

---

# Vattimo interprete di Foucault. Indebolire l'ontologia attraverso l'attualità

SANTIAGO ZABALA

---

*Che cos'è quindi la filosofia oggi – intendo la pratica filosofica – se non il lavoro critico del pensiero su se stesso? E non consiste, forse, nella responsabilità di stabilire in che modo, e fino a che punto, sia possibile pensare in maniera differente, invece di legittimare ciò che già sappiamo?*

Michel Foucault, *L'uso dei piaceri*, 1984

Quando gli autori diventano dei classici, ciò non accade semplicemente per via della loro originalità, ma piuttosto in virtù dell'influsso, delle conseguenze e degli effetti della loro ricerca. Al contrario di quanto pensino i più, tuttavia, siffatte influenze non emergono in modo particolare nei discepoli degli autori stessi, quanto piuttosto in quegli interpreti che non per forza ne continuano il pensiero in maniera fedele. L'impatto di Martin Heidegger su Paul Ricoeur, Jacques Derrida e Richard Rorty risulta, per esempio, molto più evidente dell'influenza che egli esercita sui suoi stessi studenti, vale a dire Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer ed Ernst Tugendhat.

Mentre gli allievi di Heidegger continuarono, in un modo o nell'altro, le opere del proprio maestro, gli altri filosofi, limitandosi a rispondere ad alcune sue concezioni particolari o a certe sue idee, ne fecero un uso molto più circoscritto. Un saggio sulle influenze, sulle conseguenze o sugli effetti di un classico non rappresenta, dunque, soltanto un'occasione per valutarne ancora una volta il valore, ma offre, più di tutto, la possibilità di spiegare in che modo il suo pensiero abbia inciso sugli studi degli altri.

L'influsso di Foucault su Vattimo è molto più rilevante di quanto ci si possa aspettare. Sebbene si tratti di un fenomeno che coinvolge i suoi testi recenti e prossimi alla pubblicazione più di quanto non sia evidente in quelli precedenti, è un fatto di cruciale importanza, un dato indispensabile per comprendere il suo impegno filosofico fondamentale: indebolire l'ontologia attraverso l'attualità. Mentre nei testi di Vattimo su Nietzsche, Heidegger, il postmoderno e la religione non emergono elementi esplicitamente ricondu-

cibili alle opere dell'autore francese, a partire dal 1988 il filosofo italiano sta elaborando la proposta di un progetto ontologico che fa specifico riferimento all'"ontologia dell'attualità" di Foucault.

Nella sua ontologia, Vattimo anticipa l'idea centrale e insieme l'esito finale di un programma filosofico che consiste nell'indebolimento delle strutture forti della realtà attraverso l'interpretazione, vale a dire mediante l'ermeneutica. Lo scopo di questo saggio è illustrare l'ontologia di Vattimo, un progetto che, come ho detto, non costituisce il principio del suo itinerario filosofico, ma piuttosto la sua meta ultima, qualcosa cui egli è giunto come ad un esito dell'ermeneutica, ancora soltanto una dichiarazione d'intenti, una traccia da seguire e uno schizzo da definire. Mentre il pensiero di Vattimo non poteva evolversi che in questo modo (perché una ontologia che precede la filosofia, invece di impegnarsi nella ricerca della verità, inconsapevolmente, ne fa un presupposto), è senza una intenzione esplicita che Foucault elabora una proposta in grado di corrispondere a ciò che Vattimo stava cercando, l'ontologia dell'"evento dell'essere".<sup>1</sup>

Per meglio chiarire in che modo Foucault influenzi Vattimo, dividerò il testo in due parti: *Ontologia dell'attualità* ed *Essere come evento*. La prima prenderà in esame l'articolo in cui l'autore francese ha elaborato l'"ontologia dell'attualità", la seconda mostrerà come Vattimo sia arrivato a fondere l'ontologia dell'attualità stessa con la sua personale filosofia del "pensiero debole". Spero, dunque, che entrambe le sezioni del saggio servano a chiarire il percorso attraverso il quale Vattimo ha approfondito ciò che propongo di definire "il tentativo ontologico" di Foucault. La dichiarazione con la quale quest'ultimo ha riconosciuto che il complesso delle sue «riflessioni filosofiche è derivato dalla lettura di Heidegger», e che Heidegger è l'autore di cui ha scritto meno «ma ha letto di più»,<sup>2</sup> mi induce a pensare che Vattimo abbia portato avanti quello che forse era il progetto tacitamente ontologico, o heideggeriano, di Foucault.

È singolare notare che Vattimo, nella sua recente autobiografia, ricorda di avere incontrato Foucault per la prima volta a Royaumont, in occasione di un convegno su Nietzsche, al quale fu invitato da Gilles Deleuze nel luglio

<sup>1</sup> In *Oltre l'interpretazione*, nel 1994, Vattimo ha annunciato la pubblicazione di un testo che avrebbe dovuto essere intitolato *Ontologia dell'attualità*; di recente, però, l'autore ha modificato il titolo iniziale cambiandolo in *Della realtà*. Benché io abbia consultato il manoscritto, al fine di agevolare chiunque attualmente lavori sul pensiero di Vattimo, nel saggio farò riferimento soltanto alle opere effettivamente pubblicate.

