

Rispondere all'altro: autonomia ed eteronomia tra Levinas e Waldenfels

Abstract: *Responding to the Other: Autonomy and Heteronomy between Levinas and Waldenfels*

The article aims to discuss the issue of responsibility towards the other taking into account the criticisms that Bernhard Waldenfels addresses to the Levinasian philosophy. In *Otherwise than Being* Levinas argues that subjectivity is characterized by passivity, insofar as it is constitutively "exposed" to the other, in such a way that it cannot escape responsibility. Waldenfels criticizes this Levinasian conception, arguing that the "trauma" which according to Levinas affects the subject leaves no room for the possibility of choosing the response. In this regard, I show that even Levinas's view admits the possibility of giving different responses, since the subject is never in a "dual" relationship, but there is always also the "third", which requires comparison. As a consequence, heteronomy does not in any way cancel the principle of autonomy.

Keywords: Responsibility, Autonomy, Heteronomy, Levinas, Waldenfels

1. Il proprio e l'estraneo: la «diastasi» tra pathos e risposta

Nell'ambito del dibattito fenomenologico contemporaneo Bernhard Waldenfels ha perseguito una sua originale linea di ricerca che, almeno a partire dall'inizio degli anni Novanta, si è caratterizzata per il tentativo di pensare la soggettività a partire dal «pungolo dell'estraneo», per riprendere il titolo di un suo volume dedicato a questo tema. Waldenfels sostiene che la problematica dell'estraneo ha fatto irruzione «nel nucleo stesso del proprio»¹ soprattutto nel Novecento, e la sua stessa riflessione è andata sempre più caratterizzandosi come una «fenomenologia dell'estraneo»². La domanda alla quale essa intende rispondere riguarda la possibilità di pensare e dire l'estraneo senza ricondurlo alla figura dell'altro, che è stato invece il grande tema di Emmanuel Levinas. A tal fine, Waldenfels opera una distinzione tra i due concetti, ritenendo che i discorsi sull'alterità non riescano ad affrancarsi da una logica incentrata sul medesimo.

Nelle pagine che seguono affronteremo anzitutto nelle sue linee generali la fenomenologia dell'estraneo proposta da Waldenfels, che viene elaborata in numerosi scritti, tra i quali occorre ricordare soprattutto *Antwortregister* e *Bruchlinien der Erfahrung*. In secondo luogo, ci soffermeremo sulle differenze tra la sua concezione dell'estraneità e il pensiero levinasiano, con particolare riferimento ad *Autrement qu'être*, in cui la soggettività è caratterizzata dalla *passività*, essendo costitutivamente «esposta» all'altro, tanto da non potersi sottrarre alla responsabilità. In più occasioni Waldenfels si è mostrato critico nei confronti della filosofia levinasiana, sostenendo che il «trauma» che, secondo Levinas, colpisce il soggetto determina univocamente il suo modo di rispondere, non lasciando spazio alla possibilità di scelta. In ultima analisi, la questione riguarda il rapporto tra *autonomia* ed *eteronomia*, che viene declinato in modo differente dai due autori, perché diverso è il loro concetto di responsabilità.

Riferendosi alla distinzione tra proprio ed estraneo, Waldenfels sostiene che *proprietà* (*Eigenheit*) e *ipseità* (*Selbstheit*) sorgono dal tracciare un confine che separa l'interno dall'esterno, per cui «il proprio nasce allorché qualcosa gli si sottrae», dove ciò che si

* Università di Bologna.

¹ Waldenfels (1997), p. 17.

² Cfr. Waldenfels (2008), p. 8. Sul suo pensiero si vedano i contributi raccolti in Fischer, Gondek, Liebsch (Hg.) (2001) e in Menga (ed.) (2011).

sottrae è per l'appunto l'«estraneo»³. Tale separazione tra proprio ed estraneo non corrisponde alla distinzione tra *medesimo* e *altro*, poiché il sé (*ipse*) non dev'essere confuso col medesimo (*idem*), il quale «viene distinto a partire da un terzo»⁴. La distinzione tra «lo stesso (*auto, idem*) e l'altro (*heteron, aliud*)» sarebbe quindi *simmetrica* e reversibile – *contra* Levinas –, dato che «il punto di vista del terzo sta sopra la differenza»⁵. Al contrario, l'estraneo non è il risultato di un'operazione che *dall'esterno* lo delimita rispetto a un medesimo già dato, ma deriva da un processo di inclusione ed esclusione, che *produce* al tempo stesso il proprio e l'estraneo:

diversamente dall'onto-logico *altro* (*heteron, aliud*), che si contrappone al medesimo (*tauton, idem*) e scaturisce da un gesto di delimitazione reciproca, l'estraneo, che si contrappone al sé (*ipse*) e a ciò che gli è proprio, nasce da un processo di inclusione e di esclusione. Questo processo non si gioca fra due termini, ma fra due *topoi*. Il “dentro”, ossia la sfera del proprio, in opposizione al “fuori”, ossia alla sfera dell'estraneo, può essere determinato solo [...] dal luogo che volta per volta occupa colui che parla o che agisce.⁶

Nel rimarcare che l'estraneo «non sta di contro a un medesimo ma a un sé (*autos, ipse*)»⁷, Waldenfels nota che tale relazione è *asimmetrica*, dato che l'estraneo si produce solamente a partire dal proprio. La circostanza per cui l'estraneo sorge di volta in volta in un determinato processo fa sì che non vi sia propriamente l'estraneo, ma si diano diverse forme di estraneità, che tuttavia condividono il carattere – già sottolineato da Husserl – dell'«inaccessibilità»⁸. Se Heidegger aveva parlato di una «topologia dell'essere», Waldenfels si sente in diritto di parlare di una «topologia dell'estraneo», il quale «non è semplicemente altrove, esso è l'altrove, e precisamente una “forma originaria dell'altrove”»⁹.

