

Melania Mariconda, Lorenzo Petrachi

Michel Foucault e la nozione di *événement*: trasformazioni e singolarità tra Heidegger e Deleuze*

ABSTRACT: *This essay investigates Foucault's use of the concept of event (événement), exploring its specificity, evolution, and context. Examining his entire body of work, we consider its unique aspects in relation to theoretical, methodological, and political challenges. We explore the dialogue between Foucault's concept and contemporary French and German philosophical traditions, as well as 20th-century historiographical debates. The study proposes a contextual periodization of Foucault's thought, revealing overlooked continuities. While Foucault's early works exhibit traces of Heideggerian resonances, his approach to events diverges in later phases, culminating in a genealogical perspective. Concurrently, Foucault engages with Deleuze's ideas on events, resulting in a dialogue that shapes his later philosophical trajectory. This analysis reveals the unique and autonomous nature of Foucault's philosophy of the event, allowing a nuanced comparison with Heidegger and Deleuze, transcending mere lexical associations and exploring their contributions, convergences, and divergences within the broader context of 20th-century thought.*

KEYWORDS: *Michel Foucault; Martin Heidegger; Gilles Deleuze; Philosophy of history; History of ideas.*

Introduzione

Obiettivo di questo saggio è indagare la specificità, l'evoluzione e il contesto di emersione dell'utilizzo foucaultiano del concetto di *événement*¹.

* L'articolo è frutto di un lavoro congiunto, tuttavia ai fini di attribuzione accademica si considerino di Mariconda il capitolo 3 e la conclusione, di Petrachi i capitoli restanti.

1 Il francese *événement* viene tradotto in italiano con 'evento' e 'avvenimento'. Etimologicamente può esser fatto risalire al latino *evenire*; nel francese moderno, una notevole sedimentazione semantica ne determina l'irriducibile polisemia: "è possibile vedere chiaramente l'evoluzione di queste tre forme di definizione tra il xviii e il xix secolo seguendo le edizioni successive del Dictionnaire de l'Académie. L'edizione del 1964 riflette la coesistenza delle tre accezioni, poiché troviamo 'il risultato, la riuscita di qualcosa', ma anche 'un'avventura notevole' e, infine, 'la sorpresa'. L'edizione del 1835 attesta un'inversione di priorità. Tutto ciò che si riferisce

Seguire da vicino le trasformazioni e le torsioni impresse alla nozione di evento consentirà di proporre una nuova periodizzazione contestuale in grado di evidenziare alcune continuità che la tradizionale tripartizione dell'opera di Foucault porta a sottostimare e offrirà altresì l'opportunità di interrogare taluni nodi problematici relativi al rapporto della sua filosofia con quella di altri importanti e influenti autori del Novecento.

In un primo momento verrà chiarito in che modo il problema dell'evento fa la sua comparsa nella filosofia di Foucault (§ 1.1). Traceremo poi, in via preliminare, una periodizzazione dell'opera foucaultiana sulla base delle modificazioni e delle integrazioni che questa nozione subisce (§ 1.2). Sarà dunque possibile analizzare il ruolo rivestito da altri autori nell'elaborazione del problema dell'evento conferendo alle assonanze più evidenti un senso diverso da quello dell'ascendenza diretta, sia per quanto riguarda l'opera di Heidegger che quella di Deleuze (§ 2).

Il quadro così presentato permetterà di presentare con coerenza genesi, progettualità e destino dei singoli periodi del pensiero foucaultiano risultanti dalla messa a problema dell'evenemenzialità. Nello specifico, saranno esaminate le transizioni tra una prima fase che si conclude nel 1966 con *Les Mots et les Choses* e una seconda che culmina ne *L'Archéologie du Savoir* e in cui l'approccio all'evento si distanzia definitivamente dalle risonanze heideggeriane presenti nel primo momento (§ 3.1); successivamente verrà analizzata una terza e più lunga fase che si dispiega dal 1970 alla scomparsa dell'autore e nella quale lo statuto dell'evenemenzialità, ora in dialogo con la concezione deleuziana, risente dell'approccio genealogico che pure contribuisce a delineare (§ 3.2).

1. La nozione di evento tra storia e filosofia

1.1. Il peccato evenemenzialista

Nel 1958, Fernand Braudel, storico francese fra i principali della scuola delle *Annales*, poteva vantare la vittoria sul “peccato evenemenzialista”², a lungo maggiore capo d'accusa a carico degli storici appartenenti alle fila dell'*École méthodique*. Il termine *événement* aveva fatto la sua prima comparsa negli scritti dei metodisti della seconda metà dell'Ottocento che lo adoperavano in un contesto di storia politica lineare e progressiva quale dato di fatto puro e disponibile immediatamente all'analisi positiva. A ciò Braudel e i suoi opponevano le regolarità di una storia dispiegantesi nella lunga durata o *quasi immobile*. Verso la fine degli anni Sessanta, in piena voga strutturalista, il sociologo Roger Bastide compilava la voce *Événement* de l'*Encyclopédia Universalis* registrando così lo scarto tra due modi di far fronte all'evento:

all'esito o al risultato compare solo al terzo posto a vantaggio dell'idea di rottura: ‘La parola guadagna anche in neutralità, limitandosi a indicare *ciò che accade*’ (Dosse 2010, 4). Dove non espressamente segnalato, le traduzioni dei brani citati sono degli autori.

² Braudel 1991, 60.

quello dell'uomo sorpreso e traumatizzato dal suo "avvento" o che al contrario ne assapora la specificità, la particolarità, la novità; quello del *savant* che pur riconoscendo che la durata non può che consistere in una "serie di eventi" non cessa di ripensarli per scorgere dietro la loro discontinuità la logica della loro successione.³

Non è difficile riconoscere in questo *savant* le tracce di una polemica condotta dal pubblico nei confronti della figura dello storico/strutturalista, percepito come colui che non coglie l'evento se non in quanto epifenomeno, elemento di disturbo contingente e in ultima istanza insignificante.

Da circa cinquant'anni, tuttavia, si assiste a quello che lo storico Pierre Nora e, sulle sue orme, Paul Ricœur, hanno caratterizzato come "un ritorno dell'evento" nella storiografia contemporanea⁴. Se già nel 1972 Edgar Morin parlava di un *retour de l'événement* guidato dalle scienze dure, oggi è possibile affermare che non c'è ambito delle scienze umane che non si sia posto la questione dell'evento, rispondendo non già con un semplice ritorno alla storia positivista, ma con una "rinascita della differenza", concetto, quest'ultimo, da cui risulta ormai apparentemente inseparabile⁵. Nel pensiero francese contemporaneo, filosofie fra loro eterogenee si avvalgono del concetto di evento confermandone la carica polemica: intorno a esso si raccolgono i problemi tradizionali del soggetto, della storia e della verità, nella prospettiva di una messa in discussione radicale dell'ontologia classica. Certamente il pensiero della *Kebre* heideggeriana, che legava evento e fine della metafisica, è un punto di riferimento imprescindibile⁶; nondimeno, se nel 2013, in occasione della prima versione in lingua francese dei *Beiträge zur Philosophie* (1989), il traduttore François Fédiér sceglie l'arcaismo 'Avenance' in luogo del più corrente 'Événement', ciò è dovuto anche al fatto che la filosofia francese, pur in costante dialogo con Heidegger, ha pensato l'evento in relativa autonomia⁷. Basti d'altronde pensare alle *querelle* sul bergsonismo: tanto la critica portata avanti da Gaston Bachelard ne *La Dialectique de la durée* (1936) quanto l'elaborazione del *Clio* (1931) di Péguy s'avvitano proprio sulla questione dell'evento⁸.

