sul carattere inevitabile della risposta si veda B. Waldenfels, *Antwortregister*, cit., III parte, cap. 3; B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, cit., p. 52; B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung*, cit., p. 97.
- <sup>84</sup> Cfr. B. Waldenfels, *Ortverschiebungen, Zeitverschiebungen*, cit., pp. 143-148.
- <sup>85</sup> S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere*, Vol. VIII, Boringhieri, Torino 1966-1980, p. 663. Per un approfondimento del confronto che Waldenfels, a partire dalla sua dottrina dell'estraneo, intrattiene con la psicoanalisi freudiana cfr. B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., cap. 7 («Psychoanalytische Aufspaltung der Erfahrung»), pp. 287-359. Per una lettura che ben evidenzia il nesso fra il tema fenomenologico dell'estraneo (di Waldenfels) e quello psicoanalitico (con particolare riferimento a Freud) rimando all'esplicativo saggio di F. Ciaramelli, *L'ospitalità dell'origine. Il fascino e la minaccia dell'«estraneo» tra fenomenologia e psicoanalisi*, in G. Borrelli, F.C. Papparo (a cura di), *Nella dispersione del vero. I filosofi: la ragione, la follia*, Filema, Napoli 1999, pp. 233-267.
- <sup>86</sup> Cfr. B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, cit., p. 74 e s.
- <sup>87</sup> «Il pungolo dell'estraneo» corrisponde al titolo di un volume di Waldenfels (cfr. B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990).