Ma il punto essenziale è che l'estraneità è collocata anzitutto *all'interno* del proprio¹⁰, dal momento che quest'ultimo è tale unicamente in riferimento all'estraneo: «l'alterità dell'altro rimarrebbe solo un'aggiunta alla mia esperienza se non fosse già annunciata nell'alterità di me stesso», per cui non si tratta tanto di pensare a «un *cogito* che esce da sé per ritornare in se stesso»¹¹, ma a un'estraneità *costitutiva* del sé – non diversamente, per lo meno da un punto di vista formale, dalla concezione levinasiana della soggettività come «l'Altro nel Medesimo» –, ovvero a un'essenziale *eteronomia*. Waldenfels caratterizza tale estraneità come un'espropriazione del sé, nella misura in cui «non ci si può appropriare dell'estraneo, perché esso [...] si impone [...] come provocazione, come *esigenza*, nel duplice senso di pretesa e di appello»¹² – e anche in questo passo risuonano alcuni termini levinasiani. Poiché la presenza dell'estraneo *inquieta* il soggetto, ne consegue che «l'esperienza dell'estraneo si ripercuote sempre di nuovo sulla nostra propria esperienza e, dunque, si traduce in un *divenire estranea dell'esperienza* stessa»¹³.

³ Ivi, p. 23.

⁴ *Ibidem*. Per un'analisi dei concetti di *idem* e *ipse* cfr. Ricoeur (1993), pp. 75-79. Sul pensiero ricoeuriano, con particolare riferimento a *Soi-même comme un autre*, cfr. Waldenfels (1995), pp. 284-301.

⁵ Waldenfels (2011), p. 66.

⁶ Waldenfels (2002b), p. 217. Sulla delimitazione tra medesimo e altro, già presente nel *Sofista* platonico, cfr. ivi, p. 60.

⁷ Waldenfels (1997), p. 21.

⁸ Riferendosi all'esperienza dell'estraneo, nella quinta *Meditazione cartesiana* Husserl aveva parlato di un'«accessibilità attraverso cui può trovare conferma ciò che è originariamente inaccessibile» (Husserl 2017, p. 193, trad. modificata). Questa formulazione husserliana è richiamata da Waldenfels in numerose occasioni (cfr. ad es. Waldenfels 2008, p. 66).

⁹ Waldenfels (1997), p. 26; l'espressione citata è tratta da Merleau-Ponty (2003), p. 266.

¹⁰ L'estraneità «non viene incontrata solo nell'altro, essa inizia a casa propria in quanto *estraneità del mio sé*», per cui si può parlare di «un'estraneità intrasoggettiva di contro all'estraneità intersoggettiva» (ivi, p. 27).

¹¹ Waldenfels (2002b), p. 51.

¹² Ivi, p. 217.

¹³ Waldenfels (2008), p. 8.

In tale prospettiva, assume particolare rilievo il momento della risposta, che dev'essere inteso nei termini di un'«etica responsiva»¹⁴, dato che la richiesta dell'estraneo non lascia indifferenti: infatti, il rispondere inizia «con il volgere lo sguardo e il prestare ascolto, i quali hanno una loro propria forma di ineludibilità»¹⁵. La «responsività», in quanto tratto costitutivo dell'esperienza, «precorre irrevocabilmente la responsabilità per ciò che facciamo e diciamo»¹⁶, e quindi è precedente rispetto all'*agency*. Ciò richiede un'altra fenomenologia, che si configura propriamente come un'«eterologia», la quale mette a tema la dimensione di *passività* che è propria dell'esperienza – sulla quale Waldenfels pone l'accento soprattutto in *Bruchlinien der Erfahrung*.

Il proprio e l'estraneo non sono due entità che sussistono prima della relazione, ma «sorgono per differenziazione»¹⁷, attraverso quella che – a partire da *Antwortregister* – Waldenfels chiama «diastasi», termine che indica appunto «un processo di differenziazione nel quale soltanto sorge ciò che viene distinto»¹⁸. Il riferimento è al termine greco *diastasis*, che «significa letteralmente un *distinguersi* o un *divergere*», in cui accade qualcosa che «unisce dividendo e divide unendo»¹⁹. Waldenfels nota che Levinas fa ricorso raramente al termine «diastasi», segnalando tra le altre una pagina di *Autrement qu'être* riguardante la tematica della «sostituzione», in cui si dice che l'io dev'essere pensato come un «sé senza concetto, diseguale nell'identità», quindi con un'«identità in diastasi»²⁰. Nella concezione proposta da Waldenfels il sé è costitutivamente in *ritardo*, poiché non può recuperare quell'evento che, per differenziazione, lo ha fatto sorgere. In questo senso, «nell'essere *colpiti* giunge a espressione una peculiare *passività*, ma – come Levinas ci fa notare – una *passività* che non è il contrario di un'attività»²¹. In altri termini, «la struttura stessa dell'esperienza si mostra già sempre come passiva, poiché essa, in quanto responsiva, prende inevitabilmente le mosse da un *pathos*»²².

In *Bruchlinien der Erfahrung* Waldenfels parla di quell'«accadimento» (*Widerfahrnis*) che consiste nell'«essere colpito», il quale è caratterizzato dall'«*antecedenza* temporale. Ciò in cui ci imbattiamo o che ci accade è sempre già successo quando rispondiamo ad esso»²³. Nel descrivere questo scarto tra l'essere colpito, o l'*affezione*, e il rispondere, la diastasi esprime un peculiare «differimento temporale, che si scinde nell'«*anteriorità* del *pathos* e nella *posteriorità* o ritardo della risposta»²⁴. In tale prospettiva, il momento originario è costituito da «un'«*affezione* senza qualcosa che ci procura affezioni», per cui l'essere colpito «precede l'incontro con qualcosa»²⁵ – in particolare, precede l'appello *dell'altro*. Si

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 65. Sulla tematica della risposta cfr. Tengelyi (2001), pp. 278-292.

¹⁵ *Ivi*, p. 70. Si tratta di una «necessità pratica», per la quale «non posso non rispondere a una richiesta che ho colto, [...] in quanto anche il non rispondere sarebbe comunque una risposta» (*ivi*, p. 74). In questo Waldenfels si richiama al kantiano *Faktum der Vernunft*.

¹⁶ *Ivi*, p. 67.

¹⁷ Waldenfels (1990), p. 65.

¹⁸ Waldenfels (1994), p. 335.

¹⁹ Waldenfels (2002a), p. 174.

²⁰ Levinas (1983), p. 144. Nelle citazioni tratte dalle opere di Levinas ci si è talora discostati dalle traduzioni italiane.