In questo quadro, Lévinas occupa una posizione storica e concettuale peculiare: al crocevia di più tradizioni, le conferenze di *Le Temps et l'Autre* (1946-47) riflettono sulla nozione di evento mostrando l'intreccio problematico di fenomenologia e giovane heideggerismo in un contesto influenzato dal bergsonismo e dalla critica strutturalista. Questo movimento del pensiero, infine, trova le sue espressioni più note nelle opere di due fra i pensatori più eterodossi del secolo scorso: Alain Badiou, autore nel 1988 di *L'Être et l'Événement*, e Gilles Deleuze, segnatamente in *Différence et Répétition* (1968) e *Logique du Sens* (1969)⁹.

3 Bastide 1968, 822-824.

4 Nora 1974, 210-228; Ricœur 1992, 29-35.

5 Morin, 1972, 1.

6 Heidegger 1987, 270.

7 Fédiér 2004, 10-11.

8 Ronchi 2013, 41-67.

9 Dosse 2010, 32.

Sembrerebbe dunque legittimo porsi la domanda relativa al ruolo di Michel Foucault in questa vicenda. Uno dei punti di partenza possibili, forse il più pertinente, riguarda le pagine de *L'Archéologie du Savoir* (1969) in cui il filosofo commenta il lavoro degli storici rivolti di preferenza ai periodi lunghi. In questi anni, Foucault moltiplica le sue letture in questo ambito e i riferimenti diretti alla storia seriale abbondano nei suoi scritti¹⁰. La storia in questione, secondo il filosofo, non scongiura l'evento, al contrario: la comparsa di periodi lunghi non è che l'effetto dell'elaborazione di serie di eventi disparati e di tipo completamente diverso, con le loro regolarità specifiche, ribelli alla sussunzione sotto una legge unitaria¹¹. Ad accomunare Foucault e gli storici di professione sarebbe dunque precisamente un interesse per l'evento, unito però al rifiuto di una storia semplicemente evenemenziale: non si tratta di disseminare una polvere di fatti in nome di un'estrema coerenza, ma di mostrare l'irruzione di una singolarità non necessaria nel tessuto evenemenziale della storia, tessuto suscettibile di trasformazioni e sul quale bisogna produrre, come effetto della ricerca, una rottura d'evidenza. Più che alla messa a punto di una dottrina, la filosofia è adesso votata a una molteplicità aspecifica di atti filosofici che riprendono la questione dell'evento a livello di un'esigenza diagnostica: "Rispondere alla domanda: chi siamo? E che cosa sta accadendo? Queste due domande sono molto diverse da quelle tradizionali: cos'è l'anima? Cos'è l'eternità? Filosofia del presente, *filosofia dell'evento*"¹². Questa novità, la cui testimonianza maggiore è rappresentata dal manoscritto su *Le Discours Philosophique* è comprensibile solo a partire dal nesso che lega tra loro filosofia ed evento¹³. Centrale nel progetto foucaultiano fino agli ultimi interventi sulla *parrhesia* e sulla critica ha la sua scaturigine nella riflessione particolarmente travagliata che porterà Foucault dai toni profetici di *Les Mots et les Choses* all'attitudine sobria del genealogista.

1.2. Periodizzazione

Ad oggi manca uno studio esaustivo della nozione di evento nel percorso intellettuale di Michel Foucault. A titolo di indagine preliminare tenteremo un primo sguardo d'insieme storico-filosofico sulla sua riflessione sull'evento distinguendo tre fasi:

1. una prima, che si completa con la pubblicazione nel 1966 di *Les Mots et les Choses*, vede nell'*événement* il modello di un raro sconvolgimento epocale che colpisce diacronicamente delle grandi strutture sincroniche, dando loro luogo e facendole scomparire in modalità non del tutto precisate.

10 Vedi Paltrinieri 2017, 108. Sul rapporto fra Foucault e gli storici vedi Boquet, Dufal et Labey 2013, 9.

11 Cf. Foucault 1997, 5-13; Foucault 1972, 42-43.

12 Foucault 1978a, 573, corsivo nostro.

13 Cf. Foucault 2023, 13-20. Coerentemente con quanto qui affermeremo l'idea del filosofo come *diagnostico* compare con insistenza nel lavoro foucaultiano a partire dal 1966-1967.

Alcune caratteristiche di questa peculiare declinazione dell'evento risuonano problematicamente con alcune interpretazioni dell'opera di Heidegger, consentendo alle studiose e agli studiosi accostamenti ipotetici e interpretazioni ontologizzanti;

2. a partire dalla *Réponse à une question* pubblicata su "Esprit" nel '68 – o ancora prima, considerando gli inediti – è possibile individuare una seconda fase che trova il suo parossismo in *L'Archéologie du Savoir*. Si tratta qui di studiare gli *événements* discorsivi in spazi di dispersione che rendono possibile una storia generale, frutto di più costruzioni di serie eterogenee fra loro e in relazioni complesse con un ambito extra-discorsivo;
3. la terza e ultima fase è individuabile nel lungo periodo compreso fra il 1970 e il 1984. *L'événement* è qui analizzato nella sua eccedenza rispetto spazio discorsivo ed è adesso inserito in un metodo d'analisi e di intervento compiutamente genealogico. È il periodo, sotto questo aspetto, di maggiore vicinanza con Deleuze¹⁴.

Il termine *événement* compare molto presto negli scritti di Foucault: le prime occorrenze risalgono almeno al 1954¹⁵, ma solo con *Histoire de la folie* la nozione acquista importanza decisiva in quanto "*événement décisif*" che determina inesorabilmente un prima e un dopo.

In quest'interpretazione la discontinuità sarebbe dovuta al dispiegamento delle epoche nella storia dell'Essere che dà così luogo alle varie *épistémè* mediante una *frattura* che è al contempo *apertura*. Sia Hubert L. Dreyfus che Béatrice Han hanno rivelato affinità tra questa lettura e l'ontologia heideggeriana¹⁶, tuttavia certamente mediata (fra tutti da Blanchot, Bataille e Char)¹⁷ e fundamentalmente incompatibile con le ontologie sempre storiche e al plurale di Foucault¹⁸.