<sup>2</sup> M. Foucault, *Le retour de la morale*, in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1522. Il fatto che Foucault riconosca di aver subito l'influsso del pensiero di Heidegger viene evidenziato anche nel testo di H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

1964.<sup>3</sup> Al convegno, non solo egli seguì la conferenza di Foucault, ma insieme ad altri partecipanti, tra i quali c'erano Boehm, Taubes, Wahl, Baroni, Ramnoux, Demonbynes e Kellel, prese anche parte al dibattito successivo. L'intervento dell'autore francese – inizialmente pubblicato nei *Cahiers de Royaumont* del 1967, ed ora disponibile (con la trascrizione della discussione) in *Dits et écrits 1, 1954-1975* sotto il titolo “Nietzsche, Freud, Marx” – analizzava il paradigma dell'interpretazione elaborato nel XIX secolo.<sup>4</sup> Il fatto che Foucault scegliesse di commentare gli stessi filosofi che Ricoeur avrebbe in seguito considerato i “maestri del sospetto”, ossia coloro i quali smascherarono, demistificarono e smentirono le nostre certezze più stabili, non stupisce. Sebbene, poi, diversamente da Vattimo, egli non concepisse l'ermeneutica come una disciplina filosofica, la sua relazione al convegno su Nietzsche rappresenta una delle poche occasioni in cui ne approfondisce l'analisi.<sup>5</sup>

Foucault aprì il suo discorso spiegando in che modo «nell'ambito della civiltà occidentale, ogni forma culturale abbia avuto il proprio sistema di interpretazione», cioè un modello interpretativo dell'essere, che definiva il rapporto della cultura stessa con la realtà. «In opposizione al tempo dei segni, articolato in termini definiti, e in opposizione al tempo della dialettica, lineare malgrado tutto, esiste un tempo dell'interpretazione – spiega Foucault –, che è circolare», ossia incompiuto. Dopo Marx, Nietzsche e Freud, ciò che egli ritiene più rilevante è il primato dell'interpretazione sui segni. Mentre nel XVI secolo era il principio di “somiglianza” a circoscrivere lo “spazio” dell'interpretazione, cioè «l'unità minima che l'interpretazione doveva mantenere», nel XX secolo essa si dà piuttosto come un «gioco perpetuo di specchi». Un gioco nel quale tutto diventa «interpretazione, ogni segno è in sé non l'oggetto che consegna all'interpretazione, bensì un'interpretazione di altri segni». Dunque, se nel XVI secolo la definizione di un concetto e la sua comprensione si rendevano possibili esclusivamente laddove una cosa somigliava all'altra, dopo Marx, Nietzsche e Freud lo stesso può accadere solo nel momento in cui una cosa si riflette sull'altra in base a una dinamica retrospet-

<sup>3</sup> G. Vattimo, P. Paterlini, *Non Essere Dio. Una autobiografia a quattro mani*, Reggio Emilia, Aliberti, 2006, p. 122.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Discussion*, in *Dits et écrits 1, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 603-607. Si noti che la trascrizione della discussione con Foucault non è presente nella traduzione italiana della sua conferenza: M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*.

<sup>5</sup> Le lezioni di Foucault tenute al Collège de France tra il 1981 e il 1982, e raccolte in un testo dal titolo *The Hermeneutics of the Subject*, non riguardano né l'ermeneutica come disciplina filosofica né il “soggetto” in quanto “auto-conoscenza”, piuttosto vertono sul concetto di “sé” e di “cura di sé” nell'antichità. Alcuni interpreti, tra cui M.G.E. Kelly, ritengono che il titolo sia «fuorviante» e che «sarebbe stato più adatto» *The care of the Self*, M.G.E. Kelly, *Review: M. Foucault, “The Hermeneutics of the Subject”, «Foucault's Studies», (Novembre 2005), n. 3, pp. 107-112.*

tiva; in altri termini, quando la realtà ci coinvolge in un processo di interpretazione che si rispecchia sempre su se stesso: «non c'è mai... *interpretandum* che non sia già *interpretans*».

Benché Vattimo condividesse la maggior parte delle tesi formulate da Foucault, egli rimase stupito quando, parlando di Marx, l'autore francese lo presentò, insieme a Nietzsche e Freud, come uno dei teorizzatori del pensiero antifondazionalista. In effetti, mentre il problema della natura interpretativa della realtà è parte integrante dell'opera di demistificazione sia di Nietzsche che di Freud, lo stesso non vale per Marx, secondo il quale l'interpretazione non è una conseguenza dell'antifondazionalismo. Vattimo intervenne, allora, nella discussione con questa domanda:

Se ho ben capito, Marx si dovrebbe annoverare fra quei filosofi che, come Nietzsche, scoprirono il carattere infinito dell'interpretazione. Sono pienamente d'accordo con Lei per quanto riguarda Nietzsche, ma non crede in Marx sia presente un punto di arrivo necessario? Cosa significa l'infrastruttura, altrimenti, se non qualcosa che deve essere considerato come un fondamento?

Foucault replicò come segue:

Per quanto riguarda Marx, non ho sviluppato a fondo la mia opinione, e mi dispiace non poterne dare una giustificazione. Ma pensi, per esempio, a *Il diciotto Brumaio di Luigi Napoleone*. Marx non presenta mai la sua interpretazione come definitiva. Egli sa bene, e lo dice, che essa può procedere ad un livello più profondo o attestarsi su un livello più generale, e sa inoltre che alla base non esiste alcuna spiegazione coerente.<sup>6</sup>

Malgrado Vattimo avesse probabilmente ragione nel fare presente che l'interpretazione non possedeva per Marx la stessa natura incompiuta, infinita e circolare che invece aveva in Nietzsche e Freud, Foucault (proprio come avrebbe fatto Ricoeur alcuni anni dopo) intendeva semplicemente manifestare il proprio appoggio ai tre maestri della demistificazione, coloro i quali misero in crisi le certezze del fondamento. Se la demistificazione radicale non consiste in niente di più che nel riconoscere il primato dell'interpretazione sui segni, i fatti e gli oggetti, allora il carattere infinito dell'interpretazione stessa deve costituire la componente vitale di qualsiasi filosofia. È quindi naturale che l'ermeneutica abbia ricevuto pieno riconoscimento filosofico con Heidegger, e solo in seguito all'assimilazione diffusa, da parte della cul-

<sup>6</sup> M. Foucault, *Discussion*, in *Dits et écrits I, 1954-1975*, cit., pp. 603-604.

tura occidentale, della critica che Marx, Nietzsche e Freud rivolsero tanto alla nozione di potere, quanto a quelle di natura e di coscienza.