²¹ Waldenfels (2002a), p. 58.

²² Waldenfels (2011), p. 54.

²³ Waldenfels (2002a), p. 56. Il termine *Widerfahrnis* segnala la dimensione passiva dell'esperienza, che si presenta come una sorta di «contro-esperienza», per dirlo con un'espressione utilizzata da Marion nella sua fenomenologia della donazione (cfr. Marion 2001, pp. 265 s.).

²⁴ Waldenfels (2008), p. 57. Si noti che mentre in *Antwortregister* Waldenfels si era concentrato sul rapporto tra appello e risposta, in *Bruchlinien der Erfahrung* la diastasi è tra l'essere colpito e la risposta. Che non si tratti di un mero spostamento di accento, come invece sembra ritenere lo stesso Waldenfels (cfr. Micali 2004, p. 481), è dimostrato da un passo in cui egli riconosce che «lo iato tra appello e risposta, da cui sono partito in *Antwortregister*, viene rafforzato e per così dire esteso attraverso il ritorno decisivo a un *pathos* precedente» (Waldenfels 2002a, p. 176). In effetti, nella nuova configurazione l'appello non è più considerato come il fenomeno originario, ma si costituisce a partire dall'affezione. Su questo cfr. Micali (2008), pp. 64 ss.

²⁵ Waldenfels (2002a), p. 59.

apre qui uno spazio *intermedio* in cui l'affezione si trasforma in un «invito» (*Aufforderung*), che richiama in vario modo l'attenzione del sé, e quindi nell'«appello» proveniente dall'altro, la cui peculiarità è data dal fatto che «si rivolge a qualcuno»²⁶. In questo senso, tra l'essere colpito e il rispondere «si estende un intreccio costituito da inviti e appelli [...], in cui si formano [...] il proprio sé e l'alterità dell'altro o degli altri»²⁷.

Quanto al termine *pathos*, esso esprime per l'appunto il fatto che «siamo colpiti da qualcosa» che però non può essere «fondato in un qualcosa di anteriore»²⁸. Si rivela qui, in modo non dissimile (almeno formalmente) da quanto sostiene Levinas, «una forma radicale di “passività originaria”, che scaturisce dall'affezione»²⁹. In particolare, il *pathos* è un evento «che accade a qualcuno» – quindi dev'essere inteso al *dativo* –, dove il «“da cui” dell'essere colpito si trasforma nell'“a che cosa” del rispondere»³⁰. In altre parole, «rispondere consiste nel fatto che “ciò da cui siamo colpiti” (la richiesta o ingiunzione dell'estraneo) viene trasformato in un “ciò a cui rispondiamo”»³¹. Tuttavia, Waldenfels sottolinea che tale richiesta *si mostra* solamente nella risposta, come ciò a cui essa propriamente risponde: «la richiesta diventa tale solo *nella risposta* che provoca e che precede in una precedenza irrecuperabile»³², sicché «soltanto nel *rispondere* a ciò da cui siamo colpiti viene alla luce ciò che ci colpisce come tale»³³.

La risposta ha il carattere dell'«inevitabilità», per cui anche «il non rispondere all'estraneo è una forma di risposta, così come il distogliere lo sguardo rappresenta una forma del guardare»³⁴. Peraltro, nell'affermare che «la richiesta estranea comincia già con lo sguardo dell'estraneo o con il contatto»³⁵, Waldenfels sembra prossimo alla concezione levinasiana secondo la quale è attraverso la *sensibilità* che l'io avverte – prima di ogni discernimento e deliberazione – una responsabilità a cui non può sottrarsi. Inoltre, Waldenfels fa riferimento ad *Autrement qu'être* in relazione alla posteriorità della risposta, sostenendo che «così come si può parlare [...] con Levinas di un passato originario che non è mai stato presente, si può anche parlare di una risposta [*Antwort*] che non è mai stata parola originaria [*Urwort*]», per cui si potrebbe dire – riformulando il verso biblico – che «in principio era la risposta»³⁶.

Ora, vi è un punto decisivo in cui la posizione di Waldenfels si differenzia in modo esplicito da quella levinasiana, ed è quello che concerne la determinazione dell'estraneità, dal momento che «ciò che è “estraneo rispetto all'io” non è [...] un altro io, ma è ciò da cui parte l'io quando fa esperienza»³⁷, mentre per Levinas l'altro è *par excellence* l'altro soggetto (*autrui*). Waldenfels afferma infatti che «la responsabilità per l'altro, alla quale Levinas accorda un peso così grande, non è pensabile che sullo sfondo di una responsività radicale»³⁸. La fenomenologia dell'estraneo, proprio per la sua pretesa di *generalità*, sembra non riconoscere la *peculiarità* della relazione etica, che è invece lo

²⁶ Ivi, p. 108.

²⁷ Ivi, pp. 178 s.

²⁸ Waldenfels (2008), p. 50. Per questo, egli afferma che il *pathos* «strappa le reti del senso» (ivi, p. 60) – un'espressione che ricorda le parole levinasiane relative al «trauma» provocato dall'altro.

²⁹ Ivi, p. 55.

³⁰ Ivi, pp. 51 s. Waldenfels nota che l'io al dativo, o all'accusativo (come in Levinas), precede l'io al nominativo (cfr. ivi, p. 85).

³¹ Waldenfels (2011), p. 48.

³² Waldenfels (2008), p. 78.

³³ Waldenfels (2002a), p. 59. Di qui la peculiare «anteriorità di un *effetto che precede la sua causa*» (ivi, p. 58).

³⁴ Waldenfels (1997), p. 52. Sulle caratteristiche proprie della «logica responsiva» cfr. Waldenfels (1998), pp. 96 s.; Menga (2003), pp. 233 ss.

³⁵ Waldenfels (1998), p. 97.

³⁶ Waldenfels (1994), p. 270.

³⁷ Waldenfels (2002b), p. 77.

³⁸ Waldenfels (1994), pp. 311 s.

specifico della concezione levinasiana³⁹ – sulla quale torneremo in seguito. In effetti, ponendo l'accento sul fatto che, nel *pathos*, ciò che mi colpisce non è intenzionalmente rivolto a me – «il *pathos* non include alcuna intenzione»⁴⁰ –, Waldenfels intende evitare una «personalizzazione» della fenomenologia⁴¹.