Nel periodo immediatamente successivo alla fortuna di *Les Mots et le Choses* la nozione di evento subisce considerevoli modificazioni. Com'è noto, il consumarsi dell'eredità surrealista, le agitazioni tunisine e gli eventi del Maggio '68 esercitano un'influenza profonda su Foucault (che assiste a questi ultimi solo a distanza, da Tunisi, fatta eccezione per le giornate finali)¹⁹. Fra le altre circostanze a determinare questo spostamento influiscono senza dubbio la filosofia dei giochi linguistici di Wittgenstein, la critica di Derrida all'opera del 1961 e soprattutto quella di Jean-Marie Domenach al testo del 1966 (cui Foucault risponderà proprio nel

14 Questa periodizzazione si distingue, dunque, da quella proposta da Dosse, che si limita a evidenziare una discontinuità all'altezza de *L'Archéologie* (Dosse 2007).

15 Foucault 1954.

16 Dreyfus 1989; Han 1998. Al riguardo, vedi Domenicali 2018, 40.

17 Per questi temi si veda Iofrida 2007, 125.

18 Cassin 2004, 256. Vedi anche Deleuze 2000, 151: "Anziché di un'influenza più o meno segreta di Heidegger su Foucault, credo che si debba parlare di una convergenza tra Hölderlin-Heidegger, da una parte, e Roussel o Michaux-Foucault, dall'altra. Ma percorrono sentieri completamente diversi".

19 Sull'esperienza tunisina, che per Foucault costituirà "l'occasione per reinserirsi nel dibattito politico", si veda Trombadori 1999, 95-99.

maggio '68)²⁰. L'elaborazione di tutto ciò porterà Foucault alla pubblicazione de *L'Archéologie du Savoir* in cui, fra le altre cose, viene rivendicata la possibilità da parte dell'archeologia di sconfinare dall'analisi dell'*épistémè* nella direzione "dei conflitti, delle decisioni e delle tattiche"²¹; questo sconfinamento dipende in buona parte da una rielaborazione del concetto di evento che "sposta notevolmente la posta in gioco rispetto all'uso fattone in precedenza (in particolare in *Les Mots et les Choses*)"²². Prendendo risolutamente le distanze dalla ricerca di un'origine come riserva di senso in questa seconda fase Foucault tratta il discorso come una serie di eventi enunciativi in grado di porre il problema più cogente del rapporto fra eventi discorsivi ed eventi d'altra natura (economici, politici, istituzionali). Tuttavia, questa articolazione resta ancora molto indeterminata e non risolutiva.

Negli stessi anni Foucault si avvicina notevolmente alle posizioni di Deleuze, col quale a partire dal 1962 aveva curato le *Ceuvres philosophiques complètes* di Nietzsche. I testi che sembrano influenzare maggiormente il suo lavoro sono, insieme al *Nietzsche et la philosophie* (1962), *Différence et Répétition* e *Logique du Sens*, ai quali dedica due recensioni entusiaste²³. Inoltre, nel 2011 è stata pubblicata una *Lezione su Nietzsche* nel quale il debito nei confronti di Deleuze si manifesta al fianco di un'esplicita polemica con Heidegger²⁴. Ormai non è più possibile far risuonare insieme l'ontologia fondamentale e l'evento foucaultiano: proprio nell'*apertura* heideggeriana si realizza infatti quel legame fra libertà e verità contro il quale insorge il Nietzsche di Foucault, che fa adesso riferimento a Deleuze e a *La gaia scienza* e non più a *La nascita della tragedia*²⁵. Sarebbe tuttavia avventato appiattare la prospettiva dell'uno su quella dell'altro²⁶, anche in tale momento di vicinanza le concordanze fra Foucault e Deleuze presuppongono problemi e atteggiamenti molto diversi. Nondimeno, anche grazie a questa congiuntura l'evento si situa adesso nell'articolazione e presa reciproca tra corporeità e storia e Foucault può sviluppare il suo discorso genealogico nei termini di "un'evenementalizzazione della nostra attualità"²⁷. Quando, nei testi sull'Illuminismo del 1984 Foucault parlerà del presente come di un evento filosofico e di una differenza, lo farà ancora sulla base di queste formulazioni²⁸.

20 Per la complessa questione della *querelle* tra Foucault e Derrida intorno a *Histoire de la folie*, si veda Iofrida 2007, 137-155

21 Foucault 1997, 254.

22 Sabot 2016, 3.

23 Defert 2015, 291

24 Defert 2015, 285: "l'innominato di questo corso e che tuttavia potrebbe esserne il bersaglio".

25 Foucault 2015c, 232. Galzigna aggiunge: "Individuare come ha fatto Foucault le matrici esperienziali del conoscere [...] significa muoversi entro uno scenario alternativo a quello allestito da Heidegger [con la storia della metafisica come oblio dell'essere]" (Galzigna 2008, 16). Per questo Foucault potrà dire: "Sono rimasto sorpreso quando due dei miei amici di Berkeley [Dreyfus e Rabinow] hanno scritto, nel loro libro, che ero stato influenzato da Heidegger" (citato da Galzigna 2008, 17).

26 Vedi Thompson 2016.

27 Revel 2009, 50.

28 Su questo punto si vedano Deleuze e Guattari 1996, 105-106 ed Esposito 2018, 196-197.

2. La filosofia dell'evento tra Germania e Francia

2.1. *Ereignis*

Tre scorci sull'evento daranno gli strumenti indispensabili per comprendere il posizionamento e l'originalità della riflessione foucaultiana sulla nozione di *événement*. Sotto questo punto di vista, Heidegger è l'autore dal quale occorre senza dubbio cominciare²⁹. Per Heidegger “l'Essere è essenzialmente (*west*) come evento”³⁰, ma l'evento in questione ha poco a che vedere con *gli* eventi intramondani: l'*Ereignis* non può mai essere usato al plurale³¹ e “il destinarsi dell'evento ricomprende l'accadere determinato entro l'orizzonte necessario e unitario di un'apertura epocale”³².

Heidegger introduce il termine *ereignen* nella *Lettera sull'umanismo* nei termini di apertura propria dell'esser-ci³³, tuttavia nel pensiero della svolta il problema è quello di pensare l'essere non più solamente nell'analitica esistenziale o come essere dell'ente ma nella sua irrimediabile differenza da quest'ultimo. Affinché il pensiero possa prendere dimora nell'evento è necessario che la storia della metafisica sia giunta a compimento – non dunque un rovesciamento, ma una constatazione e un decreto – e che l'essere sia pensato in un vocabolario differente da quello della tradizione. È in questo contesto che giunge il termine *Ereignis*: se, nell'oblio dell'essere, questo era stato inteso come sostrato stabile nella presenza, Heidegger vi fa subentrare l'istorialità e l'appropriazione quali sue dimensioni e lo comprende come evento – posto che questo non voglia mai dire divenire, ma invio. Come parola-guida è, al pari di *λόγος* e *tao*, intraducibile. Ciò che si può dire è che ha poco a che vedere con “ciò che solitamente definiamo come un qualsiasi avvenimento, un fatto che accade” poiché è ora un “*singulare tantum*, nome invariabile” che ritorna al suo etimo *er-eignen*, che “significa *er-äugen*, ossia scorgere, chiamare a sé nel guardare, fare proprio”³⁴.