## **I. Ontologia dell'attualità**

Prima di misurarci con l'analisi del significato filosofico di ciò che Foucault definisce *ontologie de l'actualité*, è utile sottolineare che egli usò il termine per la prima volta il 5 gennaio del 1983, durante un corso al Collège de France. Sebbene un estratto delle lezioni fosse pubblicato in «Le Magazine Littéraire» sotto il titolo *Qu'est-ce que les Lumières*,<sup>7</sup> l'anno seguente Foucault ne dava alle stampe una versione inglese più lunga, nella quale l'espressione «ontologia dell'attualità» veniva eliminata in favore di «ontologia storica di noi stessi».

Nella prima edizione «ontologia dell'attualità» era usato in opposizione ad «analitica della verità», nella seconda «ontologia storica di noi stessi» faceva da contrappunto a «ontologia critica di noi stessi». Mettendo a confronto i due testi possiamo facilmente osservare che, con le due coppie di opposizioni, Foucault intendeva esprimere lo stesso concetto, tuttavia, probabilmente, riteneva che “storico” e “critico” fossero termini più appropriati perché aggettivi contrari entrambi riferibili ad “ontologia”. Di fatto, il pensatore francese non usò l'espressione «ontologia dell'attualità» in nessun'altra occasione; alcuni mesi dopo, però, durante una intervista (con Paul Rabinow and Hubert Dreyfus a Berkeley)<sup>8</sup> fece riferimento a «ontologia storica», mentre parlò di «ontologia formale di noi stessi» nel saggio *The Political Technology of Individuals*.<sup>9</sup> In realtà, negli altri suoi scritti, Foucault non approfondì il concetto di

<sup>7</sup> Si tratta di un corso pubblicato parzialmente in «Le Magazine Littéraire», 207 (Maggio 1984), pp. 35-39, e di recente apparso in *Dits et écrits II, 1976-1988*, sotto il titolo *Qu'est ce que les Lumières*, pp. 1489-1507. In italiano è stato pubblicato come *Che cos'è l'illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?*, 1984, tr. it. G. Marramao, in «Il Centauro», 11-12, maggio-dicembre 1984. Questa edizione del saggio non è presente nella traduzione inglese in tre volumi di *Dits et écrits* curata da P. Rabinow per la casa editrice The New Press (nella raccolta francese dei saggi, invece, sono inserite entrambe le edizioni). Soltanto la seconda edizione, a partire dal 1984, è stata tradotta prima in P. Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50, e successivamente in M. Foucault *What is Enlightenment*, in P. Rabinow (a cura di), *Ethics, Subjectivity, and Truth*, tr. ingl. di R. Hurley e altri, New York, The New Press, 1997, pp. 304-319; ma non è stata ancora tradotta in italiano. Uno dei primi filosofi che ha studiato l'«ontologia dell'attualità» di Foucault (talvolta tradotta come «ontologia del presente», «ontologia di noi stessi» oppure «ontologia degli eventi attuali») è stato Vincent Descombes con il volume *The Barometer of Modern Reason: On the Philosophies of Current Events*, tr. ingl. di Stephen Adam Schwartz, New York, Oxford University Press, 1988; un testo che analizza le modalità mediante le quali la filosofia dovrebbe occuparsi degli eventi del mondo.

<sup>8</sup> M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, in P. Rabinow (a cura di), *Ethics, Subjectivity, and Truth*, cit., pp. 253-280.

<sup>9</sup> M. Foucault, *The political Technology of Individuals*, in J.D. Faubion (a cura di) *Power*, tr. ingl. di R. Hurley e altri, New York, The New Press, 2000, pp. 403-417.

ontologia dell'attualità non solo perché l'anno seguente purtroppo morì, ma soprattutto perché egli non concepiva l'ontologia come la storia filosofica dell'essere.<sup>10</sup> In breve, preferì "ontologia storica" a "ontologia dell'attualità" perché si sentiva più vicino allo storicismo che non all'ontologia, e di conseguenza, alla filosofia. Questo potrebbe altresì spiegare il motivo per cui, nella seconda edizione, egli sostituì subito il sostantivo "attualità" con l'aggettivo "storico". Ma qual è la differenza tra queste due ontologie?

Foucault usò questa coppia di termini per individuare la possibilità di distinguere tra «una filosofia critica che si presenta come filosofia analitica della verità in generale, e un pensiero critico che assumerà la forma di una ontologia di noi stessi, o dell'attualità».<sup>11</sup> In altre parole, secondo l'autore francese, una ontologia dell'attualità (o ontologia storica di noi stessi), invece di dedicarsi a progetti che pretendono di essere globali, come farebbe l'analitica della verità (o ontologia critica di noi stessi), si concentra esclusivamente sull'analisi storica di quegli eventi che non solo ci hanno condotto ad essere ciò che siamo, ma anche a rintracciare in noi stessi il soggetto di ciò che facciamo, pensiamo e diciamo. Foucault prosegue spiegando che l'ontologia dell'attualità

non è trascendentale, e il suo obiettivo non coincide con l'elaborazione di una possibile metafisica: essa, piuttosto, è genealogica in quanto alla propria struttura, e archeologica in merito al metodo di cui si serve. Archeologica – e non trascendentale – nel senso che non cercherà di identificare né le strutture della conoscenza nel suo complesso, né quelle dell'agire morale nella sua totalità, piuttosto tenterà di esaminare le singole occorrenze di quel linguaggio che configura i nostri pensieri, i nostri discorsi e le nostre azioni, come molti eventi storici. La stessa critica sarà poi genealogica nel senso che non dedurrà ciò che per noi non è possibile fare né sapere, a partire dalla condizione attuale in cui ci troviamo, ma piuttosto individuerà, sulla base delle circostanze che ci hanno portato ad essere quello che siamo, la possibilità di non essere, fare o pensare ciò che siamo, facciamo o pensiamo.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Nella sua eccellente analisi dell'ontologia dell'attualità di Foucault, Vincent Descombes conferma questa ipotesi: «Un'ontologia del presente deve rendere conto del presente, del tempo, dell'incompiuto e del passato *in quanto* tali. Tuttavia, argomentazioni concettuali di questo genere sono palesemente assenti nelle opere di Foucault. La sola cosa che egli può fare, nel rispetto dell'orientamento ideologico positivista, è concepire lo studio di una qualsiasi nozione a partire da una prospettiva storica. Il che equivale a dire che una *filosofia interamente storicista* può di sicuro avere una ricaduta sulla politica ma, *prima facie*, non ha nulla a che vedere con qualsivoglia forma di ontologia» (V. Descombes, *The Barometer of Modern Reason*, cit., p. 18).

<sup>11</sup> M. Foucault, *Qu'est ce que les Lumières*, in *Dits et écrits II, 1976-1988*, cit., pp. 1506s.

<sup>12</sup> Idem, *What Is Enlightenment*, in P. Rabinow (a cura di), *Ethics, Subjectivity, and Truth*, cit., p. 315.

In sintesi, quella delineata da Foucault è un' ontologia storica che si definisce archeologica perché invece di identificare le strutture universali della conoscenza, tenta semplicemente di esaminare le occorrenze dei discorsi che configurano non solo ciò che pensiamo, diciamo e facciamo, ma anche molti eventi storici. L'ontologia dell'attualità non intende «rendere possibile una metafisica che infine diventa una scienza; essa cercherà di promuovere, nel modo più ampio ed esteso possibile, il lavoro indefinito della libertà».<sup>13</sup> Ma in che modo Foucault è arrivato ad una simile distinzione?

Foucault formulò la distinzione fra «analisi della verità» e «ontologia dell'attualità» mediante lo studio attento sia dell'articolo di Kant *Was heisst Aufklärung?* (*Che cos'è l'Illuminismo*), pubblicato nel novembre del 1784, sia delle tre Critiche, rispettivamente del 1781, 1788 e 1790. Kant descrisse l'Illuminismo come il momento nel quale, sottraendosi a qualsivoglia autorità esterna (come Dio o la Natura), l'umanità comincia a fare uso della propria ragione, decidendo da sé tanto ciò che può essere oggetto di conoscenza, quanto ciò che è possibile fare e sperare. È per questo motivo che Foucault ritiene le tre Critiche siano la guida dell'Illuminismo, vale a dire «il manuale della ragione che è maturata in seno all' Età dei Lumi».<sup>14</sup> Ma le Critiche che fanno da guida alla ragione appartengono pur sempre all'Illuminismo come all'epoca che le ha partorite, ossia quella età che ha reso possibile i capolavori di Kant. E qui interviene il testo kantiano *Was heisst Aufklärung?* Un testo che, nella storia della filosofia occidentale, segna l'ingresso di un quesito al quale il pensiero moderno non ha saputo dare risposta: «Che cos'è l'Illuminismo? Quale differenza introduce oggi rispetto a ieri?».<sup>15</sup> È in questo breve saggio che, secondo Foucault, il problema responsabile di aver rivoluzionato la filosofia, trova la sua prima formulazione. Per Kant tale domanda, così come le Critiche, non richiede una comprensione del presente sulla base di un principio universale, né ne impone una a partire dall'individuazione di un traguardo futuro, essa piuttosto rimanda ad una forma di conoscenza che si rende possibile a partire da una differenza emersa all'interno della attualità. Benché, quindi, molti vedano in questo breve testo soltanto una sintesi significativa tra una riflessione di tipo critico e una di orientamento storico, per Foucault il saggio rappresenta

la prima volta in cui un filosofo ha stabilito in questo modo, da vicino e dall'interno, una relazione tra il senso della propria ricerca e le strutture della cono-

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 308.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 305.



scenza, una riflessione sulla storia e una particolare analisi del momento specifico nel quale, e in virtù del quale, egli scrive. È nella riflessione sull'“oggi”, inteso come la differenza nella storia, e come il movente di un impegno filosofico particolare, che mi sembra identificabile la novità di questo testo.<sup>16</sup>

Per comprendere a fondo il senso della domanda di Kant è necessario metterla a confronto con l'interrogativo cartesiano: Chi sono io? Per Cartesio l'“io” è il soggetto unico, universale e atemporale. Tuttavia, se questo “io” è anche tutti, dovunque e sempre, allora perde la propria specifica relazione con il presente e, di conseguenza, con l'attualità. Grazie ad una domanda che permette una analisi rivolta a noi stessi in quanto soggetti del nostro tempo, e al nostro tempo in quanto presente effettivo, Kant evita esattamente questa situazione. Interrogando gli avvenimenti che lo circondano, quindi chiamando in causa i fatti “storici”, “contemporanei”, o meglio ancora, “attuali”, egli sfugge alla trappola filosofica universale che prende corpo in domande di carattere metafisico quali «Che cos'è la verità? Che cosa la natura? E cosa Dio?» Mentre questi sono quesiti da ricondurre al dominio dell'“ontologia della verità”, che non ne riconosce l'attualità, chiedendo «cosa siamo noi in quanto *Aufklärer*, come parte dell'Illuminismo?»,<sup>17</sup> Kant pone una domanda ascrivibile all'ontologia dell'attualità.