Inoltre, Waldenfels sottolinea che «nel processo dello scindersi e del mostrarsi il sé non è presupposto», proprio perché «il sé sorge *nello* scindersi e *nel* dividersi»⁴². Si ha qui un'«affezione» da parte dell'estraneo che è costitutiva del proprio, quindi un'«estraneità che abita «nel cuore del sé», per la quale «io sono fuori di me stesso, estraneo a me stesso», chiamata «*estraneità estatica*»⁴³. Ne deriva che il sé non coincide con se stesso, ma è sempre attraversato dall'estraneità. Quanto all'altro *soggetto*, esso non può essere ricavato attraverso un «raddoppiamento del sé» pensato in termini di comparazione o analogia, dato che non vi è un io già determinato da cui poter muovere per raggiungere l'altro: «ci imbattiamo piuttosto in un raddoppiamento genuino che, in modo simile al caso della scissione del sé, non presuppone qualcosa che si raddoppia»⁴⁴. Si tratta di «un processo di alterazione o di *Othering* che non conduce a un altro, ma per così dire lo produce», dando luogo a una seconda forma di estraneità, quella dell'*alter ego*, che Waldenfels chiama «*estraneità duplicativa*»⁴⁵.

Al pari di Levinas, Waldenfels si mostra critico nei confronti di quelle concezioni per le quali è il *dialogo* a consentire di accedere all'altro, dato che a suo giudizio alla base del dialogo vi è l'idea di una *simmetria* tra gli interlocutori, i quali condividono «un *logos* comune», che a sua volta garantisce «un mondo comune»⁴⁶. Ma nemmeno Husserl, che pure – come ricordato sopra – sottolinea l'«inaccessibilità» dell'estraneo, riesce nell'intento di pensarlo in modo adeguato, perché muove dalla «sfera del proprio», tentando di mostrare che «l'estraneità dell'altro si costituisce “dentro e per mezzo di questo essere-proprio”»⁴⁷. Più in generale, Waldenfels ritiene che l'intenzionalità, che rappresenta il tratto fondamentale della fenomenologia husserliana, non sia in grado di «dare spazio all'estraneo in quanto estraneo. Intenzionalità significa che *qualcosa* è inteso *in quanto qualcosa* e compreso *in relazione a qualcosa*», per cui l'estraneo «è già da sempre pre-compreso in un determinato modo» – e il comprendere non è altro che «una forma di appropriazione»⁴⁸.

2. Tra autonomia ed eteronomia: la responsabilità e il «terzo»

Prendendo in considerazione la concezione levinasiana della responsabilità, Waldenfels sottolinea anzitutto che in *Autrement qu'être* essa si configura come una «responsabilità per e davanti all'altro», a cui si perviene grazie alla «ritraduzione della responsabilità in un *rispondere*, in una “risposta della responsabilità”»⁴⁹. Nell'impostazione di Levinas, l'«istanza di giustificazione» che connota la responsabilità di sé, in cui l'idea greca del rendere ragione (*logon didonai*) è connessa alla nozione giuridica romana di imputazione (*imputatio*), si trasforma nell'«istanza del rispondere» rivolta al soggetto, la cui soggettività

³⁹ L'intenzione di inscrivere – sulla scorta di Waldenfels – l'etica levinasiana nell'ambito della «responsività», e quindi in un campo di richieste plurali e differenziate, dipende dall'idea di poter «scegliere un'etica» (Vanni 2004, p. 286). Ma non si tratta tanto di *scegliere* un'etica, quanto di interpretare la *convocazione* etica, che si differenzia da ogni altra richiesta.

⁴⁰ Waldenfels (2002a), p. 110.

⁴¹ Cfr. Micali (2004), p. 481.

⁴² Waldenfels (2002a), p. 204.

⁴³ Ivi, p. 205.

⁴⁴ Ivi, pp. 211 s.

⁴⁵ Ivi, pp. 212 s.

⁴⁶ Ivi, p. 224.

⁴⁷ Waldenfels (2002b), p. 96; l'espressione citata è tratta da Husserl (2017), p. 177 (trad. modificata).

⁴⁸ Ivi, p. 74. Peraltro, egli riconosce che in Husserl, oltre alla dottrina dell'intenzionalità, è presente anche un'analisi delle affezioni, che tuttavia considera insoddisfacente.

⁴⁹ Waldenfels (1995), p. 324; cfr. Levinas (1983), p. 178.

risiede – letteralmente – nella “soggezione” alla richiesta dell’altro»⁵⁰. A tale proposito, Waldenfels sottolinea che i concetti levinasiani di «*passato originario*» – in realtà «pre-originario», se la coscienza è l’“origine” dell’apparire –, che non è mai stato presente, di «*passività originaria*» e di «*corporeità originaria*, nella cui pelle non mi sento a mio agio», corrispondono alle «figure dell’altro in me», le quali esprimono la *precedenza* della responsabilità rispetto a ogni iniziativa del soggetto; in questo senso, la «diacronia» di cui parla Levinas è una risposta «che risponde, prima di ogni comprensione, di un debito contratto prima di ogni libertà, prima di ogni coscienza, prima di ogni presente»⁵¹.

Riguardo all’accezione levinasiana del *volto*, Waldenfels rileva che esso «non è una mera metafora attraverso la quale un elemento sensoriale viene trasferito in una sfera del senso più elevata», dal momento che l’etica di Levinas «è radicata in una fenomenologia del corpo»⁵². A suo avviso, «quando Levinas dice che l’altro appare come staccato da tutto il mondo, non si deve intendere che il volto dell’altro non sia il volto di qualcuno»⁵³, e che quindi non abbia certi tratti somatici, ma in questo modo egli sembra equivocare il significato – del tutto controintuitivo – della nozione levinasiana di volto: infatti, essa si riferisce *unicamente* al “fatto” (all’esperienza) dell’essere chiamati alla responsabilità, poiché per Levinas il volto, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, non presenta dei tratti riconoscibili, che distinguerebbero gli individui nelle loro peculiarità – ma su questo tema delicato dovremo tornare. Inoltre, nel segnalare che per Levinas «la vera essenza dell’uomo si presenta nel suo volto», Waldenfels si domanda se non sia necessaria una «pluralizzazione dei volti, seguendo i diversi modi di trascendere l’ordine»⁵⁴. Si tratterebbe di non «restringere il fenomeno del volto al volto umano, trascurando l’appello delle cose e la chiamata degli altri esseri viventi»⁵⁵. Tuttavia, occorre rilevare che in questo modo egli sembra non cogliere la peculiarità della convocazione *etica*, che rappresenta lo specifico della proposta levinasiana, avvertendo invece la necessità di ricorrere a «un concetto di *richiesta* più ampio»⁵⁶.