L'evento è dunque l'essere insieme di uomo ed essere, è l'evento della loro coappartenenza per cui l'essere non preesiste all'uomo e viceversa. Per accadere l'essere si rapporta all'uomo non distinguendosi da questo stesso accadere-apertura *per* l'uomo, che dal canto suo non può disporne liberamente, giacché è l'apertura-libertà a disporre di lui³⁵. E c'è dell'altro: se l'*Ereignis* fa accadere qualcosa assegnandolo al suo proprio è al contempo un'espropriazione di sé (*Enteignis*;

29 Sulla ricezione di Heidegger in Francia si veda Ramella, 2006, 303-346. Sull'*Ereignis* in Heidegger si veda Polt 2005, 375.

30 Heidegger 2007, 57.

31 Romano 2006, 1879.

32 Palazzo 2013, 437.

33 Heidegger 1987, 289-290.

34 Heidegger 2013, 44-45.

35 Questo fatto, strettamente legato al linguaggio quale dimora dell'essere, consente letture antropogenetiche come quella di Agamben per cui l'evento è “il diventare umano dell'uomo” (Agamben 2015, 63).

enteignet sich), una sottrazione del proprio all'illimitato disvelamento in un solo movimento di ritrazione e donazione. Questa donazione assume la modalità del destinare storico: nella radura dell'essere si apre lo spazio-tempo all'uomo, questa radura muta a seconda dell'accadere e con andamento epocale, sicché ogni epoca è una modalità diversa di questa donazione. Il punto è pensare la storia a partire dall'evento per tentare un'uscita dallo storicismo meramente empirico e intendere la storia non come storia dell'uomo, ma più propriamente come storia dell'essere. Questa storicità prende dunque le distanze dalla filosofia della storia *tout court*: la storia più che azione e volontà è essenzialmente destino (destino paradossale che non ne esaurisce l'essenza)³⁶. L'espropriazione, in questo modo consiste nel fatto che nonostante l'essere si dia sempre storicamente non c'è epoca storica alla quale non appartenga un punto cieco, vale a dire l'evento stesso nella sua epocalità.

Detto questo, cosa può dirsi dell'evento? Nulla di conclusivo. Le epoche del destino non si succedono né causalmente né casualmente, ogni epoca succede a un'altra ricoprendola e il destinare rimane ognora nel suo ritrarsi. Esso non è, ma nemmeno si dà: "*Ereignis ereignet*", null'altro³⁷.

2.2. *Retour*

La filosofia di Gilles Deleuze propone un'ontologia per l'evento tale da far coesistere la sua differenza e la sua singolarità con la sua ripetizione e il suo decentramento. Fra i protagonisti della *Nietzsche Renaissance* egli si confronta con i temi maggiori della filosofia classica, mettendo a punto quella che è stata definita una "riscrittura" di Heidegger alla luce dell'edizione critica del corpus nietzschiano³⁸.

Deleuze prende le distanze sia dal senso platonico dell'evento – con cui la molteplicità dell'evento è ridotta a un solo Evento – sia da quello positivista che lo riduce al dato di fatto contrapponendo a entrambi l'idea di evento come getto di singolarità intensive e irruzione imprevedibile³⁹. Se è vero, infatti, che un evento è sempre situato storicamente, nondimeno la sua apparizione è d'altro ordine: contemplando la dimensione delle singolarità improvvise, la storia evenemenziale è infatti *storia* solo nel senso dell'eterno ritorno.

L'interpretazione deleuziana dell'eterno ritorno è nota: a ritornare non è lo Stesso, piuttosto lo Stesso si dice del ritorno, che è l'essere del divenire, l'uno del molteplice e la necessità dell'alea⁴⁰. In altri termini, è l'univocità dell'essere,

36 Heidegger 2007a, 59-60.

37 Heidegger 2007b, p. 30.

38 Defert 2015, 292. Non bisogna dimenticare il ruolo di intermediario svolto da Jean Hyppolite nella ricezione deleuziana di Heidegger, dall'idea di un campo trascendentale senza soggetto alla declinazione dell'evento in una logica del senso.

39 Dosse 2010, 156. Vedi anche Choplin e Soulier 2014, 354. I termini 'problematico' e 'intensivo' rimandano rispettivamente a due livelli dell'evento come "condizione per la quale il pensiero pensa e "oggettualità particolari del pensiero" (Zourabichvili 2012, 44).

40 Deleuze 2006, 35.

laddove l'essere si dice della differenza⁴¹: “l'eterno ritorno è la segreta coerenza che si pone solo escludendo la mia propria coerenza, la mia propria identità, quella dell'io, quella del mondo e quella di Dio. [...] [U]niversale *sfondamento* che gira su se stesso e non fa ritornare che l'a-venire”⁴².

Per chiarire lo statuto dell'evento Deleuze fa riferimento allo stoicismo, filosofia “delle superfici” in grado di far discendere le idee platoniche dalle loro altezze per farle abitare sulla superficie dei corpi nella forma di “incorporei”, effetti di senso altri rispetto ai corpi, ma che a ben vedere non sono altro che questi stessi corpi sotto l'aspetto *intensivo*⁴³.

Deleuze utilizza la vicenda di un soldato colpito da una pallottola per esemplificare l'insieme di relazioni qui descritte: la ferita precede il soldato che la incarna ed egli la incarna in tutta la sua materialità quale incontro traumatico e conflitto fra forze. La ferita non è l'accidente di una sostanza immutabile, piuttosto è essa stessa sostanziale in quanto accidente⁴⁴.

La temporalità dell'evento ha dunque una propria logica paradossale che la distingue dal tempo dei corpi: l'evento puro “schiva il presente” con la simultaneità dei suoi divenire: così se il tempo-mutamento dei corpi (*Kronos*) consiste in un'infinita successione di presenti concatenati causalmente la “forma vuota del tempo” (*Aiôn*; l'Eterno ritorno) è popolata da eventi che la percorrono in entrambe le direzioni. Sempre a-venire e ormai passata, come il divenire dell'Alice di Lewis Carroll: “quando dico ‘Alice cresce’ voglio dire che diventa più grande di quanto non fosse. Ma voglio anche dire che diventa più piccola di quanto non sia ora. Senza dubbio non è nello stesso tempo che Alice è più grande e più piccola. Ma è nello stesso tempo che lo diventa”⁴⁵. Libero dalle limitazioni di uno stato di cose l'evento è neutro e preindividuale, né particolare né generale, *si* impersonale che precede ogni chiacchiera.

3. Trasformazioni e singolarità nell'opera di Michel Foucault

3.1. Da *Les Mots et les Choses* a *L'Archéologie du Savoir*

Dopo aver visitato alcuni fra i più rilevanti scenari sull'evento, possiamo ora approfondirne la tematizzazione in Foucault. Per quanto riguarda *Les Mots et les*

41 Deleuze 1997, 57. Deleuze specifica: “l'eterno ritorno è l'essere, e l'essere è selezione. (Selezione = gerarchia)” (Deleuze 2002, 106). Deleuze intende con ciò non la “gerarchia che misura gli esseri secondo i loro limiti e secondo il loro grado di prossimità o di lontananza rispetto a un principio” ma la “gerarchia che considera le cose e gli esseri dal punto di vista della potenza” (Deleuze 1997, 54-55).

42 Deleuze 1997, 121-122.

43 Si veda Godani 2009.

44 Leoni 2013, 136.

45 Deleuze 2005, 9.

Choses sarà lo stesso Foucault a evidenziarne la complicità espressiva rispetto a un certo heideggerismo dell'evento nelle pagine iniziali de *L'Archéologie du Savoir*⁴⁶.

Nel libro del 1966 Foucault problematizza alcuni grandi ribaltamenti nell'ordine del discorso che permettono di individuare le condizioni trascendentali dei saperi in un determinato periodo. Il risultato di questa operazione è un'epistemologia storica in cui convergerebbero la lezione pur accolta criticamente dello strutturalismo e la tematica heideggeriana delle epoche. Con ciò Foucault ricusa la prospettiva delle invariabili atemporali e distingue fra tre *épistémè*: quella medioevale-rinascimentale, quella classica e quella moderna.

La nozione di evento, lungi dall'essere marginale, si situa al cuore stesso del testo nei termini di una mobilità profonda delle disposizioni epistemologiche che viene inaspettatamente e "di colpo". La comparsa dell'uomo è esempio di una *coupure* siffatta e altrettanto lo è la condizione della sua scomparsa – "evento di cui possiamo tutt'al più presentire la possibilità ma di cui non conosciamo per ora né la forma né la promessa"⁴⁷.

Ma nel passaggio a *L'Archéologie* ciò che poteva passare per esclusione della differenza diventa restituzione di singolarità all'evento⁴⁸, liberazione da forme di regolarità e unità immediate quali il libro e l'opera, dalla teleologia e dall'arbitrio di un soggetto sovrano e identico a sé. Da qui il compito di precisare lo statuto dell'evento e stabilirne la funzione in relazione ad *altri* eventi. *L'événement* riguarda qui tanto la singolarità dell'enunciato quanto la sua irruzione, tanto le trasformazioni interne al discorso quanto le pratiche extra-discorsive⁴⁹. Il tramonto della consonanza heideggeriana è inevitabile: "je n'ai pas décrit non plus l'émergence et l'éclipse d'une structure formelle qui régnerait un temps sur toutes les manifestations de la pensée: je n'ai pas fait l'histoire d'un transcendental syncopé"⁵⁰.

Metodologicamente lo scarto è notevole: la *coupure sauvage* di *Les Mots et les choses* non è l'oggetto esclusivo dell'archeologia ma un tipo particolare di evento, rarissimo nella sua occorrenza e in nessun modo sovraordinato rispetto agli altri⁵¹. Le epoche assumono i connotati di unità confuse e totalizzanti che cancellano l'irrompere specifico degli eventi e al loro posto si articolano senza confondersi i "periodi enunciativi", delimitanti livelli di omogeneità discorsiva sempre parziali in rapporto al loro tempo e al loro ambito⁵².

In definitiva il rapporto fra discontinuità e evento può assumere due forme⁵³:

46 Foucault 1997, 23.

47 Foucault 2015a, 414. Vedi anche Foucault 2015a, 342. Questa fine, espressa nei termini di un compimento, rappresenta per i commentatori un accenno ai temi heideggeriani della fine della metafisica e a quella della filosofia. Ne *Le Discours Philosophique* questi stessi temi vengono storicizzati e ripresi in chiave espressamente anti-heideggeriana.

48 Foucault 1997, 39.

49 Cf. Flynn 2003, 41.

50 Foucault 1968, 675.

51 Foucault 1997, 225.

52 Foucault 1997, 196.

53 Cf. Foucault 1997, 11-14; Foucault 1997, 224; Foucault 1997, 268.

Discontinuità-evento → ordine.

In questo primo scenario la discontinuità coincide con l'evento: la discontinuità-evento è la materialità del disperso che dev'essere *ridotta* all'unità e riportata alla forma.

Discontinuità → *evento*.

Qui l'evento non è l'immediato empirico, ma il risultato di una discontinuità intesa come *concetto operatorio* in grado di isolare e produrre nuovi strati di eventi, che a loro volta dovranno ottenere una regolarità. La discontinuità non è fra gli eventi, è *essa stessa evento* e, di conseguenza, può essere di *più tipi*. Essa è al contempo *oggetto* e *strumento* della ricerca, delimita il campo di cui è essa stessa l'effetto: non supera le differenze ma, differenza essa stessa, le *differenzia*.

Laddove regna il primo modo di rapporto è come se si provasse una singolare “ripugnanza a pensare alla differenza” come evento⁵⁴; nel secondo caso è invece possibile concepire l'evento come una differenza e “restituire all'enunciato la sua singolarità d'evento”, non tanto per disseminare, quanto per trovare regolarità diverse per mezzo di “un insieme di decisioni controllate”⁵⁵. La prima funzione teorico-politica di questa *eventificazione* consiste nella rottura delle evidenze sulle quali si fondano i nostri saperi, il nostro patrimonio comune, le nostre pratiche che ormai appaiono come banalmente evidenti, universali e necessarie⁵⁶. Verso la fine degli anni Sessanta, dunque, alcuni dei compiti genealogici delle successive ricerche vengono pensati nel funzionamento del metodo archeologico.

Bisogna infine soffermarsi sul campo di indagine specifico all'archeologia: gli eventi discorsivi vengono definiti come l'insieme attualmente finito e limitato delle sole sequenze linguistiche effettivamente formulate che danno poi luogo a più tipi di unità. È indispensabile che tali sequenze facciano parte di un insieme finito e dato da un lato per poter distinguere il loro *a priori storico* dalle condizioni di possibilità formali e dalle regole linguistiche, dall'altro poiché la domanda propria all'archeologia è: come mai è stato prodotto, nella materia storica del discorso, questo evento enunciativo e non un altro? Si tratterà dunque di coglierlo nella sua singolarità⁵⁷. A ben vedere, infatti, non solo l'enunciazione stessa è già un evento di tipo diverso rispetto al suo enunciato, ma l'evento enunciativo stesso non si

54 Foucault 1997, 268.

55 Foucault 1997, 39.

56 Vedi Leonelli 2017, 99.

57 Foucault 1997, 38. Il concetto di *a priori storico* non è un totale novità nelle ricerche foucaultiane: presente in *Les Mots et les Choses* compare già in *Histoire de la folie* come “a priori concreto” (Foucault 1972a, 316) e in *Naissance de la clinique* nelle vesti di un “a priori storico e concreto” (Foucault 1998, 207). Ne *L'Archéologie* ha la funzione di evidenziare “le condizioni di emergenza degli enunciati [...] i principi in base ai quali sussistono, si trasformano e scompaiono” (Foucault 1997, 170). Paltrinieri nota che l'*a priori* diventa con Foucault anch'esso evento (Paltrinieri 2010, 11-32).

esaurisce mai nella lingua e nella sua funzione ed è invece implicato in reti di eventi non discorsivi⁵⁸.

Si può dunque distinguere fra evento ed enunciato e tra ciò che appartiene all'evento enunciativo *in quanto evento* e ciò che lo riguarda *in quanto enunciato*: l'*a priori* ad esempio definisce il sistema di enunciabilità dell'evento solo in quanto enunciato, ma al di fuori di questa sua funzione non può "imporre una tirannia alla quale non potrebbe sfuggire nessuno"⁵⁹. Con ciò ci si avvicina al nodo più problematico del testo, relativo all'articolazione fra regimi di evenemenzialità e la loro interazione in una possibile pratica politica trasformativa⁶⁰. Molto probabilmente lo scoglio dell'analisi consiste nell'esigenza di sottolineare continuamente la relativa autonomia dell'ambito discorsivo e la sua specificità – è questa, infatti, la scoperta dell'archeologia e ci si sbaglierebbe se si volesse individuare in questa specificità e in questa autonomia il difetto dell'*Archéologie*⁶¹. Nondimeno, sarà anche attraverso un approfondimento e una messa a punto di questa nozione di evento che Foucault potrà oltrepassare questa *impasse*.

3.2. A partire da *L'Archéologie du Savoir*

L'ultimo spostamento nella fase di specificazione del concetto di evento coincide in buona parte con il passaggio dal momento archeologico a quello genealogico. Lo spostamento del "punto d'attacco" è evidente già nella lezione inaugurale al Collège de France: il discorso ha un "suo legame col desiderio e col potere" ed è "ciò per cui, attraverso cui, si lotta"⁶². Molti dei temi trattati in precedenza tornano a occupare la scena, il loro ruolo consiste ancora nella restituzione dell'enunciato al suo carattere di evento, ma con una precisazione: l'archeologia non è mai separabile da una genealogia. In coda al suo intervento, Foucault espone una nuova definizione dell'evento:

L'evento non è nell'ordine dei corpi. E tuttavia esso non è immateriale; [...] esso ha il suo luogo e la sua *consistenza nella relazione*, nella coesistenza, nella dispersione, nel ricupero, nell'accumulo, nella selezione d'elementi materiali [...]. Diciamo che la *filosofia dell'evento* dovrebbe procedere nella direzione, paradossale a prima vista, d'un *materialismo dell'incorporeo*. [...] Si tratta di cesure che *frantumano l'istante e disperdono il soggetto*. [...] Non è più possibile stabilire tra gli [eventi] legami di causalità meccanica o di necessità ideale. Bisogna accettare di introdurre l'*alea* come categoria nella produzione degli eventi.⁶³

58 Foucault 1997, 136.

59 Foucault 1997, 172.

60 I luoghi classici della questione sono Foucault 1997, 214-217 e Foucault 1997, 252-256.

61 Cosa che in parte sembra fare Sabot 2016. La specificità e la relativa autonomia del sapere rimarranno un punto fermo delle analisi foucaultiane, distinguendo la sua impresa da un'analisi in termini di ideologia. Al riguardo, vedi Irrera 2015, 55-85.

62 Foucault 1972b, 10.

63 Foucault 1972b, 44-45, corsivi nostri.

L'intero passo, densissimo, è una sintesi della trattazione della nozione di evento così come viene formulata da Deleuze nei due testi del '68-69. Al di fuori di questo riferimento la definizione risulterebbe alquanto oscura e arbitraria e se ciò non dovesse bastare a convincersene si potrebbero richiamare le due recensioni (*Theatrum Philosophicum* e *Ariane s'est pendue*) che Foucault dedica nello stesso periodo ai lavori del filosofo parigino. Ciò che emerge è l'importanza rivestita dalla nozione deleuziana di evento nella delineazione di un metodo genealogico e nella determinazione della sua specificità rispetto alla storia degli storici. Deleuze, infatti, è – prima ancora dello stesso Foucault – “genealogista nietzschiano”⁶⁴. Non a caso Daniel Defert può arrivare a dire, non senza esagerare, che Foucault ha “riscritto [...] le intensità, la materia e la posta in gioco di *Differenza e ripetizione*”, tuttavia “propone[ndo] come genealogia ciò che Deleuze presenta come un'ontologia differenziale”⁶⁵.

In questo importante testo l'autore delinea il metodo della genealogia in una sovrapposizione pressoché totale con Nietzsche. La specificità di questa procedura risiede nella problematizzazione del valore della verità e della posizione del soggetto: la genealogia, infatti, si oppone “al dispiegamento metastorico dei significati ideali e delle indefinite teleologie, quindi alla ricerca dell'“origine” [*Ursprung*]”⁶⁶ in quanto verità segreta e identica a se stessa preferendole i concetti di *Herkunft* ed *Entstehung*. Il primo termine indica “la stirpe, la provenienza”⁶⁷ e “permette di dissociare l'Io” e di “scoprire che alla radice di quel che conosciamo e di quel che siamo – non c'è la verità e l'essere, ma l'esteriorità e l'accidente”⁶⁸. Il secondo termine, *Entstehung*, “designa piuttosto l'emergenza, il momento della nascita”, situato sempre “in un certo stato di forze” delle quali urge mostrare il gioco⁶⁹.

In questo contesto il movimento dell'evento è inteso deleuzianamente come *s-fondamento*: reperire le singolarità degli avvenimenti significa stanarli dove meno li si aspetta, in ciò che gode di un'evidenza tale da non far problema, mostrando che tale banalità consiste precisamente nella loro ripetizione. Lo smontamento dell'*origine* mediante l'analisi della *provenienza* dissocia l'Io mostrando al suo posto una molteplicità evenemenziale con la sua *emergenza*. È il corpo ad essere al contempo condizione, campo e oggetto di una siffatta evenementalizzazione, “superficie di iscrizione degli avvenimenti” e luogo di dissociazione dell'Io⁷⁰: è perché c'è corpo che c'è un campo di forze ed è in seno allo scontro delle forze che si produce il reale.

Questa prospettiva verrà ripresa e confermata nei corsi degli anni Settanta, a partire da quelle *Lezioni sulla volontà di sapere* che inaugurano il cantiere foucaultiano sotto il segno di Nietzsche⁷¹. L'eventificazione della verità raggiunge

64 Foucault 1971, ix; vedi anche Foucault 1969, 770.

65 Defert 2015, 295-296.

66 Foucault 1977, 29-30.

67 Foucault 1997, 34.

68 Foucault 1997, 34.

69 Foucault 1997, 37-39.

70 Foucault 1997, 37-39.

71 Foucault 2015c, 210-211.

poi una formulazione forte nel corso del 1973-1974 su *Il potere psichiatrico*. La pratica scientifica, trincerata dietro le rappresentazioni di una verità-dimostrazione universale ripete il diniego della sua stessa emergenza materiale dovuta all'irruzione di una verità-evento che non definisce "un rapporto di conoscenza [ma] è piuttosto un rapporto contrassegnato dallo scontro, dall'altro"⁷².

Questa nozione di evento sembra aver raggiunto a quest'altezza stabilità e coerenza. La ritroveremo, negli anni Ottanta, pressoché immutata, tra i presupposti della problematizzazione dell'atteggiamento critico, dell'aleurgia e della *parrhesia* cinica – nonché della stessa nozione di problematizzazione.

Conclusioni

La nozione di evento, tra le principali della filosofia teoretica contemporanea, resiste nella prospettiva originale e autonoma sviluppata da Michel Foucault a ogni tentativo di ontologizzazione. Le esigenze che hanno presieduto tanto alla sua emersione quanto alle trasformazioni di cui è stata oggetto all'interno del percorso foucaultiano scaturiscono sempre dalle necessità – tutt'altro che interne – proprie a quel peculiare tipo di lavoro storico-critico che, coi diversi nomi di archeologia o genealogia, ha per funzione di problematizzare il terreno instabile dell'attualità, di far scintillare anche solo per un attimo nella trama del suo discorso ciò che sta accadendo in tutta la sua singolarità e, forse, in tutta la sua superabilità. Per questo motivo, il confronto e il dialogo con le storiche e gli storici di professione, col marxismo, con lo strutturalismo e, per quanto possa sembrare strano, con filosofie teoretiche quanto più distanti dagli interessi foucaultiani, avvengono secondo la tecnica del "saccheggio interessato", nella consapevolezza che "non è tanto la sistematicità di un discorso che indica la sua verità ma, al contrario, la sua possibilità di dissociazione, di riutilizzazione, di reinserimento in un altro contesto"⁷³. Questo contesto, di volta in volta, può richiedere trasformazioni più o meno grandi dello stesso apparato teorico con cui ci si era approcciati in prima istanza. Il concetto di evento, proprio in virtù delle sue metamorfosi e dei suoi rapporti complessi con ciò che è esterno al discorso foucaultiano, costituisce un esempio privilegiato di questa dinamica.

Bibliografia

Agamben, Giorgio. 2015. *L'avventura*. Roma: Nottetempo.

Bastide, Roger. 1968. "Événement". *Encyclopedia Universalis*, 129-131. Paris: Encyclopædia Britannica Inc.

72 Foucault 2015b, 211-212. Il passo si conclude con un'ennesima e significativa presa di distanza da Heidegger: "Alcuni hanno l'abitudine di ricostruire la storia della verità in termini di oblio dell'Essere".

73 Foucault 2010, 100.

- Bertolotti, Giorgio. 2013. “Σώζεν the event. Derrida e l’esteriorità” in *La questione dell’evento nella filosofia contemporanea*, De Martino, Michele, a cura di, 153-188. Roma: Aracne.
- Boquet, Damien, Blaise Dufal et Pauline Labey. 2013. “Michel Foucault à l’épreuve” in *Une histoire au présent: Les historiens et Michel Foucault*, Boquet, Damien, Blaise Dufal et Pauline Labey, a cura di, 9-14. Paris: CNRS.
- Braudel, Fernand. 1991. *Scritti sulla storia*. Milano: il Saggiatore.
- Cassin, Barbara. 2004. “Foucault, Heidegger e l’antichità” in *Umano, post-umano*, Fimiani, Mariapaola, Vanna Gessa Kurotschka e Elena Pulcini, a cura di, 241-257. Roma: Editori Riuniti.
- Choplin, Hugues and Eddie Soulier. 2014. “Le mi-lieu de l’événement innovant: À partir de Levinas et Deleuze”. *Revue de métaphysique et de morale* 3, n. 83: 351-364.
- Defert, Daniel. 2015. “Nota del curatore” in Foucault, Michel, *Lezioni sulla volontà di sapere: Corso al Collège de France (1970-1971)*. Tr. it. M. Nicoli e C. Troilo. Milano: Feltrinelli, 283-303.
- Deleuze, Gilles. 1997. *Differenza e ripetizione*. Tr. it. G. Guglielmi. Milano: Raffaello Cortina.
- . 2000. *Pourparler*. Tr. it. di S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- . 2002. *Nietzsche e la filosofia e altri testi*. Tr. it. F. Polidori. Torino: Einaudi.
- . 2005. *Logica del senso*, Tr. it. M. De Stefanis. Milano: Feltrinelli.
- . 2006. *Nietzsche con antologia di testi*. Tr. it. G. Franck. Milano: SE.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. 1996. *Che cos’è la filosofia?*. Tr. it. A. De Lorenzis. Torino: Einaudi.
- Domenicali, Filippo. 2018. *Biopolitica e libertà: Dieci capitoli su Foucault*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Dosse, François. 2007. “L’événementialisation contemporaine du sens”. *Cahiers de recherche sociologique*, n. 44: 15-33.
- . 2010. *Renaissance de l’événement: Un défi pour l’historien: entre sphinx et phénix*. Paris: PUF.
- Dreyfus, Hubert Lederer. 1989. “De la mise en ordre des choses: L’Être et le Pouvoir chez Heidegger et Foucault” in *Michel Foucault: Rencontre Internationale, Paris 9, 10, 11 Janvier 1988*, Association pour le Centre Michel Foucault, a cura di, Paris: Seuil.
- Esposito, Roberto. 2018. *Politica e negazione*. Torino: Einaudi.
- Fédier, François. 2004. “Comment je traduis *Ereignis*”, Conférence prononcée le jeudi 20 mai à Lausanne, dans le cadre du Congrès organisé sur le thème “La deuxième œuvre capitale de Martin Heidegger”. http://www.eudia.org/wp/wp-content/uploads/Fe%CC%81dier_Comment-je-traduis-Ereignis.10.pdf.
- Flynn, Thomas. 2003. “Foucault’s Mapping of History” in *The Cambridge Companion to Foucault*, Gutting, Gary, a cura di, 29-46. Cambridge: CUP.
- Foucault, Michel. 1954. *Maladie mentale et personnalité*, Paris: PUF.
- . 1968. “Réponse à une question” in Foucault, Michel, *Dits et écrits I*, 673-695. Paris: Gallimard.

- . 1969. “Ariane s’est pendue” in Foucault, Michel, *Dits et écrits I*, 767-771. Paris: Gallimard.
- . 1970. “Theatrum Philosophicum” in Foucault, Michel, *Dits et écrits II*, 75-99. Paris: Gallimard.
- . 1971. “Theatrum Philosophicum” in Deleuze, Gilles, *Differenza e ripetizione*. Tr. it. G. Guglielmi. Bologna: Il Mulino.
- . 1972a. *Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris: Gallimard.
- . 1972b. *L’ordine del discorso*. Tr. it. A. Fontana. Torino: Einaudi.
- . 1972c. “Revenir à l’histoire” in Foucault, Michel, *Dits et écrits II*, 268-281. Paris: Gallimard.
- . 1977. “Nietzsche, la genealogia, la storia” in Foucault, Michel, *Microfisica del potere*. Tr. it. G. Procacci e P. Pasquino. 29-54. Torino: Einaudi.
- . 1978a. “La scène de la philosophie” in Foucault, Michel, *Dits et écrits III*, 571-595. Paris: Gallimard.
- . 1978b. “Entretien avec Michel Foucault” in Foucault, Michel, *Dits et écrits IV*, 41-95. Paris: Gallimard.
- . 1997. *L’archeologia del sapere*. Tr. it. G. Bogliolo. Milano: Rizzoli.
- . 1983. “À propos des faiseurs d’histoire” in Foucault, Michel, *Dits et écrits IV*, 412-414. Paris: Gallimard.
- . 1998. *Nascita della clinica*. Tr. it. A. Fontana. Torino: Einaudi.
- . 2010. “L’estensione sociale della norma” in Foucault, Michel, *La società disciplinare*. Tr. it. S. Vaccaro, 97-102. Mimesis: Milano-Udine.
- . 2011. “The Gay Science”, *Critical inquiry* 3, n. 37: 385-403.
- . 2015a. *Le parole e le cose: Un’archeologia delle scienze umane*. Tr. it. E. Panaitescu. Milano: Rizzoli.
- . 2015b. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France 1973-1974*. Tr. it. M. Bertani, Milano: Feltrinelli.
- . 2015c. *Lezioni sulla volontà di sapere: Corso al Collège de France (1970-1971)*. Tr. it. M. Nicoli e C. Troilo. Milano: Feltrinelli.
- . 2023. *Le Discours Philosophique*. Paris: EHESS/Gallimard.
- Galzigna, Mario. 2008. “Introduzione” in *Foucault, oggi*, Galzigna, Mario, a cura di, 7-26. Milano: Feltrinelli.
- Godani, Paolo. 2009. *Deleuze*. Roma: Carocci.
- Han, Béatrice. 1998. *L’ontologie manquée de Michel Foucault: Entre l’historique et le transcendental*. Grenoble: Millon.
- Heidegger, Martin. 1976. *Essere e tempo*. Tr. it. P. Chiodi. Milano: Longanesi.
- . 1987. “Lettera sull’umanismo” in Heidegger, Martin, *Segnavia*. Tr. it. Franco Volpi. 167-317. Adelphi, Milano.
- . 2007a. *Contributi alla filosofia (Dall’Evento)*. Tr. it. A. Iadicicco e F. Volpi. Milano: Adelphi.
- . 2007b. *Tempo e Essere*. Tr. it. C. adocco. Milano: Longanesi.
- . 2013. *Identità e Differenza*. Tr. it. G. Gurisatti. Milano: Adelphi.
- Iofrida, Manlio. 2007. *Per una storia della filosofia francese contemporanea: da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*. Modena: Mucchi.
- Iofrida, Manlio e Diego Melegari. 2017. *Foucault*. Roma: Carocci.
- Irrera, Orazio. 2015. “Michel Foucault e la critica dell’ideologia” in *Michel Foucault: Genealogie del presente*, Vernaglione, Paolo B., a cura di, 55-85. Roma: manifestolibri.

- Kant, Immanuel. 2013. *Critica della ragion pura*. Tr. it. P. Chiodi. Novara: Utet.
- Leonelli, Rudy M. 2017. *Illuminismo e critica: Foucault interprete di Kant*. Tr. it. G. Forni Rosa. Macerata: Quodlibet.
- Leoni, Federico. 2013. “Deleuze: il divenire come coincidenza degli opposti” in *La questione dell'evento nella filosofia contemporanea*, De Martino, Michele, a cura di, 129-152. Roma: Aracne.
- Lévinas, Emmanuel. 1997. *Le Temps et l'Autre*. Tr. it. F. P. Ciglia. Genova: il melangolo.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2003. *L'institution, la passivité: Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin.
- Morin, Edgar. 1972. “Le retour de l'événement”. *Communications*, n. 18: 6-20.
- Noiriel, Gérard. 2003. *Penser avec, penser contre: Itinéraire d'un historien*. Paris: Belin.
- Nora, Pierre. 1974. “Le retour de l'événement” in *Faire de l'histoire: Nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*, Le Goff, Jacques et Pierre Nora, a cura di, 210-227. Paris: Gallimard.
- Palazzo, Sandro. 2013. *Trascendentale e temporalità: Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*. Pisa: ETS.
- Paltrinieri, Luca. 2010. “Les aventures du transcendantal: Kant, Husserl Foucault”. *Lumières*, n. 16: 11-32.
- . 2017. “L'archeologia del sapere” in *Foucault*, Iofrida, Manlio e Diego Melegari, a cura di, 105-136. Roma: Carocci.
- Polt, Richard. 2005. “Ereignis” in *A Companion To Heidegger*, Dreyfus, Hubert L. And Mark A. Warthall, a cura di, 375-391. Maden: Blackwell.
- Ramella, Lorenzo. 2006. “L'ombra di Heidegger”. *Annali del Dipartimento di Filosofia*, n. 11: 303-346.
- Revel, Judith. 2009. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses.
- Ricœur, Paul. 1992. “Le retour de l'événement”. *Mélanges de l'école française de Rome* 1, n. 104: 29-35.
- Righetti, Stefano. 2012. *Foucault interprete di Nietzsche: Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*. Modena: Mucchi.
- Romano, Claude. 2006. “Evento”. *Enciclopedia filosofica*, 2874-2885. Milano: Bompiani.
- Ronchi, Rocco. 2013. “Prima della coscienza: Evento, materia e percezione nella filosofia di Bergson” in *La questione dell'evento nella filosofia contemporanea*, De Martino, Michele, a cura di, 41-69. Roma: Aracne.
- Sabot, Philippe. 2016. “Le statut de l'événement dans la pensée de Foucault: des Mots et les choses à L'archéologie du savoir”, Communication faire dans le cadre du séminaire “Actualités de Foucault” en décembre 2016, Paris 1. <https://hal.univ-lille.fr/hal-01517790>

Terzi, Roberto. 2013. "Esperienza o tautologia?" in *La questione dell'evento nella filosofia contemporanea*, De Martino, Michele, a cura di, 97-128. Roma: Aracne.

Thompson, Kevin. 2016. "Foucault and the "Image of Thought": Archeology, Genealogy, and the Impetus of Transcendental Empiricism" in *Between Deleuze and Foucault*, Morar, Nicolae, Thomas Nail and Daniel W. Smith, a cura di, 200-211. Edinburgh, EUP.

Trombadori, Duccio. 1999. *Colloqui con Foucault*. Roma: Castelvecchi.

Zourabichvili, François. 2012. *Il vocabolario di Deleuze*. Tr. it. C. Zaltieri. Mantova: Negretto.