In sintesi, Foucault rintraccia nel testo kantiano una distinzione fondamentale fra una “ontologia formale della verità” e una “ontologia dell'attualità”, quella che, come ho detto, egli continuò a definire “ontologia storica di noi stessi”. Da allora, il carattere storico-ontologico della domanda «Cosa siamo noi oggi?» ha costantemente segnato la ricerca filosofica perché, come afferma Foucault, «Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, la Scuola di Francoforte hanno provato a dare una risposta a questo quesito».<sup>18</sup> In un certo qual modo è infatti possibile sostenere che nessuno di questi filosofi si sia impegnato nella ricerca di strutture formali dotate di valori universali, ma che tutti piuttosto si siano occupati dell'analisi storica di quegli eventi che li hanno indotti a riconoscersi come i soggetti di ciò che facevano, pensavano e affermavano nel momento storico in cui vivevano. Del resto, una filosofia che non chiama in causa l'esperienza del filosofo non restituisce un'immagine fedele della “realtà”. Non c'è da sorprendersi, allora, di fronte all'emergenza delle domande tipiche dell'“ontologia dell'attualità”, poiché, come nota Foucault, «la filosofia è di fatto la forma culturale più ge-

<sup>16</sup> Ivi, p. 309.

<sup>17</sup> M. Foucault, *The Subject and Power*, in J.D. Faubion (a cura di), *Power*, cit., p. 335.

<sup>18</sup> M. Foucault, *The political Technology of Individuals*, in J.D. Faubion (a cura di), *Power*, cit., p. 403.



nerale nell'ambito della quale è possibile riflettere sulla realtà dell'Occidente». <sup>19</sup> In altri termini, è necessario che la riflessione filosofica stessa si soffermi, come Vattimo mostrerà, sulle questioni contemporanee che si sviluppano in seno ad essa, esattamente come accade nel caso della controversia esistente fra filosofia analitica e filosofia continentale:

Un altro modo di formulare l'antitesi può essere quello che adotta, e adatta liberamente, un'espressione dell'ultimo Foucault che contrappone alla filosofia come "analitica della verità" una filosofia intesa come "ontologia dell'attualità", preferendo esplicitamente la seconda. Sebbene Foucault non elabori il significato del termine ontologia, la dicotomia che così, anche al di là delle sue intenzioni esplicite, si delinea, apre nuove possibili distinzioni e articolazioni nello schema. <sup>20</sup>

## **2. Essere come evento**

Come ho spiegato all'inizio del saggio, l'influsso che Foucault esercita su Vattimo si limita alla "ontologia dell'attualità", il che ha consentito al filosofo italiano non solo di superare la metafisica ma, soprattutto, di inquadrare, nell'ambito del proprio pensiero, il concetto di "essere come evento" ereditato da Heidegger. Come vedremo, approfondendo il "tentativo ontologico" di Foucault, Vattimo ha portato avanti quella che nel pensatore francese era rimasta una promessa non mantenuta. In effetti, se la prima edizione del saggio di Foucault su Kant (che era poi la trascrizione di un corso) non fosse stata pubblicata, il filosofo italiano non avrebbe potuto concentrarsi sull'idea di "ontologia dell'attualità", poiché nella seconda edizione, come ho detto, l'ontologia di Foucault divenne "storica", il che si potrebbe leggere nell'ottica di una ulteriore versione dello storicismo. Invece, è proprio la parola attualità che ha catturato l'attenzione di Vattimo perché, lo vedremo, rappresenta il fulcro di una proposta tesa a indebolire l'ontologia. Benché la distinzione tra "ontologia dell'attualità" e "ontologia storica di noi stessi", come dimostrano le due edizioni, non sia estremamente significativa, Vattimo ha preferito la prima espressione alla seconda in quanto è più semplice da contrapporre al suo antonimo, "analitica della verità", ossia alla metafisica. Tuttavia, prima di analizzare in che modo egli arrivi a situare la storia dell'essere all'interno dell'ontologia dell'attualità di Foucault, è in primo luogo indispensabile com-

<sup>19</sup> M. Foucault, *Philosophy and Psychology*, in J.D. Faubion (a cura di), *Aesthetic, Method, and Epistemology*, cit., p. 250.

<sup>20</sup> G. Vattimo, *Prefazione* a F. D'Agostini, *Analitici e Continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Milano, Cortina, 1997, p. XIII.

prendere il significato del “pensiero debole”, e le modalità attraverso le quali, a partire dalla distruzione della metafisica operata da Heidegger, egli ha ricevuto in eredità l’evento dell’essere.

Con la formulazione dell’espressione “pensiero debole”, Vattimo ha abbandonato la pretesa tradizionale, propria della filosofia, di elaborare descrizioni universali del mondo; infatti, in seguito all’opera di demistificazione portata avanti dai maestri del sospetto citati in precedenza, il pensiero si è reso consapevole dei limiti, dei confini e delle barriere che lo circondano. Malgrado, allora, nel vocabolo italiano “debole” sia riscontrabile una connotazione molto negativa, esattamente come nel suo corrispettivo inglese *weak*, esso non dovrebbe essere interpretato come il sintomo di un fallimento, ma piuttosto come la traccia di una possibilità di emancipazione, ossia come la opportunità di liberare il pensiero dalla oggettività, dalla verità e dalla realtà che lo hanno vincolato fino a questo momento. Quando la filosofia si appropria del pensiero debole non diventa, però, nuovamente forte? E non ricade proprio in quella metafisica che cercava di evitare? Secondo Vattimo un simile rischio non sussiste, perché la storia della metafisica non costituisce, per il pensiero debole, un errore dal quale, avendo “trovato” la descrizione “corretta” della realtà, dobbiamo liberarci. Al contrario, non essendo ancora giunti ad una giusta spiegazione del mondo, ciò che dobbiamo fare è adeguarci a questa situazione come ad una “condizione” del pensiero. In sintesi, la debolezza del “pensiero debole”, non solo non dovrebbe essere interpretata in contrasto con il “pensiero forte”, ma neppure andrebbe concepita come l’esito di una scoperta (che non esiste alcuna descrizione oggettiva della verità), piuttosto dovrebbe essere letta come la presa di coscienza di una specifica condizione. Una condizione in cui l’essere non viene messo da parte, ma semplicemente interpretato come qualcosa di più debole, qualcosa che, sulla scorta dell’indicazione di Heidegger, in seguito alla distruzione della metafisica messa in atto in *Essere e tempo*,<sup>21</sup> viene recepito come un “evento”.