Ora, se volessimo raccogliere le diverse critiche che Waldenfels muove al pensiero levinasiano, potremmo forse – seguendo una sua indicazione⁵⁷ – individuare due obiezioni principali: la prima riguarda il fatto che Levinas considera l’altro soltanto nella sua *singularità*, senza collocarlo nel contesto sociale a cui appartiene. Certo, Waldenfels riconosce che l’altro non può essere ricompreso in nessun *ordine*, ma ritiene che l’esperienza dell’estraneo possa rivelarsi come tale solo se risulta inscritta in un ordine, rispetto al quale l’estraneo rappresenta un’*eccedenza*, poiché «si sottrae all’afferramento dell’ordine»⁵⁸, mettendolo in questione – mentre in Levinas ciò che è messo in questione non è *un* ordine (tra gli altri) ma il soggetto stesso. In altre parole, l’eccesso «dev’essere correlato a ciò che esso eccede, e agli ordini che infrange»⁵⁹. Ma se l’estraneità è necessariamente riferita a un ordine, ne deriva che l’idea di qualcosa di *assolutamente* estraneo è priva di significato *per* l’esperienza, proprio perché «l’estraneo come extra-ordinario presuppone [...] quegli ordinamenti che scavalca»⁶⁰.

A tale riguardo, nel sottolineare che alcuni termini levinasiani, come “rottura” o “interruzione”, suggeriscono una peculiare forma di «immediatezza», Waldenfels ribadisce – con un certo disappunto – che Levinas «presta attenzione più alla rottura dell’ordine

⁵⁰ Ivi, pp. 329 s.

⁵¹ Ivi, p. 337; cfr. Levinas (1983), p. 16.

⁵² Waldenfels (2005), p. 189.

⁵³ Waldenfels (2002b), p. 81.

⁵⁴ Waldenfels (2005), p. 197; cfr. Levinas (1990), p. 299. Su questo cfr. Bedorf (2003), pp. 48 s.

⁵⁵ Ivi, p. 205.

⁵⁶ Ivi, p. 198.

⁵⁷ Cfr. Micali (2004), p. 477. I testi in cui Waldenfels si confronta direttamente con Levinas sono raccolti in *Deutsch-Französische Gedankengänge* e in *Idiome des Denkens*.

⁵⁸ Waldenfels (1997), p. 20.

⁵⁹ Waldenfels (1995), p. 357.

⁶⁰ Waldenfels (2002b), p. 67.

che agli ordini stessi», il che comporta una conseguenza indesiderata, ovvero il fatto che l'etica levinasiana «tende al moralismo»⁶¹. Al contrario, Waldenfels ricorda di aver sempre voluto evitare «un'elevazione dell'estraneo a istanza morale o religiosa, oppure un suo innalzamento a "totalmente altro"», denunciando al tempo stesso la «divinizzazione dell'altro» presente in Levinas, che troverebbe il suo corrispettivo in una «moralizzazione dell'estraneo»⁶². Ma in questo modo egli disconosce la peculiarità della riflessione levinasiana, che si configura come una filosofia *dell'esperienza*, di carattere descrittivo (e quindi non prescrittivo né edificante), dove ciò che è a tema è l'esperienza fondamentale del *sentirsi* chiamati a rispondere all'altro. Nel concordare con Levinas sul fatto che «l'appello estraneo proviene dall'«alto»», Waldenfels prende tuttavia le distanze da quelle posizioni in cui l'«altezza» dell'altro, ovvero l'«innalzamento dell'estraneo», comporta l'«umiliazione di sé»⁶³ – ed è chiaro il riferimento al pensiero levinasiano.

La critica che Waldenfels rivolge alla singolarità dell'altro viene declinata anche in relazione alla concezione levinasiana del *linguaggio*: pur valorizzando la distinzione, elaborata in *Autrement qu'être*, tra «Dire» e «Detto», la quale deriva dalla «diacronia del Dire che va oltre la sincronia del Detto», egli contesta l'idea levinasiana di un «*Dire senza Detto*», il cui «purismo» rischia di sfociare in un «fondamentalismo etico»⁶⁴. A tale proposito, si deve ricordare che per Levinas il Dire è il «linguaggio pre-originario» in quanto «responsabilità dell'uno per l'altro», che solo successivamente dà luogo alla «correlazione» tra Dire e Detto, la quale è in realtà una «subordinazione del dire al detto»⁶⁵. In questo senso, il Dire è «anteriore ai segni verbali [...], esso è prossimità dell'uno all'altro», nella misura in cui «annoda un intrigo di responsabilità»⁶⁶. Al riguardo, Waldenfels segnala – richiamandosi esplicitamente alla teoria degli atti linguistici – che «l'atto linguistico in quanto tale non è incluso nel contenuto proposizionale, come parte del Detto», ma «coincide col parlare *in actu*»⁶⁷. Pertanto il rispondere, in quanto *evento*, dev'essere distinto dal contenuto della risposta, al quale non può essere ridotto.

