

## ***Il tempo dell'ordine e il gioco dello sdoppiamento: i confini della normalizzazione in Bernhard Waldenfels***

Francesca Dell'Orto  
Università di Torino  
Dipartimento di Filosofia  
francesca.dellorto@gmail.com

### **ABSTRACT**

The question of order is problematical from two main points of view: the former concerning its origin and the latter dealing with the relation between order and its dialectic opposite, the disorder. Bernhard Waldenfels offers us valuable theoretical means to recast the conceptual galaxy of order and its epistemology: relating to the phenomenological lesson about the paradox of foundation and going into the investigation of “threshold” phenomena, he suggests to overcome all the metaphysical dualisms in a *responsive* perspective. This means not only that it does not exist a cosmos set against the chaos (like the Greek cosmology conveys), but neither just relative orders, contractually established and inseparable from as many relative disorders (like Modern philosophy conceived). These conceptions forget the diachronic phase shift of ordering, reducing it to its description; in this way order becomes a totality, and from totality to totalitarianism or universalism is an even too short step. Rather, the responsive perspective means that ordering is a spurious foundation (*Stiftung*) and disorder is not another, outside, world. Both what exists having a certain consistence and what at the same time threatens that consistence belong inviolably to the same order, which is inviolable exactly because it is an unique order.

### **KEYWORDS**

Time, order, instituting, normalization.

Eine Kluft ist zwischen Nehmen und Geben;  
und die kleinste Kluft ist am letzten  
zu überbrücken  
*F. Nietzsche*

Je ne décris pas l'être. Je décris le passage  
*M. de Montaigne*

Le attuali antropologie filosofiche e filosofie sociali, pur nei loro svariati orientamenti, che vanno dal post-strutturalismo alle recenti teorie della complessità, hanno senz'altro trovato nella questione dell'*ordine* — questione peraltro affatto nuova, ma ereditata da tutta la tradizione del pensiero filosofico politico, almeno dalla modernità in poi — un tema privilegiato di indagine e di dibattito. Riassumendo all'estremo, gli aspetti più difficili e scivolosi di tale questione si concentrano inevitabilmente attorno alle domande sulla *formazione* dell'ordine e sulla natura del *rapporto* che quest'ultimo intrattiene con il suo contraltare dialettico, il *disordine*. La sequenza di queste due domande non è affatto casuale e, anzi, dalla risposta alla prima seguirà coerentemente una riconfigurazione in termini non dualistici della seconda, e una presa di posizione rispetto essa. A titolo di anticipazione suggerisco fin d'ora che un'adeguata riflessione sulla temporalità sia indispensabile, ma anche nella maggior parte dei casi sottovalutata, per affrontare il problema evitando le contraddizioni ereditate da quello che io considero uno strisciante, e talvolta inconsapevole, hegelismo di fondo (riaffiorante nel momento stesso in cui l'idea di ordine implica naturalisticamente quella di totalità), e dai presupposti più o meno espliciti di una filosofia della storia non sufficientemente legittimata e passata al setaccio della critica.

Uno dei maggiori pregi dell'opera di Waldenfels consiste, a mio avviso, proprio nell'aver saputo far propria — attraverso l'insegnamento di Merleau-Ponty e Levinas — la lezione husserliana sull'impostazione *genetica* della fenomenologia, anche quando essa sia messa alla prova su temi marcatamente antropologici e politici.

Per affrontare l'analisi della “formazione” dell'ordine Waldenfels fa riferimento alla nozione di *Stiftung*, mutuata dall'*Origine della geometria* di Husserl<sup>1</sup> e talvolta tradotta in italiano con “istituzione” (calco del francese di Merleau-Ponty “institution”), per marcare la distanza dal concetto classico di *Fundierung* e contemporaneamente complicarlo e arricchirlo di elementi dinamici e diacronici essenziali: essi sono infatti necessari per riuscire a tematizzare il senso delle costruzioni umane e della cultura secondo l'intreccio di tempo soggettivo e storia e, di conseguenza, per comprendere il senso dell'ordine alla luce di un processo di *normalizzazione* piuttosto che sotto la lente statica della “normalità”. La sola scelta terminologica fa volutamente

---

<sup>1</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (Hua VI), Il Saggiatore, Milano 2008, p. 383. Per la precisione Husserl parla di *Ur-stiftung*.

riecheggiare, nel lettore che abbia familiarità con la dimensione lessicale e semantica della fenomenologia, l'idea di *sedimentazione* e di *rianimazione*, ovvero di un continuo rimando tra a priori formale e a priori materiale, tra presente e passato, che rende la descrizione della cosa, l'atteggiamento constativo, in ultima istanza insufficiente. Tenterò di far emergere come ogni riduzione del diacronico al sincronico si traduca in una riduzione dell'ordine ad una forma di totalizzazione (e quindi di totalitarismo) e di fondazionalismo (e quindi di fondamentalismo).

Non solo, ciò che riecheggia anche nella parola *Stiftung*, a marcarne tutta la distanza dalla concettualità legata alla fondazione, è il senso, già moderno, della *contingenza*.

[...] *Ordnung, die es gibt und die auch anders sein könnte. Ordnungen haben eine kontingente Herkunft, die wir mit Husserl und Heidegger als Stiftung bezeichnen.*<sup>2</sup>

Waldenfels fa notare come il momento inaugurale di qualsiasi ordine (e nel caso specifico che riguarda l'Europa esso è rintracciabile nell'esperienza della *polis* greca) abbia sempre un'ascrivibilità storica, una databilità empirica. Tuttavia, proprio in virtù della sua contingenza, ogni origine innesca quel particolare gioco temporale di "posterità a priori", riassunto da Derrida sotto la categoria di *traccia*, che la estromette dall'ordine da essa stessa dischiuso.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> B. WALDENFELS, *Grenzen der Normalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008, p. 262 (corsivi nel testo).

<sup>3</sup> Questa connessione tra contingenza e temporalità è dal mio punto di vista da ricondurre, nel suo livello più profondo, alla struttura originaria dell'*epoché*. Il fatto che il tempo si epocalizzi deriva dal fatto che il tempo ha un'origine accidentale, ovvero non a sua volta temporale. La temporalizzazione lascia così inevitabilmente un resto, una sospensione o un'*epoché* appunto, che nel rendere possibile ogni costituzione al contempo impedisce di chiuderne il cerchio. Questo rende ogni formazione di senso geneticamente ambigua e opaca e fa sì che quel senso, una volta costituito, sia passibile non soltanto di trasformazione, ma di ribaltamento nel suo (almeno apparente) contrario. Tale movimento, tuttavia, non è da confondersi con un movimento dialettico. A differenza della dialettica, infatti, qui la sintesi è passiva ed è a priori; inoltre l'alterità (dialetticamente, l'antitesi) non è una negazione proveniente dall'esterno, un ostacolo estrinseco, ma "comincia a casa propria" (vedi per esempio ID., *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*, Wallstein, Göttingen 2001, p. 8; tr. it. a cura di F. Menga, *Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, Città Aperta, Troina (En) 2005, p. 16). A priori non ci sono opposizioni né dualismi, che sono invece tipici della metafisica e di quello che Husserl definisce "atteggiamento naturale".

La contingenza rimane fuori dall'ordine senza per questo corrispondere al disordine. Essa indica piuttosto quel *posto vuoto*<sup>4</sup> che non può essere a sua volta riempito dall'ordine.

Das Ausser-ordentliche, das hier zutage tritt, gehört nicht einer himmlischen oder höllischen Hinterwelt an, es handelt sich um ein Fremdes dieser Welt, das wie alles Fremde auftritt, indem es deren Ordnungen stört und unterbricht. Singulär ist das, was sich im "Vergleichen des Unvergleichlichen" als Unvergleichliches erweist, und dies nicht etwa deshalb, weil das Leiden der Opfer ganz anders, ganz verschieden ist, sondern weil es "anders als Sein" ist, dem Raum der normalen Sauberkeit und Berechenbarkeit entrückt. Es findet niemals *seinen Ort* in der Welt, und es findet niemals *seinen Platz* in der Geschichte, die — anders als Hegel es in seiner *Phänomenologie des Geistes* (*Werke* 3, 492) verkündet — keineswegs alle Wunden heilt, ohne Narben zu hinterlassen.<sup>5</sup>

Altrimenti detto, ogni *Stiftung* è tale, ovvero in qualche modo fondatrice, nella misura in cui non è riducibile all'ordine che fonda, ma ne rimane esclusa e rimossa. Allo stesso tempo, e per la stessa ragione, occorre però sottolineare che la *Stiftung* è solo "in qualche modo" fondatrice poiché, sottraendosi all'ordine di senso che essa ha *pro-teticamente* aperto, preclude a quest'ultimo una garanzia di auto-legittimazione attraverso la metafisica ricognizione di determinate o determinabili condizioni di possibilità. La *Stiftung* sarebbe dunque una saturazione delle "aree sommerse della regolazione genetica" —

---

Fenomenologicamente, non esistono opposizioni o differenze specifiche, di ordine logico, che implicano un *medium* terzo per entrare in relazione (cfr. ID., *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997, p. 21), ma solo differenze genetiche, ovvero in ultima analisi *differimenti*. Già Platone, nel *Sofista*, affronta questo problema confutando le posizioni di parmenidei e sofisti sul rapporto tra "essere" e "non essere": "Ogni volta che diciamo "non essere", a quanto pare, non diciamo qualcosa di contrario [ἐναντίον] all'essere, ma solo di diverso [ἕτερον]" (PLATONE, *Sofista*, 257b 3-4 e 258b 1-4). L'argomentazione platonica appare tanto più interessante se messa in relazione quanto viene detto nel *Fedro*: qui la questione, determinante per tutto il successivo sviluppo della filosofia, è quella del rapporto tra il "morto" e il "vivo" ed è argomentata, significativamente, a partire dalla memoria, che è un *pharmakon*. Il tempo è dunque questo *pharmakon* che dà unità al divenire e sostituisce la presenza con la rappresentazione, la quale, a sua volta, è sempre sostituzione, immagine, metafora. L'ordine abita in questa dimensione.

<sup>4</sup> Cfr. ID., *Grenzen der Normalisierung*, cit., p. 263.

<sup>5</sup> ID., *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006, p. 188.

espressione che prendo a prestito da Paul Ricoeur<sup>6</sup> — che ci colloca già sempre nell'ordine, ovvero nel tempo del dopo, ovvero semplicemente nel tempo. La saturazione di quelle aree sommerse è anzi il tempo stesso, e come tale principio di ordine, cioè di forma e di senso. Se il fenomeno dell'ordine ha un'essenza genuinamente temporale è perché esso svela la performatività come legge di istituzione della realtà. Waldenfels insiste ripetutamente su questo punto mostrando l'inconsistenza delle alternative tra inclusione ed esclusione, proprietà ed estraneità, normalismo ed estremismo, universalismo e particolarismo.

Ho evocato poco fa l'idea di *protesi*, facendo implicitamente riferimento a un concetto cardine della riflessione di Bernard Stiegler;<sup>7</sup> Waldenfels preferisce parlare di *responsività*, ma credo che fra le due nozioni esista una contiguità semantica, e che il loro accostamento permetta di gettare reciprocamente luce sullo spessore temporale che in esse è implicato. La protesi, prometeicamente, è l'esteriorizzazione, il fatto che non c'è uomo prima della sua relazione transduttiva con l'inorganico (che da quel momento in poi diventerà “tecnica”). Protesi, alla lettera, significa “posto dinanzi”, tanto nel senso spazializzante del “di fronte” quanto in quello temporalizzante dell’“in-anticipo”, del “progetto”. La responsività, levinassianamente, è il decentramento della costituzione del soggetto, è il fatto di cominciare altrove, l'esposizione permanente all'eversività di una domanda imprevedibile e impresentabile. In entrambi i casi c'è una mancanza che diventa eccesso, un meno che cambia di segno e diventa più. Tale “più” in un caso indica la proiezione sempre anticipante e mai riempita (*erfüllte*) e, nell'altro, l'anteriorità assoluta del passato mai stato presente, ma l'uno non può darsi senza l'altro: il passato, in quanto traccia estatica, non può che far segno verso il futuro, ma il futuro, in quanto vuoto di contenuto, non può che rimandare alla non originarietà del tempo.<sup>8</sup> Questa vita complessa, in cui passato e futuro si intrecciano in uno strettissimo doppio legame, corrisponde alla genesi dell'ordine, genesi che perciò informa e dà ragione solo nella misura

---

<sup>6</sup> P. RICOEUR, *Tempo e racconto I*, Jaca Book, Milano 1986, p. 100.

<sup>7</sup> Vedi per esempio *La technique et le temps I: La faute d'Épiméthée*, Galilée, Paris 1994, pp. 200-201: “La pro-thèse est ce qui est posé devant, c'est-à-dire ce qui est dehors, au-dehors de ce devant quoi cela est posé. Mais si ce qui est dehors constitue l'être même de ce au-dehors de quoi cela se trouve, alors cet être est *hors de lui*. L'être de l'homme est (d'être) hors de lui. Pour suppléer à la faute d'Épiméthée, Prométhée fait à l'homme le cadeau, ou le don, de le mettre hors de lui”.

<sup>8</sup> Vedi ancora *ivi*, p. 241: “Pro-thétique signifie “posé-là-devant”. La pro-théticité est l'être-déjà-là du monde, et donc aussi l'être déjà-là du passé”.

in cui destabilizza e toglie ragione. Non esiste dunque il caos, come opposto dell'ordine, ma non esiste neppure l'ordine in quanto tale: esiste un ordine, che potrebbe anche essere diverso, e che si ramifica in vari ordini particolari. La vera minaccia all'ordine non è il disordine, ma un ordine altro, la cui possibilità è già da sempre inclusa in quell'origine mancante e superata, lasciata in sospenso (*epocheizzata*) dal mero accidente. Gli ordini sono un fatto di soglie epocali, di distanziamenti ritenzionali e protenzionali, di una temporalità spuria che non raggiunge mai la sincronizzazione. Ogni ordine è una composizione sintetica della distanza temporale; la sua contemporaneità a se stesso non si dà, a ben vedere, che al prezzo di delimitarsi continuamente attraverso i suoi scarti, prima fra tutti la propria genesi inautentica, immediatamente disconosciuti come tali. Nelle parole di Waldenfels ciò significa che non esiste affatto un'unica e generale *estraneità*, ma tante estraneità quante sono gli ordini. Ciascuna di queste estraneità particolari possiede lo spazio di una soglia, che si lascia inserire all'interno del rispettivo ordine solo scontando la pena di una *normalizzazione* (la quale può di volta in volta essere una economicizzazione, una medicalizzazione, una giuridificazione etc.) della vita. Qualunque ordine è circondato e minacciato dai suoi propri rifiuti, costantemente disconosciuti e interpretati come opposizioni estrinseche. Il problema è che, al contempo, l'ordine vive su di essi e su tale *méconnaissance*,<sup>9</sup> e non può farne a meno in virtù di quella che abbiamo chiamato *epoché* e del fatto che ogni morfogenesi implica una metastabilizzazione, ovvero il posizionamento del centro di equilibrio in un punto endogeno al sistema interessato. Un ordine puramente inclusivo, così come un ordine che vive sull'opposizione manichea rispetto ad altri ordini degradati a disordine, è sempre un'illusione – che si porta dietro il bisogno di sincronizzare il mondo – senza la quale l'ordine stesso non sussisterebbe, poiché non c'è ordine se non della totalità e nel presente.

---

<sup>9</sup> Facendo allusione all'idea di *méconnaissance* penso soprattutto al significato e al ruolo che essa assume nell'opera di René Girard e più in generale nella teoria mimetica. In breve, il meccanismo violento all'origine delle istituzioni umane, può auto-regolarsi proprio grazie alla *méconnaissance*, cioè al disconoscimento dell'omicidio sacrificale collettivo come tale. Essa è un elemento indispensabile per la felice risoluzione dei conflitti mimetici e, di conseguenza, per l'intera dimensione epistemologica e culturale dell'uomo. La *méconnaissance* è dunque una traduzione antropologica di ciò che, in termini fenomenologici, ho definito come *epoché*: il mondo, in quanto orizzonte della prassi e della conoscenza, è condizionato (nel senso di “reso possibile”) dall'epocheizzazione (o dalla *méconnaissance*); dovendo cominciare epocheizziamo (o *disconosciamo*).

La contingenza radicale apre una frattura tra *ordo ordinans* e *ordo ordinatus*. L'ordine, in quanto risposta del proprio alla richiesta dell'estraneo non instaura mai una relazione simmetrica o reciproca, poiché lo sfasamento temporale porta alla luce il paradosso di quella che dovrebbe essere un'auto-inclusione: l'emergenza dell'ordine, essendo radicalmente contingente, precede ogni comparazione e non è essa stessa "ordinata". Tanto la fondazione o l'istituzione dell'ordine, quanto il suo mantenimento, non hanno infatti essi stessi luogo sul terreno dell'ordine medesimo, fatta eccezione soltanto per quella forma di ricorsività (*re-entry*) mediante cui l'ordine torna su se stesso rendendo possibile la datazione nel calendario e la localizzazione geografica sia di eventi di portata individuale, sia di eventi d'istituzione collettiva, come la fondazione di uno Stato. Ciò che lo Strutturalismo non ha compreso è che l'ordine viene di volta in volta non soltanto ripetuto, ma attualizzato, perché la ripetizione è in se stessa alterazione; la dimensione diacronica, cioè, non può mai essere riassorbita in quella sincronica senza produrre un appiattimento statico e totalizzante dell'ordine dato. Svincolare la validità delle circostanze contingenti dalla sua genesi comporta sempre un più o meno sofisticato fondamentalismo (reso immediatamente irricognoscibile dissimulando la vera provenienza dell'ordine con miti fittizi). E da ciò – come insegna Waldenfels – risulta un doppio gioco: si difende nel proprio l'universale e nell'universale il proprio. Il fondamentalismo, che si esprime nella forma del totalitarismo o dell'universalismo, consiste, da questo punto di vista, nella confusione o nella sovrapposizione di fenomeno e metodo, verità e apoditticità.<sup>10</sup> La *Stiftung* indica al contrario che non c'è deposito senza processo. Se è possibile parlare di ordine come di una categoria ontologica è perché esso in effetti è anche un precipitato che si cristallizza e si manifesta in oggetti culturali e sociali, i quali a loro volta retroagiscono sull'ordine condizionandone il divenire.<sup>11</sup> Ma non si può dimenticare che questi sono sempre dispositivi ritenzionali,<sup>12</sup> ovvero di ordinamento del tempo

---

<sup>10</sup> "Was gleichgemacht und gleich behandelt wird, ist nicht gleich, ausser man nimmt abermals für wahres Sein, was Methode ist" (B. WALDENFELS, *Grenzen der Normalisierung*, cit., p. 36).

<sup>11</sup> Tale cristallizzazione esercita in verità un grande fascino, poiché tende a coprire le fratture e gli interstizi abissali della realtà. Non si spiegherebbe altrimenti il la forza di seduzione che spesso accompagna gli ordinamenti totalitari.

<sup>12</sup> Seguendo Bernard Stiegler, ammettiamo che gli oggetti, *latu sensu* tecnici o tecnicamente connotati, debbano essere interpretati come altrettante "ritenzioni terziarie". Il riferimento è chiaramente Husserl e la sua distinzione tra ritenzioni e ricordi secondari. Stiegler sostiene che tale distinzione – descritta da Husserl come una vera e

e che, come dice Husserl a proposito degli *Zeitobjekte*, “contengono anche in sé l'estensione temporale”.<sup>13</sup> Se gli oggetti sono ritenzioni, dunque, non sono statici, ma genetici, e l'ordine che essi producono non può mai essere osservato in sezione senza perdere di vista la performatività generalizzata, ma anche l'ultimativa ingiustificabilità, che regola l'istituirsi del reale.

In der unvermeidlichen Selektivität und Exklusivität, die dem “so und nicht anders” jeglicher Ordnung anhaftet, liegt ein Moment des Gewaltsamen.<sup>14</sup>

Roberto Esposito riconosce tale momento nel *delinquere* originario (nel senso tecnico della mancanza e del difetto, ma anche in quello concreto del delitto, del sacrificio fondatore) su cui poggia la comunità:<sup>15</sup> il *munus* attraverso cui ogni individuo è iscritto nell'ordine della comunità è più simile all'esproprio e al debito che alla proprietà. Ne consegue che “se la comunità comporta delitto, l'unica possibilità di sopravvivenza individuale sta nel delitto della comunità”,<sup>16</sup> ed è così che ogni ordine si configura come costruito sul *double bind* rispetto alla possibilità del proprio venir meno. La violenza e l'esclusione a cui anche Waldenfels fa riferimento non sono dunque forze contrarie all'ordine, ma piuttosto, *farmacologicamente*, la cifra di quel *défaut qu'il faut*,<sup>17</sup> quello stesso ordine guardato dalla prospettiva del meno, dello

---

propria opposizione (corrispondente a quella tra temporalità autentica e inautentica) – sia impossibile, poiché già da sempre mediata dall'intervento di una memoria “artificiale”, depositata all'esterno del vivente. Questa sfera delle ritenzioni terziarie è una forma di selezione e riduzione della realtà, che funziona esattamente come l'ordine (e ne è in realtà costitutiva): essa formula criteri, originariamente contingenti, inautentici e opachi, che vanno via via complessificandosi nella loro sedimentazione e interazione e che, in questo modo, fissano ortoteticamente i confini e le discriminazioni interne al mondo. È così che si configura il passaggio dalla normalizzazione alla normalità, e dalla normalità alla normatività.

<sup>13</sup> E. HUSSERL, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (Hua X), Franco Angeli, Milano 1998, p. 59 (traduzione leggermente modificata).

<sup>14</sup> B. WALDENFELS, *Schattenrisse der Moral*, cit., p. 191.

<sup>15</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, p. XVI.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. XXIII.

<sup>17</sup> L'espressione è ricorrente nell'opera di Bernard Stiegler e indica appunto l'ambiguità del *pharmakon*, che segnala al contempo di una mancanza e un eccesso: mancanza di origine ed eccesso di tempo. Ciò che segnala la mancanza è anche ciò che è necessario per colmarla, ma tale movimento non è mai un'*Aufhebung* che assicuri l'oltrepassamento del negativo; è

scarto e della *dépense* piuttosto che da quello della costruzione e della struttura formata.

So wie es laut Merleau-Ponty Rationalität oder Sinn und laut Foucault Ordnung "gibt", ohne dass es *die Vernunft, den Sinn oder die Ordnung gibt, gibt es Gewaltsames*, das die Kehrseite jeder Ordnung bildet.<sup>18</sup>

Fenomenologicamente l'eteropsia non è affatto un semplice sostituto per un'autopsia carente, bensì questa è sempre contrassegnata da quella. Ogni ordine porta infatti con sé le prospettive attraverso cui accedere ad esso. Quel rovescio, quel risvolto della medaglia a cui allude Waldenfels, e che ha a che fare con la violenza, può per esempio essere letto come l'acquisita consapevolezza della "ragione della vittima", a cui soltanto il Cristianesimo, non senza far scaturire nuovi problemi, ci avrebbe permesso di accedere.

Il fatto che abbiamo sempre bisogno di testimoni e di testimonianze, così come di dispositivi mnemonici artificiali, e di riti, e di istituzioni, non deriva nietzscheanamente da una debolezza ontologica del soggetto,<sup>19</sup> e non è, almeno primariamente, la manifestazione di un'oscura volontà di controllo o di oppressione da parte del più forte, ma si iscrive nella farmacologia o, come direbbe Waldenfels, in quella *Zweierverbindung*,<sup>20</sup> dell'antropogenesi, che delimitando crea ordine e che nell'ordinare, ovvero nel dare senso, crea strutture da cui conseguono confini e discriminazioni.

---

invece uno *sdoppiamento* (anche Stiegler parla di *rédoublement*, vedi *op. cit.* pp. 238-242) simile a quello illustrato da Foucault in *Le parole e le cose*, dove al superamento dell'alienazione si sostituisce una costante ri-estraniazione (cfr. B. WALDENFELS, *Verfremdung der Moderne*, cit., p. 20; tr. it. p. 27): quanto più si procede nella delimitazione dell'identità raddoppiando lo stesso nel gioco delle sostituzioni e delle rappresentazioni, tanto più l'estraneità, messa fra parentesi, viene a costituire quel supplemento senza il quale l'ordine identitario non sarebbe visibile come tale e anzi, a rigore, nulla sarebbe visibile. Vediamo sempre con gli occhi dell'altro così come parliamo la lingua dell'altro, e questo non per insufficienza dell'io, ma perché l'io stesso è il prodotto di tale costituzione eteronoma.

<sup>18</sup> ID., *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006, p. 191 (corsivi nel testo).

<sup>19</sup> Questo punto è stato senz'altro ben compreso da Maurizio Ferraris con la sua teoria della *documentalità*, la quale considera il lasciar tracce non solo inevitabile, ma *necessario*, pena il non esser "niente nessuno in nessun luogo mai".

<sup>20</sup> B. WALDENFELS, *Topographie des Fremden*, cit., p. 115.

Orders do not merely have boundaries, ordering processes create boundaries.<sup>21</sup>

I processi di ordinamento costruiscono strutture identitarie nella forma dell'*ipse* e non dell'*idem*: l'identità, cioè, si dice nella diatesi media e non in quella riflessiva, dove l'alterità le può essere commisurata a partire da un termine terzo. Nella concezione moderna dell'ordine la sovrapposizione tra le due forme ha giocato un ruolo determinante. La fenomenologia, e più di recente, benché animate da tutt'altro spirito, le teorie della complessità applicate alle scienze umane, tentano di elaborare (con esiti non sempre soddisfacenti) un'epistemologia adatta a comprendere l'emergenza dell'ordine come fenomeno *grenzgängerisch* e *doppelgängerisch*.

La differenza sessuale, la differenza tra bambino e adulto, le differenze di classe, di professione e cultura (tutti esempi portati dallo stesso Waldenfels) non sono intelleggibili finché si rimane all'interno del paradigma dialettico *idem/alter*, mentre acquistano senso nella prospettiva dell'*ipse*, cioè di una differenza operativa o, ancora meglio, di una “differenza responsiva”, in ogni caso sempre unilaterale. Sinteticamente, Waldenfels si esprime in questi termini:

Gibt es eine “responsive Differenz” zwischen dem, *was* wir antworten, und dem, *worauf* wir antworten.<sup>22</sup>

Le differenze non dialettiche sono differenze autopoietiche. Waldenfels le riassume sotto il nome di *estraneità* (*Fremdheit*). Uomo e donna non sono diversi rispetto ad un terzo genere neutro in rapporto al quale misurare le differenze; allo stesso modo la differenza tra bambino e adulto non è compresa a partire da un terzo essere senza età, e la differenza tra europei e asiatici, per fare un esempio, non emerge dal confronto con un criterio transculturale. L'inganno dell'universalismo – sia detto per inciso – è di rendere l'ipseità e la terzietà interscambiabili. Le differenze autopoietiche istituiscono esse stesse il criterio, il discrimine, tratteggiando così confini sempre provvisori di normalizzazione: dentro/fuori, sano/malato, innocente/criminale e, in generale, normalità/anomalia. Waldenfels parlerebbe

---

<sup>21</sup> ID., “The Boundaries of Orders”, in *Philosophica* 73 (2004) p. 71. Anche in *Ordnung im Zwielficht* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987) si legge: “Ordnungen, die durch Selektion und Exklusion entstehen, produzieren ihre Grenzen mit” (p. 87).

<sup>22</sup> ID., *Grenzen der Normalisierung*, cit., p. 66.

a questo proposito di un'*Ordnung ohne Ordner* (κόσμος senza κοσμήτωρ)<sup>23</sup>. Da ciò derivano due conseguenze fondamentali, a seconda che si osservi il fenomeno sotto il rispetto del margine stesso o sotto quello dell'emarginato.

Nel primo caso si riscontra quanto ho già in precedenza sottolineato: si osserva infatti come l'atto di tracciare il confine sia in se stesso invisibile, collocato in un punto-zero precedente allo spazio creato dal confine medesimo, illegittimato da quest'ultimo. La genesi del confine è tale che comporta immancabilmente la sua *autoritrazione* affinché il confine possa assolvere il suo compito "cosmopoietico". La costruzione fuorviante della frase non deve far pensare che vi sia in gioco un qualche finalismo o una qualche necessità. L'ordine è un fenomeno per così dire "eterogenetico", ma senza eterogenesi l'uomo non sarebbe affatto, poiché essa è costitutiva e creatrice. Dunque per l'uomo, il quale pone la questione dell'ordine, l'ordine stesso è in effetti il luogo da cui egli parla, la "norma", che non a caso svela la propria intima arbitrarietà e infondatezza nel momento in cui viene infranta.<sup>24</sup> La crisi, così, è una sorta di rimozione dell'autorimozione che disvela la non adeguatezza, la non commisurabilità, di genesi e risultato.

Fragen wir uns, wie Krise und Entwicklung zusammengehen und welche Rolle die Krise innerhalb einer Entwicklungslogik spielt, so zeigt sich, dass der Gehalt des Entwicklungsbegriffs ausserordentlich fliessend ist.<sup>25</sup>

Nel secondo caso l'autopoiesi della differenza diventa unilateralità e fa sì che il riferimento all'estraneo consista immediatamente nella sua *ritrazione* rispetto al proprio. Il "qui e ora" irriducibile, che si definisce autoricorsivamente secondo la modalità appena suggerita, si distingue dal resto dello spazio e del tempo sia come parte della distinzione sia, insieme, come punto in cui la distinzione stessa opera: ciò significa che il soggetto della distinzione è sempre da una parte, dalla sua parte, e lo straniero dall'altra. Questa asimmetria, che si raddoppia e si ripropone ad ogni livello successivo

---

<sup>23</sup> ID., *Ordnung im Zwielficht*, cit., p. 114.

<sup>24</sup> Proseguendo il confronto con Bernard Stiegler faccio notare, a titolo di spunto, che l'"eterogenesi dell'ordine" può secondo me trovare un equivalente più concreto nella sua *epifilogenesi* (*op. cit.*, pp. 175-177), la quale trova nella tecnica il proprio sostrato empirico ed epocale. E non a caso la tecnica, a partire dalla scrittura, è ciò che *ortonomizza* l'esperienza, permettendo così di fissarne la norma.

<sup>25</sup> B. WALDENFELS, *Grenzen der Normalisierung*, cit., p. 73.

di *Stiftung*, dal più elementare al più complesso, non conduce infine – ricorda Waldenfels – ad alcuna simmetria. La percezione dell'ordine, dunque, non corrisponde in realtà ad alcun equilibrio e ad alcuna reciprocità.<sup>26</sup> Il *syn-* della simmetria implicherebbe infatti la possibilità che il proprio e l'estraneo occupino lo stesso punto di vista o rivestano ruoli interscambiabili.

Ora, la scoperta più sorprendente, e che storicamente ha coinciso con la cosiddetta post-modernità, si ha però considerando, come l'opera di Waldenfels si propone di fare, i due casi nella loro compenetrazione: l'estraneo si manifesta nel proprio, in tutti quegli auto-sdoppiamenti che il proprio comporta e in cui si ritrae. Il corpo e i sensi sono emblematici di questa ambiguità, che si esprime nella complicità di essere e avere, fungere e tematizzare, dove il primo termine si ritrae appunto in favore del secondo, così come l'occhio vedente, nel vedere, non vede se stesso.<sup>27</sup>

Il post-moderno ha compreso – direi anche tragicamente – che l'ordine che si auto-confina è un ordine che si auto-eccede, e questo nella misura in cui deve sdoppiarsi in operativo e descrittivo, *ordo ordinans* e *ordo ordinatus*, il primo dei quali è sempre illegittimo:<sup>28</sup> la constatazione incontrovertibile del fatto che “c'è ordine” o “ci sono ordini” implica determinate possibilità, vincoli e divieti, ma la creazione dell'ordine stesso è a sua volta strettamente parlando impossibile, poiché eccedente. Questo non significa tuttavia che non accada. Nel paradigma responsivo

---

<sup>26</sup> Non nascondo una nota di polemica nei confronti del biologismo e dell'economicismo diffusi nell'antropologia filosofica e nella filosofia sociale. Biologia ed economia, pur meritevoli di pensare in termini dinamici e “complessi”, restano a mio avviso imprigionati nell'idea naturalistica e metafisica di *totalità* e, malgrado i correttivi, in quelle correlate di equilibrio (omeostasi) e reciprocità (scambio). Mi pare infatti che in esse permanga l'opposizione di parte e tutto, la quale a sua volta presuppone un ordine complessivo al cui interno si distinguono differenze binarie.

<sup>27</sup> Su questo punto rimando a ID., *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, pp. 16-52.

<sup>28</sup> Come ho accennato poco sopra, una delle interpretazioni più convincenti per pensare la progressiva erosione dei dispositivi moderni di fondazione dell'ordine è legata al ruolo storico del Cristianesimo: secondo René Girard e, dopo di lui, Gianni Vattimo, il Cristianesimo avrebbe infatti permesso di sviluppare quella sensibilità alla vittima che scardina le strutture sacrificali dell'ordinamento sociale, riconosciute come inevitabilmente violente. La *caritas* è la risposta all'arbitrarietà del discrimine. Un passo ulteriore in questa direzione porta però a constatare – cosa che Vattimo non fa, ma Girard più lucidamente sì – che senza ordini l'uomo non sarebbe, e che il loro svuotamento finisce per avere effetti tanto violenti e distruttivi quanto la loro totalizzazione.

Fragen oder Antworten sind als solche weder wahr noch falsch, so wie eine Gabe als Gabe weder berechtigt ist noch unberechtigt.<sup>29</sup>

La risposta come tale non è né vera né falsa perché non si sottomette essa stessa al criterio che origina. Rispondere significa così che nel cuore dell'esperienza irrompe un momento di incondizionalità fattuale. A rigore, quindi, accade solo l'impossibile. Similmente a quanto Bergson aveva acutamente intuito a proposito della guerra, ogni creazione è sempre allo stesso tempo “probabile e impossibile”. Parafrasando il Valéry di *Regards sur le monde actuel*, si potrebbe dire che come “l'histoire alimente l'histoire”<sup>30</sup> così “l'ordine alimenta l'ordine”, e che la realtà dell'ordine sta nel prender parte all'ordine stesso: questo *feedback*, che funziona nella forma di una retroattività *sui generis*, non funziona però nella forma della ragion sufficiente. Detto altrimenti, esso funziona in maniera distopica e “disorientante”: il gioco epocale del tempo, la *Zeitverschiebung* – che è anche sempre immediatamente un'*Ortsverschiebung* – tra il *was* e il *worauf* del rispondere, fa sì che l'ordine non sia possibile se non possibilizzandosi. Non c'è passaggio dalla possibilità alla realtà per intervento di determinate condizioni a priori; c'è invece il passaggio non mediatizzabile, assolutamente opaco e “sregolato”, dall'impossibilità alla realtà.

Ogni *Stiftung*

und jede Erfindung, die neue Modelle ins Spiel bringt, überschreitet eine bestimmte Schwelle der Normalität. Modelle und Paradigmen, die weder *vor der Erfahrung* auftreten noch *aus der Erfahrung* stammen, entstehen gleichzeitig *mit der Erfahrung*, wann immer neue Möglichkeitsfelder eröffnet werden oder neue Wahrheiten und Ziele hervortreten.<sup>31</sup>

La fatalità della contingenza che colpisce la *Stiftung* si riflette nell'incapacità della filosofia di restituire una storia trascendentale degli

---

<sup>29</sup> B. WALDENFELS, *Grenzen der Normalisierung*, cit., p. 80.

<sup>30</sup> P. VALÉRY, *Regards sur le monde actuel*, Gallimard, Paris 1988, p. 15.

<sup>31</sup> B. WALDENFELS, *Grenzen der Normalisierung*, cit., pp. 63-64. Waldenfels si richiama qui implicitamente a Foucault, che in *Le parole e le cose* così si esprime per descrivere la dinamica di ciò che egli definisce il *quasi-trascendentale*.

ordini, neppure qualora si sforzi di considerarli come sistemi *non lineari*<sup>32</sup> secondo le suggestioni provenienti dalle teorie della complessità. Un tale tentativo sortirebbe infatti, dal mio punto di vista, un paradosso simile a quello raccontato da Borges nel famoso racconto *Del rigore della scienza*. Anche in questo caso, seppur a fronte di una descrittività raffinata e precisissima, non si renderebbe conto del piano performativo ed epocale, e la vita dell'ordine sarebbe sincronizzata, degradata al rigore funereo di una totalità in cui riemerge la volontà di trasparenza. Essa, schiacciando l'*énonciation* sull'*énoncé*, riconferma infine il privilegio dell'atteggiamento teoretico, a discapito dell'istanza critica che si colloca al contrario nell'opacità degli scarti temporali e nell'unilateralità che ne consegue.

Wer eines erlernt, verlernt anderes. Dieses Verlernen lässt sich nur teilweise wettmachen, weil keine Ordnung die Kontingenz des “So und nicht anders” je überwindet.<sup>33</sup>

Formare è sempre al tempo stesso una deformazione delle formazioni. Una prima parola e un primo gesto sono impossibili tanto quanto un'ultima parola e un ultimo gesto. Un assoluto o eterno presente, il quale esaurirebbe in sé ogni ulteriorità di senso ed evento, è per Waldenfels uno di quei

---

<sup>32</sup> Nel gergo tecnico un sistema è *non lineare* se non può essere scomposto in una serie di sotto-sistemi, o sotto-elementi, indipendenti l'uno dall'altro. Nel sistema vivente umano, per esempio, la coscienza è un'emergenza non spiegabile attraverso la mera interazione tra neuroni, cioè non è spiegabile in termini *lineari*. Da un punto di vista epistemologico, quindi, la complessità è radicalmente anti-riduzionista. A proposito di teorie complesse – ed è questo il motivo per cui mi riferisco ad esse – Niklas Luhmann, teorico dei sistemi sociali autopoietici e autoreferenziali, è uno degli interlocutori costanti di Waldenfels. Già nella fenomenologia husserliana il senso può essere rappresentato come un eccesso di rinvii che partono dal nucleo dell'attualità dell'*Erleben* intenzionale e conducono ad orizzonti non passibili di riempimento, in modo tale che ogni *Erleben* attuale deve selezionare protenzionalmente quale senso è inteso successivamente. Anche l'ermeneutica ha scoperto intrecci ricorsivi che riportano l'interprete a se stesso, disvelandogli la sua imprescindibile implicazione con l'interpretato e – direbbe Luhmann – la *doppia contingenza* che li lega (“doppia” in quanto sia *ex parte subiecti* che *ex parte obiecti*). La differenza, però, fra queste impostazioni e quella della complessità consiste nel fatto che la teoria del senso prende le mosse dalla distinzione fra attualità e possibilità, mentre la teoria della complessità è basata sulla distinzione fra elemento e relazione. Ed è proprio questo slittamento non solo terminologico, ma sostanziale, che tradisce, a mio parere, una caduta nel naturalismo.

<sup>33</sup> B. WALDENFELS, *Sinnesschwellen*, cit., p. 184.

“fantasmi degli ordini tradizionali che negano la propria origine”.<sup>34</sup> Non vedere l'eccesso e l'eccezione dell'origine significa non vedere che il cerchio del mondo non si chiude. La fine non sarà a un momento dato, perché non sarà un presente.

Si può ricapitolare quanto emerso finora ripercorrendo brevemente la storia dell'epistemologia dell'ordine. I Greci hanno formulato la prima concezione di ordine, sotto il nome di *kosmos*, che corrisponde ad un tutto senza un fuori (*Gesamtordnung*). La sua unica alternativa è l'infinito informe e “cattivo” dell'*apeiron*. Il cosmo è onnicomprensivo ed intrinsecamente razionale, si basa cioè sul presupposto tacito che il luogo nel quale la totalità *come totalità (als Ganzes)* si manifesta sia pensato come *interno alla totalità (innerhalb des Ganzen)* stessa. Questa è la condizione necessaria per poter pensare un ordine senza fratture: in questo modo l'ordine fa apparire se stesso come se stesso nella misura in cui riesce a fare di tutte le sue condizionalità momenti necessari di sé. Ne consegue una concezione della *psyche* come specchio che si conforma, si adegua mimeticamente a leggi cosmologiche, le quali a loro volta non sono da imporre, ma semplicemente da scoprire (basti pensare al senso dell'*aletheia*).<sup>35</sup> L'ordine assoluto e totale che contraddistingue il pensare greco per essenze viene incrinato nella modernità – complici il Cristianesimo e lo sviluppo scientifico – per due ragioni principali: innanzitutto la scoperta di un sé (*ipse*) che dice “io” prima di definirsi e obiettivarsi in un soggetto, e secondariamente la scoperta di una contingenza radicale che si annida nell'ordine e nella sua stessa possibilità. La ricognizione della sfera fungente del sé, che passa primariamente dal corpo e dalla percezione, va di pari passo – anche se l'andatura indecisa che caratterizza l'ambivalenza *critica* del cosiddetto “progetto della modernità” – con la sua estromissione tanto dal mondo meramente naturale quanto da quello meramente sociale, ovvero con l'incisione di una crepa tra essi. Per quanto riguarda la contingenza, essa implica, come si è visto, la moltiplicazione degli ordini potenziali e la consapevolezza della loro possibile degenerazione in disordine. Conformemente a quanto ha rimarcato di recente

---

<sup>34</sup> Cfr. ID., “The Boundaries of Orders”, cit., p. 83.

<sup>35</sup> Cfr. ID., *Ordnung im Zwielficht*, cit., pp. 94 e segg., e *Verfremdung der Moderne*, cit., p. 13 (tr. it. p. 21). La metafora dello specchio, e l'idea di corrispondenza che contiene, lascia tuttavia emergere ai nostri occhi di post- o tardi moderni un'aporia relativa alla *rappresen-tazione*, irrimediabilmente oscillante tra a priori formale e a priori materiale. Tale aporia, se esplicitata fino in fondo, mostra esattamente l'impossibilità di chiusura dell'ordine.

Roberto Esposito, infatti, la filosofia moderna nasce dall'esigenza di definire un ordine alternativo al disordine e al caos naturale. In particolare la filosofia italiana, con Bruno e Machiavelli (forse primo pensatore “complesso” della nostra storia), concepisce l'ordine a partire da e attraverso il conflitto. Esso non soltanto è inevitabile, ma produttivo di potenza, a tal punto che, in sua assenza, l'ordine politico finisce per sgretolarsi e deperire.<sup>36</sup> In mancanza di ragioni sufficienti a carattere teologico o cosmologico non resta che la forza.

Das moderne Subjekt stellt sich als ein Subjekt dar, das seinen Platz sucht und nicht schon hat und so nicht länger als Statthalter einer einzigen homogenen Vernunft auftreten kann. Robert Musil entwickelt ein deutliches Gespür für diese zwielichtige Lage, wenn er seinem Helden eine gewisse “Unberechenbarkeit” zubilligt (1978, S. 17) und ein “Gefühl unzureichender Gründe” (S. 35) [...] <sup>37</sup>

Con le parole di Musil ci si avvicina però già alla fine, o quantomeno a una trasformazione (non entrerà ora nel merito della questione), di quella modernità che non aveva saputo, o forse potuto, prendere sul serio tutte le conseguenze della non-esaustività e non-unicità dell'ordine. Essa, partendo dalle due fondamentali scoperte appena ricordate, rimase vittima del dilemma tra proprio ed universale: partendo dalla contingenza, cioè in ultima analisi partendo dal sé, spera tuttavia di raggiungere una ragione e un ordine conclusivi. L'ordine non è più il fatto naturale in cui l'uomo è già sempre inserito, ma assume la forma di un contratto; esso diventa struttura regolare e normalità che si erige a normatività (*Grundordnung*). In questo modo si tenta ottimisticamente di salvare la totalità insieme all'individuo, legandoli in quella “grossa catena dell'essere”<sup>38</sup> che è l'utopia della modernità.

---

<sup>36</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.

<sup>37</sup> B. WALDENFELS, *Verfremdung der Moderne*, cit., p. 19; tr. it. p. 26: “Il soggetto moderno si presenta come un soggetto che cerca il suo posto, non possedendolo già da prima, e che in tal modo non può più entrare in scena come luogotenente di un'unica e omogenea ragione. Robert Musil sviluppa un chiaro sentore di questa situazione di penombra nel momento in cui accorda al suo eroe una certa “imprevedibilità” e mette in conto una “sensazione di ragioni insufficienti”“.

<sup>38</sup> Espressione di Arthur O. Lovejoy (*Die grosse Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985), ripresa da ID., *Ordnung im Zwielicht*, cit., p. 223 e *Verfremdung der Moderne*, cit., p. 20.

La filosofia del Novecento si caratterizza forse, se mi è concessa una certa approssimazione, per l'oscillazione fra questi due modelli di ordine, quello greco e quello moderno, ricorrendo di volta in volta all'uno per colmare le incongruenze dell'altro. Come mette in luce Waldenfels, da un lato l'idea di orizzonte universale — dove il proprio invade l'estraneo fino a fondersi con esso — mira alla totalità, dall'altro la ricerca di una struttura regolare e della normalità — tese a garantire un'"ortologia" dell'esperienza<sup>39</sup> — rimandano a condizioni marginali invariati, ovvero all'esigenza di stabilire i confini di un determinato ordine. Ma questo non fa che svelare, per primo a Husserl, l'inesorabile contaminazione tra fondazione e conservazione. È tale contaminazione che, nel consueto gioco dello scostamento fra somma delle parti e intero, condizioni di possibilità ed eventi, più che rinvenire o costruire margini nella realtà "marginalizza" la realtà stessa, facendo di ogni istituzione, invece di un punto di riferimento fondante, il luogo di una continua contestazione. Il margine, nel momento in cui non è più legittimato a marginare, cioè a istituire discrimini, marginalizza, ovvero rende la realtà "marginale", un immenso spazio di movimento, di aggiunta o modifica del dato. Il margine è l'*epoché* del tempo.

Die Zeit, die niemals rekursiv ist, schlägt eine Bresche in alle ökonomischen Kalküle und juridischen Regelungen.<sup>40</sup>

Così, ad esempio, il luogo del potere, che è il polo simbolico e istituzionale della società, è diventato un luogo vuoto. Questo non perché il potere non appartenga a nessuno *di noi*, componenti della società, ma perché la società non è più rappresentabile in forma di comunità (ovvero di totalità).<sup>41</sup> Tale conclusione permette di comprendere importanti sfumature della dinamica descritta da Roberto Esposito a proposito delle crisi autoimmunitarie della società. La parabola immunitaria della modernità, tesa a liberarsi di quell'elemento espropriante fondatore situato nel *cum-* della *cummunitas*, non è in realtà una spinta contraddittoria a questa, l'insegnamento cristiano rafforzatosi contro quello pagano, l'io contro il noi. O meglio, è certo tutte queste cose, ma, senza antitesi, geneticamente e ambigualmente. Tanto è vero

---

<sup>39</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass I, 1905-1920* (Hua XIII), Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 377 e segg.

<sup>40</sup> B. WALDENFELS, *Schattenrisse der Moral*, cit., p. 310.

<sup>41</sup> Cfr. ID., *Verfremdung der Moderne*, cit., p. 154 (tr. it. p. 142). Waldenfels ha qui in mente C. LEFORT, *Essais sur le politique. XIXème-XXème siècle*, Seuil, Paris 1986.

che il minaccioso spettro di una comunità estraniante non è negato e superato, ma ritorna, in maniera più subdola, in quelle che, volendo seguire il lessico di Esposito, potremmo chiamare catastrofi autoimmunitarie, dove per distruggere la comunità si finisce per distruggere di nuovo l'individuo. L'universalismo, il capitalismo globalizzato, sono in fondo la prova di ciò, del fatto che il liberalismo e l'individualismo esasperati non producono che un inclusivismo più opprimente, in cui la libertà e l'individuo vengono di continuo sacrificati. La globalizzazione, così, è una forma di ordine che si auto-alimenta minimizzando ideologicamente le divergenze fra proprio ed estraneo fino all'indifferenza. Ma

die Suche nach einer “neue Mitte” läuft stets auf die Bestätigung der Normalität hinaus, also auf eine Verstärkung der gängigen Ausschlussverfahren.<sup>42</sup>

Il paradosso dell'inclusivismo assoluto si palesa significativamente nella figura dello “scarto”, messa a tema tanto efficacemente da Zygmunt Bauman. Una società che si auto-proclama globale vive in realtà sulla ininterrotta produzione di rifiuti, anche e soprattutto umani, e i due aspetti non sono contraddittori, ma, al contrario, si tengono strettamente, poiché inclusione non significa applicazione del diritto di uguaglianza.

Se dunque, seguendo Waldenfels, è possibile definire come totalitario ogni regime che predichi autisticamente se stesso di se stesso e che, così facendo, pervenga a quella saturazione, auspicata da Nietzsche, della fessura tra *Nehmen* e *Geben*,<sup>43</sup> tanto l'universalismo quanto il particolarismo, tanto il normalismo quanto l'estremismo, passando per l'idea di un tutto descrivibile, contengono in sé il totalitarismo come possibilità propria. La globalizzazione è l'esito distopico di un normalismo utopico, ma l'alternativa al normalismo non consiste nel passare dall'ordinario allo straordinario, dalla norma all'eccezione, bensì nel far fungere l'ordine stesso come differenza, nel

---

<sup>42</sup> *Ivi.*, pp. 155-156; tr. it. p. 143: “La ricerca di una “nuova medietà” sfocia, invece, sempre nella conferma della normalità; dunque, in un rafforzamento dei processi di esclusione correnti”.

<sup>43</sup> Faccio riferimento all'esortazione di Zarathustra che fa da esergo al mio articolo (F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (Werke, Abt. VI/1), Gruyter, Berlin 1967, p. 133).

permettergli di sdoppiarsi temporalmente e nell'assicurargli una distanza da se stesso.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Cfr. *ivi.*, p. 152 (tr. it. p. 140).