Quando in *Essere e tempo* Heidegger dichiarò che la conoscenza ontica presuppone una conoscenza, o una pre-comprensione dell’essere in quanto tale, egli spiegò altresì che non è più possibile concepire la nozione di entità come un oggetto evidente nella sua presenza. Tutte le cose di cui disponiamo si configurano già sempre come il risultato di una catena di descrizioni, posizioni e disposizioni, mediante la quale le cose stesse assumono la forma in cui le conosciamo; in altre parole, l’oggettività è un esito, e non la causa, della

<sup>21</sup> Un resoconto dettagliato del pensiero debole di Vattimo si trova nella mia introduzione al testo *Weakening Philosophy*, S. Zabala (a cura di), Montreal, McGill-Queen’s University Press, 2007, pp. 3-34.

nostra interpretazione. Mentre i filosofi del passato interpretavano la prestruttura dell'oggettività come una totalità trascendentale o dialettica, Heidegger vi individuò ciò che la metafisica ha sempre ricondotto all'essere: la stabilità della presenza. Tuttavia, il gesto di modellare gli enti sull'essere, attribuendo loro la nozione di essere, rievoca anche la differenza (dimenticata) fra essere ed enti; l'essere non è ciò che perdura, ciò che è e non può non essere – come direbbe Parmenide – ma semplicemente ciò che diviene perché “diviene” a partire dalla differenza ontologica. Secondo Vattimo, la differenza ontologica di Heidegger, cioè, la discrepanza tra l'essere e gli enti, segnala soprattutto che l'essere *non è*; che siano, si può dire degli enti; l'essere, piuttosto, accade. Sebbene sia proprio sulla base dell'oblio di questa differenza, che il pensiero metafisico è stato capace di trasformarsi in un pensiero forte, l'opera di sfondamento cui lo sottopongono, prima Heidegger e poi Derrida, non ha dato vita soltanto al “pensiero debole”, ma ha altresì dissolto l'essere nel divenire delle sue interpretazioni. Discernere tra l'essere e gli enti è dunque possibile solo qualora lo si interpreti come un evento, e non come una presenza oggettiva. Ma se l'essere non si dà nella presenza delle cose, come possiamo riconoscerlo o farne un confronto?

Vattimo ha spiegato che sebbene non sia possibile identificare l'essere con gli enti, ovvero con le cose particolari di cui disponiamo nella nostra esperienza, esso è paragonabile alla luce mediante la quale gli enti diventano visibili. Una luce interpretabile anche come l'orizzonte linguistico che ci circonda, poiché se gli enti vengono in chiaro esclusivamente dentro i confini di uno spazio storico determinato, è perché ad esso non è possibile attribuire l'oggettività immutabile assegnata agli “oggetti” che vi si manifestano all'interno. In breve, la “differenza” della differenza ontologica suggerisce la possibilità di discernere, effettivamente, fra l'essere e gli enti solo nel caso in cui concepiamo l'essere stesso come «l'accadere storico-culturale, l'istituirsi e il trasformarsi, degli orizzonti entro cui di volta in volta gli enti divengono accessibili all'uomo e l'uomo a se stesso». <sup>22</sup> Ma in questa condizione in cui non esistono presenze oggettive, che cos'è che rende possibile l'esperienza della realtà? E in che cosa consiste l'a priori nel mondo post-metafisico?

L'a priori che rende possibile la nostra esperienza del mondo è *Ge-schick*, destino-invio, o *Überlieferung*, trasmissione. L'essere vero non è ma si invia (si mette in strada e si manda), si tras-mette... Quel che c'è di più radicale in Heidegger è che la scoperta del carattere linguistico dell'accadere dell'essere

---

<sup>22</sup> G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in *Il pensiero debole*, a c. di G.Vattimo e P.A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 19.

si riverbera sulla concezione dell'essere stesso, che risulta spogliato dei tratti forti attribuitigli dalla tradizione metafisica. L'essere che può accadere non ha i tratti dell'essere metafisico con la sola aggiunta della "eventualità".<sup>23</sup>

Il vocabolo *Ereignis* (evento), usato da Heidegger nel testo *Contributi alla filosofia*<sup>24</sup> per riferirsi al concetto di essere (ma non per darne una definizione), intendeva evidenziare, secondo Vattimo, la novità di un approccio ontologico che ne esclude qualsivoglia visione essenzialista. Il presupposto filosofico del suo pensiero coincide, però, non soltanto con la fine della metafisica, ma anche con quella della decostruzione: «Ciò che sta davanti alla filosofia come suo compito è, dopo la decostruzione, un lavoro di ricucitura e di ricomposizione». <sup>25</sup> In una simile condizione, l'essere si trasforma in evento, perché la riflessione filosofica, non dovendo più corrispondere al progetto platonico che aspirava a coglierlo tramite l'eterno, cerca di farlo ripercorrendone le vicende storiche; ovvero l'essere si rimette alla storia. Il mutamento di prospettiva può, però, verificarsi solo laddove l'essere e l'evento sono fusi insieme. Così concepito, l'essere non deriverebbe dall'essere "in quanto tale", ma si darebbe piuttosto come il prodotto di una storia di elaborazioni, interpretazioni e decostruzioni che sono i "dati" del destino inteso come un processo di trasmissione. Essi sono punti di riferimento che incontriamo costantemente ogni qualvolta ci impegniamo a pensare qui e ora. Ma se per Vattimo l'essere consiste in un processo di trasmissione, nell'invio e nel destino (*Überlieferung* e *Ge-schick*) di una catena di echi, di risonanze linguistiche e di messaggi che provengono, sotto forma di eventi, dagli altri e dal passato, qual è la posizione filosofica che corrisponde a questo processo di indebolimento dell'essere?

Se la filosofia si trasforma in un'attività di ricomposizione, ed equivale quindi anche ad un lavoro di ricostruzione degli eventi che danno forma all'essere in seguito alla decostruzione, allora il modello statico descrittivo, basato sull'opposizione soggetto-oggetto, non essendo più applicabile, dovrà essere sostituito mediante una pratica attiva delle interpretazioni. L'interpretazione, diversamente dalla descrizione, è un processo infinito, nel quale ciascuna risposta altera e modifica la natura dell'appello, nella misura in cui l'appello stesso condiziona l'essere particolare che viene interpretato; in altri termini,

<sup>23</sup> Ivi, p. 19-20. È interessante notare che Foucault stesso usò i termini "evento" e "eventualizzazione" al fine di rendere visibile «la peculiarità di un evento laddove interviene la tentazione di invocare una costante storica, un tratto immediatamente antropologico, una ovvietà che si impone su tutto in maniera uniforme», M. Foucault, *Questions of Method*, in J.D. Faubion (a cura di), *Power*, cit., p. 226.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Contribution to Philosophy (From Enowning)* (1989), tr. ingl. di Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington, Indiana University Press, 1999.

<sup>25</sup> G. Vattimo, *Prefazione* a F. D'Agostini, *Analitici e continentali*, cit., p. xv.

mentre la descrizione rende conto delle presenze stabili, l'interpretazione, poiché è in sé ogni volta differente, può corrispondere ai diversi eventi dell'essere. L'ermeneutica diventa, così, la posizione filosofica più appropriata per cogliere la vocazione propria dell'essere, che si dà come la verità del linguaggio umano, e si presenta, di conseguenza, come il metodo più adeguato fra gli altri per il pensiero che cor-risponde all'essere come evento. Alla luce di questo, si potrebbe pensare che il linguaggio rappresenti qualcosa di più importante o di prioritario rispetto all'essere, mentre invece è un suo evento. Secondo Vattimo, l'"eventualità" suggerisce che tutto quanto noi recepiamo come una struttura, un'essenza o un assioma (così come succede per la verità intesa in quanto conformità della proposizione alla cosa) è un accadimento, un'apertura storica, o un disvelamento dell'essere, che esige interpretazione. Questa apertura che l'essere presuppone, tuttavia, non rappresenta un oggetto di ricerca filosofica, ma piuttosto ciò in cui l'essere stesso si trova già sempre gettato.

Un ulteriore argomento in favore del pensiero debole di Vattimo è ravvisabile nell'incapacità, propria della filosofia, di risolvere la questione ontologica fondamentale: perché c'è l'essere, e perché qualcosa piuttosto che il niente? Se la domanda non ha ancora trovato una risposta, deve essere perché «l'essere non dà ragione di sé»: un criterio sufficiente in grado di renderne conto. E se non esiste vuol dire che è debole, poiché se l'essere avesse una ragione forte per essere, allora la metafisica avrebbe forza. Ma stando così le cose, l'essere è storico e accidentale, evento e possibilità a venire. In base a quanto esposto, Vattimo ritiene che la filosofia coincida con il pensiero debole, vale a dire con un'ontologia della debolezza nell'ambito della quale gli sforzi filosofici dovrebbero concentrarsi sull'interpretazione come su un processo votato a indebolire il peso oggettivo della presenza dell'essere. Il filosofo italiano ha preso alla lettera l'indicazione di Heidegger secondo cui, dopo la distruzione della metafisica, non sarebbero le nostre decisioni a determinare la nuova epoca dell'essere, ma piuttosto essa dipenderebbe dalla capacità che noi abbiamo di riconoscerci come parte integrante dell'opera di distruzione stessa, vale a dire come i soggetti di una filosofia del "declino", una filosofia che individua il proprio elemento costitutivo non nel fatto del suo imporsi, bensì in quello del suo dileguare. Del resto, se l'essere è stato in grado di persistere così a lungo, non è a causa della sua forza, ma della sua debolezza.

Sebbene in seguito alla distruzione della metafisica messa in opera da Heidegger, Vattimo avesse colto la condizione "debole" del pensiero, il carattere "eventuale" dell'essere, e la natura "ermeneutica" della filosofia, egli sentiva ancora l'esigenza di situare l'essere stesso nel contesto dell'ontologia, un'ontologia che fosse, sì, capace di riconoscerne la trasmissione storica ma che,

più di tutto, fosse in grado di articolare gli eventi storici particolari mediante i quali l'essere è diventato ciò che è nel presente. A partire dalla pubblicazione di *Ontologia dell'attualità* nel 1988, e poi in molti altri scritti, come in *Oltre l'interpretazione* e *Nichilismo ed emancipazione*, Vattimo ha spiegato il motivo per cui l'"ontologia dell'attualità" di Foucault rappresenta il modo più convincente per intercettare l'evento dell'essere.

L'ontologia che, seguendo la via aperta da Heidegger, si tratta di cercare è una teoria che insieme parla dell'attualità (genitivo oggettivo) e appartiene a essa nel senso soggettivo del genitivo. Poiché non c'è modo di afferrare l'essere come qualcosa di stabile al di là del suo evento, cioè della specifica apertura storica nella quale esso si dà lasciando apparire gli enti, una teoria dell'esistenza presente è anche una teoria che non ha altra fonte, di informazione e di legittimazione, se non questa stessa condizione presente.<sup>26</sup>

Qualsiasi fonte di legittimazione diversa dalla sua "condizione presente", come l'oggettivismo o il trascendentalismo, rigetterebbe l'essere automaticamente nella metafisica, vale a dire, nella "analitica della verità", dove l'essere si darebbe come ciò che persiste e non può non essere. L'ontologia dell'attualità costituisce la risposta più persuasiva «all'appello di Heidegger che chiede di rammemorare l'essere», dice Vattimo, il che equivale a «sforzarsi di capire che cosa significa 'essere' – il termine e quasi nient'altro che esso – nella nostra esperienza attuale».<sup>27</sup> Ma se, come ho detto, dopo Heidegger l'essere non può più darsi nella forma della conoscenza metafisica dell'essere in quanto tale, quale era in Aristotele, bensì solo come l'avvento di quegli appelli che ci raggiungono attraverso la sua storia, allora, il nuovo compito della filosofia, dopo la metafisica, equivale a "indebolire l'ontologia attraverso l'attualità".

L'ontologia dell'attualità di Vattimo non indica soltanto la strada da percorrere per sviluppare le proposte post-metafisiche di Heidegger, ma offre anche l'opportunità di combattere le posizioni metafisiche che tuttora prevalgono nella filosofia contemporanea. Il "pensiero debole" può, in altri termini, aiutare a contrastare certi filosofi analitici e fenomenologici (come Barry Smith e Jean-Luc Marion), che tendono a servirsi dell'ontologia come di una scienza descrittiva della realtà. Proprio per questo, tra i pensatori maggiormente impegnati e favorevoli al "pensiero debole", c'era anche Richard Rorty, uno tra i primi a superare le dispute fra realisti e anti-realisti, e dunque le controversie tra atei e teisti, oppure, più di recente, tra filosofia analitica e

<sup>26</sup> G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, a cura di S. Zabala, Milano, Garzanti, 2003, p. 19.

<sup>27</sup> Ivi, p. 92.

filosofia continentale.<sup>28</sup> Contese, queste, che rappresentano esattamente i residui di una cultura metafisica che lo stesso Foucault intendeva lasciarsi alle spalle; del resto, secondo l'autore francese, l'"ontologia dell'attualità" non doveva farsi carico di progetti che pretendevano di essere globali, come faceva l'"analitica della verità", ma al contrario, doveva impegnarsi nello studio storico degli eventi che costituiscono l'attualità; una posizione che dimostra come anche Foucault aspirasse ad una cultura nella quale il mondo della fede e la conoscenza scientifica potessero convivere. Ma affinché una simile cultura filosofica possa sussistere, è necessario deporre l'idea di verità intesa come valore, ossia come la sola matrice a partire dalla quale la conoscenza può crescere o decrescere, a vantaggio di un concetto che fa della verità un effetto dell'interpretazione. In quanto tale, però, essa non può che essere contingente, fragile e, soprattutto, debole. Forse allora è questo il motivo per cui Rorty ha intitolato una raccolta di interviste *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself*,<sup>29</sup> mentre Vattimo ha scelto per la sua autobiografia il titolo *Non Essere Dio*.<sup>30</sup>

Malgrado io creda che Foucault avrebbe approvato l'appropriazione della sua terminologia da parte di Vattimo, che se ne è servito per inquadrare nella propria proposta filosofica l'evento dell'essere ereditato da Heidegger, ritengo, tuttavia, una simile questione priva di significato, come penso sia inutile sprecare tempo in indagini storiche di questo genere, perché ciò che importa, come ho detto inizialmente, sono solo gli effetti che l'opera di Foucault produce sugli altri. E, come abbiamo visto, l'influsso che egli esercita sul pensiero di Vattimo è fondamentale al punto che, durante una intervista biografica rilasciata di recente per il suo settantesimo compleanno, il filosofo italiano ha dichiarato: «L'idea di ontologia dell'attualità si potrebbe anche interpretare come una retrospettiva del mio percorso filosofico».<sup>31</sup>

zabala75@gmail.com

(Traduzione dall'inglese di Mariarosa Sammartino)

<sup>28</sup> Un esempio molto chiaro di questa scissione presente all'interno della filosofia contemporanea si trova nel testo C. Prado, (a cura di), *A House Divided: Comparing Analytical and Continental Philosophy*, New York, Humanities Press, 2003.

<sup>29</sup> R. Rorty, *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty*, E. Mendieta (a cura di), Stanford, Stanford University Press, 2006 (di prossima pubblicazione presso Transeuropa).

<sup>30</sup> G. Vattimo con P. Paterlini, *Non Essere Dio. Una autobiografia a quattro mani*, Reggio Emilia, Aliberti, 2006.

<sup>31</sup> G. Vattimo, *Filosofia come ontologia dell'attualità*, a cura di L. Savarino e F. Vercellone, «Iride» 49 (2006), p. 492. Una analisi dettagliata dell'elaborazione dell'evento dell'essere di Vattimo si trova in S. Zabala, *The Remains of Being*, la cui uscita è prevista nel 2009 presso Columbia University Press, Meltemi editore, e Bellaterra ediciones.