Ora, ciò che Waldenfels critica è per l'appunto l'idea levinasiana di un «*Dire prima del Detto e senza Detto*», poiché non vi sarebbero affatto «un Dire puro e un Detto puro»⁶⁸. All'obiezione secondo cui Levinas non è interessato tanto al significato che viene comunicato nel parlare, quanto al fatto che il Dire è rivolto *all'altro*, Waldenfels risponde riconducendo il Dire al discorso in cui è collocato, poiché a suo giudizio non possiamo «saltare l'ordine delle cose», ma soltanto «*trasgredire* i confini dell'ordine»⁶⁹; di conseguenza, non c'è affatto un Dire senza Detto, ma tutt'al più un Dire che è al tempo stesso *con* e *senza* il Detto. In questo modo viene però sottaciuto il significato precipuo del Dire «pre-originario», il quale indica un *sentire* che precede ogni coscienza e ogni deliberazione: a tale proposito, Levinas parla infatti dell'«*affezione per l'Altro* [...] come risposta alla sua prossimità prima di ogni domanda», anche se si tratta di una risposta che *non dice nulla*, di un «Dire prima del Detto»⁷⁰. Il Dire è una risposta immediata, *senza parole*, un «Dire senza Detto» che non è soltanto un rivolgersi *ad altri*, ma è propriamente un «*Dirsi*»⁷¹: dire la propria convocazione etica. Pur ammettendo che «per Levinas Dire significa *parlare all'Altro* prima e al di là di ogni Detto»⁷², Waldenfels passa sotto silenzio il significato *etico* del Dire levinasiano, il quale non ha nulla a che vedere con un

⁶¹ Waldenfels (2005), pp. 186 s.

⁶² Waldenfels (2008), pp. 10 s.

⁶³ Ivi, p. 104.

⁶⁴ Waldenfels (2005), p. 208.

⁶⁵ Levinas (1983), p. 9.

⁶⁶ Ivi, p. 8.

⁶⁷ Waldenfels (2005), p. 209.

⁶⁸ Ivi, p. 211.

⁶⁹ Ivi, p. 212 s.

⁷⁰ Levinas (1983), pp. 32 s.

⁷¹ Ivi, pp. 180, 54.

⁷² Waldenfels (2005), p. 213.

presunto «fondamentalismo etico», che deriverebbe dall'aver inteso «la responsabilità etica come un'obbligazione»⁷³.

La seconda critica che Waldenfels rivolge a Levinas concerne la nozione di “diastasi”, ovvero il differimento tra *pathos* e risposta. Pur riconoscendo – con Levinas – l'*ineludibilità* dell'appello, Waldenfels rileva che esso non determina affatto in modo univoco la risposta del soggetto, come invece accadrebbe nella prospettiva levinasiana. Nel ribadire che «fra *pathos* e risposta c'è sempre uno iato», egli intende distanziarsi dall'impostazione di Levinas, nella quale «la risposta sembra quasi essere una costrizione che proviene dall'altro»⁷⁴. Waldenfels sostiene che Levinas «tende a cancellare la differenza tra accadimento e chiamata, tra affezione e appello, tra il “paziente”, al quale è indirizzato un invito, e il rispondente», perdendo così anche la possibilità di distinguere «i fenomeni patici da quelli patologici»⁷⁵. Al contrario, Waldenfels intende preservare uno *iato* in cui il rispondere può assumere forme diverse; si tratterebbe dunque di «distinguere tra l'inevitabilità della situazione alla quale devo rispondere e la gamma delle possibili risposte»⁷⁶. Ma in questo modo egli non avverte che la responsabilità di cui parla Levinas in *Autrement qu'être* non ha nulla a che vedere con le forme della condotta individuale, poiché si colloca a un diverso livello, quello del *sentire*; tale concezione intende infatti descrivere il sentirsi in debito verso l'altro che il sé prova nelle situazioni concrete. Ne deriva che la responsabilità, in quanto *sensibilità*, prescinde da qualsiasi forma di *agency*. Ciò non toglie che la prospettiva levinasiana preveda comunque la possibilità di dare risposte diverse, dal momento che il soggetto non è mai in una relazione “duale”, ma vi è sempre anche il «terzo», che richiede una comparazione – come diremo meglio in seguito.

Waldenfels non nasconde le sue perplessità riguardo alla tematica della «sostituzione» – assolutamente centrale in *Autrement qu'être* –, ritenendo che essa non possa descrivere i «normali rapporti con l'altro»⁷⁷. In particolare, egli sottolinea che nella «responsabilità per l'altro» di cui tratta Levinas «io non prendo il posto dell'altro, sono preso dall'altro»⁷⁸, tanto da trovarmi in una condizione di «ostaggio». Tuttavia, si deve ammettere che «la responsabilità non sarebbe più la mia responsabilità, [...] se essa fosse interamente causata o estorta dall'altro»⁷⁹. Ma per Levinas la sostituzione non è altro che una peculiare forma di *passività* – «passività inconvertibile in atto»⁸⁰ –, che consiste nel «non sentirmi innocente persino del male che altri fa»⁸¹. È questo il senso della «condizione di ostaggio», che Levinas rivendica come qualcosa di nient'affatto implausibile: affermando che «l'ostaggio è colui che è responsabile di ciò che non ha fatto», egli intende dire che «quando si incontra un essere umano, non si può lasciarlo cadere», mentre di solito «si lascia cadere, si dice: ho fatto tutto! Ma non si è fatto niente! È questo sentimento, questa coscienza di non aver fatto nulla che ci dà lo statuto di ostaggio»⁸². La sostituzione non è quindi un atto *volontario* di altruismo, ma si colloca al livello del sentire, del trauma, dell'immediatezza.

Non solo: Waldenfels si domanda se «l'assimilazione della responsabilità per l'altro alla persecuzione da parte dell'altro non conduca ad accettare di essere in quanto tale una

⁷³ Cfr. *ivi*, p. 222.

⁷⁴ Waldenfels (2011), p. 50.

⁷⁵ Waldenfels (2002a), pp. 147 s.

⁷⁶ Waldenfels (1995), p. 339. A tale proposito, è stato notato che «il *rispondere* levinasiano, come esposizione sensibile e responsabilità, rimane fondamentalmente *indifferenziato*», trattandosi in realtà di un «rispondere senza risposte» (Vanni 2004, pp. 266 s.).

⁷⁷ Waldenfels (2011), p. 86.

⁷⁸ Waldenfels (1995), p. 339.

⁷⁹ *Ivi*, p. 340. Su questo cfr. Ciaramelli (1998), pp. 514 s.

⁸⁰ Levinas (1983), p. 146.

⁸¹ Levinas (1986), p. 115 (corsivo nostro).

⁸² Levinas (2006), p. 93.

vittima »⁸³. Ma in questo modo si rischia di travisare il reale significato della concezione levinasiana: infatti, il ricorso a espressioni come “trauma”, “ossessione” o “persecuzione” – senz'altro eccessive – rimane incomprensibile se non si riconosce che l'ossessione non è affatto «un'esasperazione patologica della coscienza, ma la prossimità stessa»⁸⁴. In tale prospettiva, «la persecuzione è un traumatismo [...] senza *logos*», perché non concede alla coscienza il tempo per potersi riprendere; per questo, «la persecuzione non viene ad aggiungersi alla soggettività del soggetto e alla sua vulnerabilità»⁸⁵, dal momento che non c'è un soggetto *già* costituito, che in un secondo momento può offrirsi come vittima al posto di altri. Tuttavia, l'adozione di tali espressioni, ricavate dal lessico della psicopatologia, appare a Waldenfels assai problematico, nella misura in cui l'attenuarsi della «differenza tra normale e patologico»⁸⁶ – i cui confini non sono comunque tracciabili con nettezza – comporta un disconoscimento della sofferenza patologica. In realtà, in *Autrement qu'être* Levinas sostiene che il soggetto è *originariamente* affetto dall'altro, che lo convoca – lo ha da sempre convocato – secondo una «passività» inassumibile:

la soggettività è strutturata come *l'altro nel Medesimo* [...], secondo una modalità diversa da quella della presenza degli interlocutori, l'uno all'altro, in un dialogo [...]. L'Altro nel Medesimo della soggettività è l'inquietudine del Medesimo inquietato dall'Altro. Né correlazione dell'intenzionalità e nemmeno quella del dialogo [...]; un'affezione per l'Altro [...]; risposta alla sua prossimità prima di ogni domanda.⁸⁷

In questa concezione l'altro è *già* iscritto all'interno del soggetto, il quale è *da subito* «esposto» e vulnerabile. Ancor prima di essere incontrato all'esterno, nel dominio delle relazioni intersoggettive, l'altro risiede *da sempre* – da tempo immemorabile – all'interno del sé, che è concepito per l'appunto come l'«Altro nel Medesimo»: si tratta di un'eteronomia radicale, che il soggetto scopre in sé ogni volta di nuovo nell'incontro con l'altro empirico. Levinas si riferisce a un «traumatismo» originario, attraverso il quale avviene l'«elezione» del soggetto alla responsabilità, che risulta plausibile solo se il soggetto *avverte* un debito infinito verso altri, debito che nessuna condotta virtuosa potrà colmare. In tale prospettiva, il soggetto non accede all'etica nel momento in cui si eleva all'universalità, ma scopre di esservi già da sempre – passivamente, non volontariamente, al di qua di ogni ragione. Levinas afferma infatti che «il Bene non potrebbe farsi presente, né rappresentarsi [...]; il Bene [...] mi ha scelto prima che io l'abbia scelto. [...] E se nessuno è buono volontariamente, nessuno è schiavo del Bene»⁸⁸.

Ora, per Levinas «la passività, inconvertibile in presente, non è semplicemente *effetto* di un Bene», che in tal modo sarebbe pensato come causa, dato che «proprio in questa passività è il Bene»⁸⁹. In altri termini, il Bene è la responsabilità,⁹⁰ e mi ha da sempre convocato senza che l'abbia potuto scegliere. Al fine di mostrarlo, egli chiama in causa la coscienza morale in quanto «cattiva coscienza»: che la responsabilità sia il Bene mi viene rivelato da quello che *provo* quando avverto di aver mancato in ciò che avrei *dovuto* fare, venendo meno ai miei doveri – i quali si palesano per l'appunto in questo *sentire*. Che poi la «convocazione» da parte del Bene non mi renda «schiavo», privandomi della libertà, si rivela proprio nel fatto che tale sentire mi induce ad agire in modo conseguente – nella

⁸³ Waldenfels (1995), p. 343.

⁸⁴ Levinas (1998a), p. 268 (corsivo nostro).

⁸⁵ Levinas (1983), pp. 155, 139.

⁸⁶ Waldenfels (2005), pp. 203 s.

⁸⁷ Levinas (1983), pp. 31 s. Diversamente da quanto sostenuto in *Totalité et Infini*, «l'esposizione all'altro non viene ad aggiungersi all'uno per condurlo dall'interiorità all'esteriorità» (ivi, p. 71), poiché il soggetto è già «fuori», senza potersi celare di fronte all'altro.

⁸⁸ Ivi, p. 15.

⁸⁹ Levinas (1998c), p. 121.

⁹⁰ Levinas lo ribadisce in un colloquio con François Poirié: «la responsabilità per l'altro è il bene» (Poirié 2006, p. 104).

«non-indifferenza» per l'altro –, senza tuttavia mortificare la mia libertà. Se da un lato l'*eteronomia* è all'origine del principio di *autonomia*, dall'altro tale principio non risulta affatto annullato – contrariamente a quanto sostenuto da Waldenfels⁹¹ –, poiché l'agire del soggetto, nel rispondere a un'istanza etica (il Bene) che, come tale, è del tutto diversa dalla causa, dipende pur sempre da lui.

Alla precedenza che Levinas accorda al trauma sensibile si accompagna la constatazione che il prossimo «non appare», sottraendosi alla manifestatività, tanto da convocare il soggetto «prima di essere riconosciuto»⁹². Tuttavia, il mancato riconoscimento dell'*individualità* dell'altro⁹³ sembra negare al soggetto la possibilità di differenziare la propria risposta a fronte delle diverse istanze etiche, togliendo spazio alla capacità di discriminazione. Ora, la possibilità di diversificare la propria condotta richiede certamente una capacità di discriminazione e deliberazione, la quale però va al di là del livello *assolutamente passivo* della sensibilità, in cui si colloca la convocazione etica. Detto altrimenti, se il soggetto è toccato da tale appello, allora avverte il proprio debito infinito verso l'altro, ma nel momento in cui vi sono gli *altri* (una pluralità di soggetti) – cioè da sempre, come ammette Levinas –, la comparazione dei differenti comporta un diverso agire, che si situa su un livello ulteriore, quello della «giustizia» e del «terzo»⁹⁴. Ogni situazione concreta *richiede* infatti la comparazione, la giustizia e tutto ciò che deriva dal fatto che non si è mai in una situazione a due, dato che il terzo è già da sempre insieme all'altro. Tuttavia, Levinas sostiene che «in nessun modo la giustizia è [...] una limitazione della responsabilità»⁹⁵, dal momento che la comparazione *limita l'azione*, non certo la responsabilità, che rimane *infinita*, per cui la giustizia non cessa di essere «inquietata» dall'ingiunzione etica.

Non diversamente da Levinas, Waldenfels riconosce che «il punto di vista del *terzo*, che rende possibile il diritto e la giustizia, è in un certo senso imprescindibile», anche se «la giustizia contiene in sé sempre un momento di ingiustizia»⁹⁶, poiché comporta l'*uguaglianza dei diseguali*⁹⁷ – a tale riguardo, Levinas parla della «cattiva coscienza della giustizia», che è chiamata a essere sempre più giusta «in nome [...] della bontà originaria dell'uomo verso il suo altro»⁹⁸. Tuttavia, si deve ammettere che tra i due autori rimane una differenza inconciliabile, che in ultima analisi è da ricondursi alla diversa concezione della responsabilità, che per Levinas ha un significato *immediatamente* etico, rivelato da un *sentire* al quale il sé non può in alcun modo sottrarsi. Waldenfels ritiene invece che l'immediatezza dell'affezione dia luogo a uno *iato*, che in quanto tale consente di rispondere in modo diverso – ma qui la responsabilità è riferita all'ambito *delle risposte*, mentre in Levinas essa è collocata al livello *assolutamente passivo* della sensibilità.

Bibliografia

- Bedorf, T. (2003), *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, Fink, München.
- Ciaramelli, F. (1998), «L'inquietante étrangeté de l'origine», *Revue philosophique de Louvain*, vol. 96, n. 3, pp. 512-524.

⁹¹ Sul tema si veda anche Renaut (2000), pp. 99 s.

⁹² Levinas (1983), pp. 107 s. Per questo motivo, la filosofia di Levinas non prenderebbe in considerazione la pluralità degli altri, ma un Altro privo di forma (cfr. Vanni 2004, pp. 75 s.).

⁹³ Al riguardo, Marion ha parlato di un'«aporia» del volto (cfr. Marion 2015, pp. 83 ss.)

⁹⁴ Sul tema si veda almeno Delhom (2000).

⁹⁵ Levinas (1983), p. 199.

⁹⁶ Waldenfels (2008), p. 77. Sulla figura del terzo cfr. Flatscher (2011), pp. 122-127.

⁹⁷ Waldenfels (2005), p. 230. Il riferimento è all'espressione levinasiana «comparazione degli incomparabili» (Levinas 1983, p. 197).

⁹⁸ Levinas (1998b), p. 274.

- Delhom, P. (2000), *Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, Fink, München.
- Fischer, M.-Gondek, H.-D.-Liebsch, B. (Hg.) (2001), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Flatscher, M. (2011), "Antwort als Verantwortung", *Etica & Politica*, vo. 13, n. 1, pp. 99-133.
- Husserl, E. (2017), *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, a cura di A. Canzonieri, introd. di V. Costa, La Scuola, Brescia.
- Levinas, E. (1983), *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, introd. di S. Petrosino, trad. it. a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano.
- Levinas, E. (1986), *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, trad. it. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano.
- Levinas, E. (1990), *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, introd. di S. Petrosino, trad. it. a cura di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano.
- Levinas, E. (1998a), *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, trad. it. a cura di F. Sossi, Cortina, Milano.
- Levinas, E. (1998b), *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, trad. it. a cura di E. Baccharini, Jaca Book, Milano.
- Levinas, E. (1998c), *Umanesimo dell'altro uomo*, a cura di A. Moscato, il Melangolo, Genova.
- Levinas, E. (2006), *Alterità e trascendenza*, a cura di P. Hayat, trad. it. di S. Regazzoni, il Melangolo, Genova.
- Marion, J.-L. (2001), *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, trad. it. a cura di R. Caldarone, SEI, Torino.
- Marion, J.-L. (2015), *D'autrui à l'individu suivant Levinas*, in Id., *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Vrin*, Paris, pp. 75-93.
- Menga, F.G. (2003), "La 'passione' della risposta. Sulla fenomenologia dell'estraneo di Bernhard Waldenfels", *aut aut*, vol. 316-317, pp. 209-237.
- Menga, F.G. (ed.) (2011), "Bernhard Waldenfels: The Experience of the Alien and the Philosophy of Response", *Etica & Politica*, vol. 13, n. 1, pp. 7-15.
- Merleau-Ponty, M. (2003), *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, trad. it. a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano.
- Micali, S. (2004), "La diastasi originaria: tra linguaggio ed esperienza. Un'intervista a Bernhard Waldenfels", *Paradigmi*, vol. 22, n. 66, pp. 477-487.
- Micali, S. (2008), *Fenomenologia della temporalità: un'analisi critica del fenomeno della diacronia*, in Durante, M. (a cura di), *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà*, il Melangolo, Genova, pp. 53-75.
- Poirié, F. (2006), *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, Actes Sud, Arles.
- Renaut, A. (2000), *Levinas et Kant*, in Marion, J.-L. (dir.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance. Suivi de Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, pp. 89-104.
- Ricoeur, P. (1993), *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano.
- Tengelyi, L. (2001), *Antwortendes Handeln und ordnungsstiftendes Gesetz*, in Fischer, M., Gondek, H.-D., Liebsch, B. (Hg.) (2001), pp. 278-303.
- Vanni, M. (2004), *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique*, CNRS Éditions, Paris.
- Vanni, M. (2009), *L'adresse du politique. Essai d'approche responsive*, Cerf, Paris.
- Waldenfels, B. (1990), *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Waldenfels, B. (1994), *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Waldenfels, B. (1995), *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Waldenfels, B. (1997), *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Waldenfels, B. (1998), *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

- Waldenfels, B. (2002a), *Bruchlinien der Erfahrung: Phänomenologie, Psychoanalyse Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Waldenfels, B. (2002b), *Fenomenologia dell'estraneità*, a cura di G. Baptist, Vivarium, Napoli.
- Waldenfels, B. (2005), *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge*, vol 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Waldenfels, B. (2008), *Fenomenologia dell'estraneo*, trad. it. a cura di F. G. Menga, Raffaello Cortina, Milano.
- Waldenfels, B. (2011), *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino.