

Flavio Luzi, *Quodlibet. Il problema della presupposizione nell'ontologia politica di Giorgio Agamben* (Stamen, 2017)

Giorgio Astone

1. Introduzione

Si ha spesso l'impressione, nelle aule universitarie, che la filosofia agambeniana non sia stata ben assimilata dall'accademia italiana, pur avendo lasciato un segno della sua presenza in luoghi politici tanto distanti da esse. A prescindere da come ciò può essere valutato dagli studiosi, l'impresa ricostruttiva che la monografia di Flavio Luzi – intitolata *Quodlibet. Il problema della presupposizione nell'ontologia politica di Giorgio Agamben* (2017) – tenta di perseguire non può tralasciare la difficoltà inerente l'afferrare una produzione complessivamente distesa in 52 anni di scritti (il libro, infatti, stabilisce come punto di partenza uno dei primi articoli del filosofo romano, *La 121^a giornata di Sodoma e Gomorra* del 1966). Quello che, inoltre, con più facilità si dimentica di ammettere quando si discorre della medesima produzione riguarda, a prescindere da altri filtri ermeneutici, la difficoltà delle sue forme: come si può evincere dalla tripartizione luziana, il contributo di Agamben alla messa-in-crisi del linguaggio tramite il linguaggio, della metafisica occidentale tramite la sua *Voce* e della politica sovranista schmittiana congiuntamente allo scandagliamento concettuale dell'*eccezione* (temi affrontati nella sezione del volume *Divide et impera*) occupa una maggiore quantità di spazio ed assume una densità ed un peso specifico diversi rispetto ai minori sforzi compiuti nel figurare concretamente il *de-* del destituire e del *deporre* e il *dis-* della disattivazione (*Omnis expositio est depositio*), così come in raffronto all'idea di 'comunità' che farebbero a meno non soltanto di qualsiasi principio di rappresentazione, ma di qualsiasi passato e memoria poiché prive di identità (*Quodlibet*).

L'esperimento di una riformulazione esaustiva, dichiaratamente *continuista* – che non trascura di fornire l'insieme delle numerose letture critiche europee e statunitensi del pensiero agambeniano – prova a mantenersi fedele al *gramma* pur stimolando, anche contrariamente alla propria

Sapienza Università di Roma (giorgio.astone@uniroma1.it)

volontà, ulteriori operazioni di semplificazione, forzatura e *scassinamento* che forse avrebbero contribuito negli anni passati, se più numerose, ad una circolazione e ad un dibattito maggiore. Altrettanto semplice, in una molteplicità di riflessioni complesse e finemente elaborate, è la scelta luziana d'iscrivere le modalità del filosofare agambeniano all'*ontologia politica*: sarà utile, perciò, imparare a trattare malamente i volumi del pensatore italiano, prendendoli tutti insieme sulle spalle, a guisa d'un fascio di rami secchi, al fine di saggiare quanto effettivamente l'approccio ontologico in sé e per sé possa o meno ravvivare, a volte in roghi, a volte fiamme, l'immaginazione politica.

2. La *presupposizione ontologica* e l'*immanentismo costruttivo*

Qual è il fondamento dell'esistenza? Da un tale domandare sembra essersi generata la filosofia occidentale, forse per l'eccedenza del quesito rispetto ad una reale determinazione di carattere sostanziale. La prima sezione di *Quodlibet* prende le mosse dall'analisi del concetto di 'presupposizione ontologica', che emergerebbe nella visione agambeniana della metafisica in quanto sistema di *operazioni* più che branca definita delle scienze filosofiche. I segmenti dell'operare metafisico, pur differenziandosi molto fra loro, vengono ricondotti, da Luzi in quanto interprete di Agamben, a due aree principali: «Le operazioni fondamentali del processo possono, allora, essere ridotte a due (una prima di *separazione, differenziazione, esclusione* e una seconda di *relazione, articolazione, inclusione*) ma occorre ribadire che esse, pur distinguibili logicamente, avvengono *simultaneamente*, nello stesso tempo» (p. 13). Perché da un commento del genere a ciò che è il procedere metafisico dovrebbe ancora scaturire qualcosa di nuovo? Si tratta di riflettere su un possibile collegamento che da decenni viene stabilito o contestato, quello riguardante la filosofia di Agamben e la tradizione nichilista.

Immaginare un presente in cui non vi sia più una 'scienza metafisica', sebbene molteplici *operazioni metafisiche* continuino ad essere compiute in sfere politico-sociali eteronome, ci porta ad aggiungere alle nostre osservazioni che 'processi di presupposizione' (dove, come *conditio sine qua non*, un elemento è *propriamente* detto in un modo perché *non-un-altro*) possono protrarre azioni performative anche nel contesto *nichilista*: «Il processo di presupposizione comincerebbe a girare a vuoto impedendo il prodursi di qualsivoglia significato, fondamento o soggetto. Che il *dentro* non riesca più a distinguersi dalla negatività del proprio *limite*, questo è – in ogni ambito – il *nichilismo*» (p. 14).

Rispetto a questo dubbio, che abbiamo cronologicamente siglato come decennale, la lettura luziana sembra tesa alla separazione: il filosofo romano non punterebbe, col suo filosofare, al *girare a vuoto* di un 'gioco del nichilismo', né si farebbe agente di un attentato di vanità. Se il 'fondare' non è mai stato altro che una disposizione ad un includere ed un escludere, quasi alla stregua dello stilare d'una lista di un burocrate, ciò che ha animato realmente quest'attività teoretica è il vivo legame che fra i due schieramenti (il *dentro* e il *fuori*), una volta definitivi, continua a pulsare, un *trait d'union* spesso assimilabile ad una gerarchia di potere o ad una linea di conflitto.

Ciò che accomunerebbe in un sol colpo gran parte degli scritti dell'autore di *Homo Sacer* riguarderebbe la *disgiunzione* fra due elementi di volta in volta scelti dal calderone dell'ontologia; focalizzarsi sull'*incomunicabilità* piuttosto che sulla comunicazione, su ciò che rimane *irrelato* e soprattutto sullo iato incolmabile che permetterebbe di liberare il pensiero da un asfissiante resoconto descrittivo di tutto ciò che esiste chiarirebbe meglio in che senso, a giudizio di Luzi, la filosofia agambeniana potrebbe essere una filosofia del *vuoto*: «A un processo di *fondazione* che si scandisce attraverso un'esclusione e un'inclusione, una separazione e un'articolazione, Agamben opporrebbe una strategia della *deposizione* che esclude nuovamente l'elemento incluso, intensificando ed esasperando la separazione dei due elementi, impedendo la loro articolazione e spalancando tra di essi solamente uno *spazio vuoto*» (pp. 14-15).

In che piano 'metafisico', perciò, potremmo porre le opere di Agamben? Quello che Luzi suggerisce in certi luoghi come «immanenza assoluta» (p. 18) potrebbe anche evolversi in una formula di *immanentismo costruttivo* per il semplice fatto che 'abitare' questo vuoto garantirebbe la possibilità d'accesso ad esperienze diverse, scintille d'immaginazione che il procedere identitario e bipolare della metafisica occidentale avrebbe inibito per millenni: «Ciò che si è cercato di sottolineare è che questo *spazio vuoto* costituisce il punto di arrivo e, al contempo, il vero e proprio punto di partenza della proposta *ontologico politica* di Agamben. Questo *vuoto* infatti sembrerebbe costituire il luogo di un'esperienza del *linguaggio*, dell'*essere* e della *comunità* priva di *fondamenti presupposti*, dunque, priva di *negatività*. Si tratterebbe, in altre parole, di cogliere positivamente (ma non sostanzialmente) questo *vuoto*, di coglierlo non come una *privazione* ma come il *luogo* del darsi di un'altra esperienza» (p. 15).

È possibile, ci si può chiedere legittimamente, avvertire una pericolosità del 'girare a vuoto' pur all'interno di una filosofia che tende a valorizzare al massimo grado il potenziale liberatorio della κένωσις? La monografia

di Luzi offre una raccolta di materiale estremamente utile nel tentativo di rendere più chiara la domanda, prima della risposta. La divaricazione, soprattutto fra elementi opposti, dello spazio vuoto, presentandosi come una delle costanti più rilevanti della produzione agambeniana – e della quale spesso si dimentica, come fa notare Luzi lavorando attorno agli scritti in cui è presente la nozione di *Verleugnung*, la matrice squisitamente psicoanalitica (Cfr. pp. 41-52) – acquista un accento politico negli anni che portano all'elaborazione della celebre riattualizzazione dello *Ausnahmestand*.

Un aspetto fondamentale per intendere nella sua complessità la teoria agambeniana dell'*eccezionalità* consiste prima di tutto nel conferirle, a seguito di quanto detto poc'anzi, un'ossatura operativa – ciò che Luzi precisamente fa adoperando l'espressione «relazione di eccezione» (p. 104) – e, successivamente, mirando alla comprensione *temporale* di questa forma di relazione. Non è, difatti, necessario che nel darsi dell'*eccezionalità* vi sia né uno 'Stato' in senso giuridico né uno 'stato' a livello psicofisico; si tratterebbe, piuttosto, di connettere quello che è 'fuori' rispetto a un 'dentro' tramite un protendersi e un ritrarsi di carattere temporale, un *non*-più ed un *non*-ancora: «Lo stato d'eccezione sembra, infatti, costituirsi attraverso un doppio processo: da un lato, l'ordinamento giuridico respinge *fuori* da sé un elemento (il non-giuridico) e, dall'altro, attraverso la propria sospensione, si tiene in relazione con esso reincludendolo al proprio interno nel modo dell'*eccezione*. Esso è il *non*-più del non-giuridico e il *non*-ancora dell'ordinamento» (p. 105).

Il testo luziano si muove, dunque, fra un insieme di energie che incorporano ed annettono proprio escludendo e differenziando, all'interno di un processo storico potenzialmente aperto ed infinito. Quello che maggiormente colpisce rispetto alla prima sezione dell'opera riguarda l'incrociarsi, quasi fino alla perdita di ogni distinzione, del sentiero ontologico (e della filosofia del linguaggio) con la strada politica (e la filosofia della storia e 'politica'): il meccanismo relazionale dell'*eccezionalità* si può riscontrare in ogni ambito ove «il limite si confonde con la norma e il caso-limite con la normalità» (p. 132). Man mano, però, che si protende verso il *côté* politico, sbrogliando un nodo così ben concepito, torna a vibrare nuovamente la domanda rispetto al 'corretto' modo d'immaginare un simile vuoto. I dubbi si fanno sempre più aggressivi nel momento in cui troviamo un *background* nichilistico che rende la sfera politica dell'oggi *ipso facto* contemporanea. Le forme 'spettacolari' dei poteri acquisirebbero consensi o meno soprattutto *esibendo il proprio vuoto*.

Tramite questa connotazione delle forze politiche, economiche e mediatiche abbiamo, in un certo qual modo, una prova del nove del *non-nichilismo* di Agamben; il ‘girare a vuoto’ che deturperebbe le coscienze degli esseri umani del villaggio globale, soprattutto compromettendo una qualsivoglia forma di *lucidità*, verrebbe ottenuto tramite la combinazione del ‘dispositivo ontologico’ (forte soprattutto del meccanismo *presupponente*) con la ‘macchina biopolitica’, domini che nel loro intrecciarsi e sfaldarsi come le trame della rete di Penelope ricorderebbero le *società dello spettacolo* dei situazionisti:

In altre parole, con la *morte di Dio* il processo di *presupposizione* – e, con esso, il *dispositivo ontologico* e la *macchina biopolitica* – sarebbe entrato in una crisi nella quale i due elementi (attraverso i quali si rende possibile la relazione) sarebbero giunti a un integrale e paradossale appiattimento, cadendo insieme in modo tale da far sembrare la loro articolazione ormai ineseguibile. Il processo di presupposizione, il dispositivo ontologico e la macchina biopolitica, ormai, girerebbero a vuoto mantenendo la storia nell’apparenza di un eterno presente. A ciò, secondo Agamben, corrisponderebbe l’ascesa dello *spettacolo* quale stadio estremo della forma-Stato, stadio estremo della separazione e dell’espropriazione del linguaggio, dello stesso *comune* agli esseri umani, tale da governare solo esibendo il proprio *vuoto* (p. 133).

3. Perché non costruire e non decostruire: Agamben e la ‘violenza pura’

Ricapitolare quanto detto finora comporta assumere che la politica dei nostri tempi abbia imparato a farsi forza del nichilismo che la precede, incamerando nelle proprie azioni processi di presupposizione del *dentro* e *fuori* secolarizzati dalla tradizione metafisica della filosofia occidentale. Incamminarsi verso il modo in cui il *vuoto* agambeniano, se messo bene in risalto, lascerebbe scorgere nuove possibilità è, com’è già stato ammesso, molto più complesso. Ironicamente, un pensiero della negazione che non abbia più a che vedere con il ruolo attribuito precedentemente alla stessa in qualsivoglia forma di dialettica deve avvalersi, per profilarsi in maniera più definita, di *né* che, distanziandosi da criteri ed idee già esistenti, dovrebbero seminare ogni volta piccoli avanzamenti verso proposte originali. A questo riguardo troviamo nel volume di Luzi gli schieramenti intellettuali nei quali il filosofo romano ha esplicitamente ammesso di non riconoscersi, pur mantenendo con essi un proficuo dialogo nell’arco della sua intera produzione; essi sono principalmente due: «L’autore sembra dividere queste correnti in due gruppi principali costituiti, l’uno, dalla *decostruzione*,

dall'*ermeneutica*, dal *pensiero negativo* e dalla *mistica*; l'altro, dalle teorie della *costituzione di sé* e del *potere costituente*» (pp. 138-139).

Analizzare le frizioni fra le fonti di Agamben e le sue elaborazioni è un lavoro che Luzi svolge, cercando di delineare nella maniera più precisa possibile cosa il pensatore italiano trovi incompatibile, soprattutto, col decostruzionismo francese da un lato e la serie di proposte di matrice foucaultiana e non solo in merito al paradigma della *cura* (oltre che costituzione) *di sé* dall'altro. Per quanto concerne la critica alla prima scuola filosofica menzionata, Agamben porrebbe ad essa l'accusa dell'«indecibilità» (p. 141): oscillando fra un polo e l'altro, pur enfatizzando il carattere strumentale ed *in-fondabile* del 'metafisico post-metafisico', il decostruzionismo, l'ermeneutica ed il pensiero negativo protrarrebbero il gioco senza fine del *tramandamento privo di contenuti*. La parete che separa la filosofia di Agamben, nella sua ermetica astrattezza, da questo genere di critica da lui stesso mossa sembrerebbe essere molto sottile; nell'ultima sezione del volume di Luzi, come vedremo a breve, proprio per tentare di fugare un simile dubbio vengono tracciate quelle che potremmo definire delle linee-guida per una teoria del vuoto (che si declina nel *presentismo* e nell'*immanenza* di singolarità senza ulteriori mediazioni), pensabile quantomeno come *scribendum*.

Per quanto riguarda, d'altro canto, il secondo gruppo di pensatori delle critiche agambeniane, un riferimento particolarmente dirimente concerne il cosiddetto 'potere costituente'. A tal riguardo, Luzi scrive che: «[Q]uesti autori muoverebbero la *presupposizione* contro il *presupposto* senza riuscire a scorgere la loro segreta solidarietà e, dunque, senza mai riuscire a distinguerli nitidamente, proponendo semplicemente un nuovo e più efficace processo di articolazione e di fondazione» (*Ibid.*). La posizione di Agamben attorno alla *costituzione del sé* risulta, al di là delle molteplici semplificazioni che saggi e articoli negli ultimi anni hanno presentato in una sorta di contrapposizione schematica fra il 'potere costituente' negriano ed un 'potere *destituente*' agambeniano, particolarmente sfumata e complessa.

Per un verso, ad esempio, sembrerebbe chiaro che la fiducia in un dinamismo maggiore del concetto di *presupposizione* rispetto ad un *presupposto* dato, analogamente a quella che si potrebbe attribuire all'idea di una *costituzione* attiva rispetto ad un *costituito* passivo, risulterebbe illusoria nel momento in cui s'impara a padroneggiare il lascito operativo e strumentale della metafisica nel *milieu* del disincanto nichilistico (*credere è marketing*). Il potere sovrano, come simbiosi di due aspetti simultanei, non permetterebbe di concepire una potenza *costituente* totalmente sganciata dall'emanazione, prima o poi, di un *atto* di sovranità: «Il potere sovrano non sarebbe cioè

che la conservazione all'*interno* del *potere costituito* del *potere costituente* da esso *presupposto* come *esterno*. In altre parole, il potere costituito presuppone se stesso nel potere costituente (il non-costituito) e vi si mantiene in relazione reincludendolo nel modo di un potere sovrano simultaneamente *esterno* e *interno* al potere costituito» (pp. 109-110).

Maggiormente intricata risulta, invece, la critica all'approccio 'pratico' derivante da molte letture dell'ultimo Foucault; da un lato, infatti, quanto ammesso di *presupponente* e di diacronico fra potere costituente e potere costituito potrebbe venire a galla in qualsiasi reiterazione prolungata delle pratiche (escludendo solamente pratiche rituali volte totalmente alla mistica, all'attimale e allo svuotamento di sé), così come, dall'altro lato, Agamben sembrerebbe suggerire per un allontanamento dalla presupposizione ontologico-politica una sorta di immanenza rispetto alle proprie pratiche: «Agamben non sta sostenendo la possibilità per la *sostanza* di *constituir-sé* attraverso una *pratica di sé* nei *modi* ma solo di *constituir-sé* nell'assoluta immanenza alla propria esistenza nei *modi*. Nell'assoluta *immanenza* alla propria *immanenza* ai *modi*» (p. 195).

Il ricorrere del lessico dell'*immanenza* (o dell'immanenza al quadrato) ci porta ad interrogarci sempre più spesso, procedendo nella lettura della presentazione della filosofia di Agamben fornitaci da Luzi, attorno al significato profondo di questo stato temporale. Con un *focus* specifico riguardante l'azione politica (e non solo), possiamo estrarre da una congerie di esempi – nei quali, facciamo notare, ritorna frequentemente anche l'aggettivo essenzialista *par excellence* 'puro' – il caso della *violenza pura* nel suo darsi senza pre-supposti e obiettivi (o 'post-posti'). Una selezione peculiare compiuta dall'autore consiste nel mettere insieme tutti quei passaggi della filosofia agambeniana tramite i quali sembrerebbe venirci incontro una *teoria dell'indecisione sovrana* nella quale proprio la suddetta 'violenza pura' occuperebbe un ruolo chiave, assumendo una valenza persino trascendente al reale: «L'esistenza di una *violenza divina* – anche in quanto condizione di possibilità della *violenza rivoluzionaria* – deassolutizza la sovranità, relativizza la trascendenza del sovrano, lo restituisce alla sua condizione creaturale, mostrando che egli verte nell'impossibilità di decidere sullo *stato d'eccezione*» (p. 158).

Abbassare il livello di enigmaticità di Luzi-Agamben rispetto al perseguire tali forme di violenza, così come il loro darsi in una schiera esemplificativa, non pare essere un compito da prendere con leggerezza: da una certa angolazione la *violenza pura* e *divina*, non essendo 'tracciabile' dai poteri e 'pre-vedibile' in nessun riguardo, amplificherebbe l'entropia sociale e potrebbe svelare il carattere strumentale e surrettizio del 'decisionismo'

dei poteri stessi. La sovranità porrebbe continuamente se stessa nell'eccezionalità (basti ricordare l'acronimo T.I.N.A., simbolo delle politiche neo-liberiste degli anni '90, nella sua intramontabile attualità) e legittimerebbe i propri interventi nella sfera pubblica in base al costruito incombere di *emergenze* sempre più frequenti. *Violenza pura*, dunque, significherebbe al contempo de-monopolizzare l'*auctoritas* (Cfr. pp. 158-159) e riportare l'azione violenta (che può essere, nelle sue molteplici forme, anche quella della resistenza o della rivoluzione) al di là del confine fittizio di un inquinato *uso pubblico* della ragione capitalista.

4. Gocce e vortici a confronto

Se la prima parte della monografia di Luzi, dedicata all'indagine del tema della presupposizione ontologica nella produzione agambeniana, insieme alla seconda, corrispettivamente incentrata attorno alle critiche del filosofo romano rispetto alla decostruzione, al potere costituente e alle modalità 'strategiche' del pensare *contro*-potere, risultano molto più ricche di riferimenti e rinvii, la terza e ultima parte del lavoro, dedicata all'immanenza della *comunità che viene*, nel suo essere radicalmente meno corposa sembra riflettere uno sbilanciamento delle opere di riferimento originali piuttosto che una deficienza intenzionale dell'autore. Al fine di replicare in qualche modo alla difficoltà d'evincere dalle pagine agambeniane un'articolazione di modelli politici positivi, semplificheremo un lavoro da fare (che certamente non potrà fermarsi qui) isolando almeno due risultati: il procedimento analogico-paradigmatico del *platonismo agambeniano* e l'*evenemenzialità del vortice*.

Nel momento in cui si sceglie di cogliere la specificità della metafisica in meccanismi teoretici come quello *presupponente*, è lecito andare alla ricerca di processi *anti*-metafisici atti a mitigare, invertire o disinnescare i primi. In questo senso quello che Luzi conclude a seguito dell'auscultazione della metodologia agambeniana è che, nella valorizzazione del pensatore italiano della negazione multipla (*né/né*) che non si esaurisce necessariamente in una tesi o in alcuna forma di superamento dialettico, si possa parlare di un modello *paradigmatico* o *analogico* (da Agamben stesso attribuito ai dialoghi platonici) da contrapporre a quello *logico* o *dialettico*: «Agamben scorge nel procedimento *analogico* o *paradigmatico* (*né/né*) un meccanismo irriducibile a quello *logico* o *dialettico* di matrice aristotelico-hegeliana (non-più/non-ancora)» (p. 167).

L'elencazione negativa dei *nec* viene collegata in più punti a sperimentazioni filosofiche precedenti, fra cui una postazione preminente è occupata senza ombra di dubbio dalla *Dialektik im Stillstand* benjaminiana (detta anche 'immagine dialettica' ed affiancata allo stare in bilico sulla *soglia*, né fuori né dentro); il fine della sconfessione della dialettica è, a giudizio di Luzi, la predilezione nella lotta fra un primo e un secondo termine di un *tertium* che non deve ineluttabilmente protendere da una parte, né porsi come 'sintesi' o 'superamento'. Il *terzo* agambeniano può caratterizzarsi, infine, come 'indifferente' e di un'*intensiva indifferenza*: «[C]iò che si viene ad affermare *fra* i due termini, *nella* loro tensione reciproca, nel modo della loro *intensiva indifferenza*. La *strategia* agambeniana, pertanto, si verrebbe ad affermare come una teoria del *tertium datur*, un *tertium non sostanziale ma intensivo*» (p. 168). La categoria dell'*indifferenza*, perciò, non potrà più essere legata (almeno nella visione agambeniana) al sottrarsi dall'ambito politico, considerata nel suo essere una scelta di non scegliere.

Nonostante il 'valore dell'indifferenza' paia essere qualcosa di più che un'espressione quasi ossimorica all'interno dei riquadri agambeniani, un problema che potrebbe lasciare insoddisfatti rispetto ad esso se si volesse seguire una lettura ancora più radicale della visione politica agambeniana risulterebbe dal fatto che avrebbe a che fare con una *relazione* rispetto ad eventuali primi e secondi termini: la presupposizione, diramandosi, avrebbe ancora un suo potere. Un modo d'articolare eterogeneo rispetto alle potenzialità politiche della filosofia agambeniana viene rintracciato da Luzi, che dedica una sezione importante del suo scritto al commento di alcuni passi de *Il fuoco e il racconto* (2014), alla distinzione fra *esseri-goccia* ed *esseri-vortice*: «Vi sono esseri-goccia ed esseri-vortice, creature che con ogni forza cercano di separarsi in un fuori e altri che ostinatamente si avvolgono su di sé, s'inoltrano sempre più dentro. Ma è curioso che anche la goccia, ricadendo nell'acqua, produca ancora un vortice, si faccia gorgo e voluta» (citato in Luzi, p. 170). L'immagine del *vortice*, per come trattata e raffinata nell'interpretazione di *Quodlibet*, consente effettivamente di protrarsi molto più in là rispetto alla rottura del meccanismo della presupposizione. Ciò che gira attorno a un proprio centro sembrerebbe completo *in sé*: generatosi a partire da un sostrato materico (acqua, terra, storia, tempo, vita e così via) si sgancerebbe progressivamente dalla sua provenienza iniziando ad alimentarsi di una «temporalità *attimale* e *piena*» (p. 161).

Quello che sembra essere suggerito dalla metafora del vortice riguarda, in qualche modo, un orizzonte umano che potrebbe schiudersi senza più presupposti ontologico-politici aventi come obiettivo, in ultima analisi, definizioni di *identità*. Non è certamente esaustivo ridurre le infinite dira-

mazioni della metafisica occidentale alle politiche identitarie, per quanto esse stesse risultino, dopo una lettura dei testi agambeniani, molto più radicate in essa di quanto non sembri *prima facie*. Un'accezione che possiamo conferire al vortice riguarderà certamente il suo rapporto col 'divenire', che potremmo forzarci d'assimilare, con l'intento di una traduzione politica, alla sincronizzazione del tempo reale della globalizzazione o al concatenamento storico di cause ed effetti. Indubbiamente il vortice può e deve trarre il suo cominciamento dai movimenti che precedono la sua formazione, ma, oltre ad una genesi che visivamente sembra dovuta ad una *manca*nza improvvisa, ad una crisi del *continuum* – un'apertura verso l'abisso rispetto alla linearità della superficie, come una tonnellata di piombo scaraventata nell'oceano e ciò che si lascia a tergo –, esso per certi versi riesce a 'spingere' il divenire incontro ad una *via di fuga*:

È un essere in sé e, al contempo, non ha una consistenza diversa da quella della massa d'acqua che interrompe e stravolge trascinandola nella propria intensità. In tal senso, il *medio*, l'*idea*, non è qualcosa che preceda la storia e il divenire restando cronologicamente separato e isolato, *presupposto* a esso come la *goccia*. Esso, cioè, non precede il divenire ma, al contrario, balena *in* questo divenire, *nello* stesso campo di forze che lo separa dal divenire, analogamente al *vortice*, che avviene *nel* campo di forze della massa d'acqua come un varco, una soglia, una *via d'uscita* o, meglio, una *via di fuga* dal continuo fluire della massa d'acqua (p. 170).

Questo scatenamento bastevole di se stesso viene collegato da Luzi ad altri luoghi della produzione di Agamben, ove il profilarsi di una *comunità qualunque* viene chiarito a sufficienza solamente se i tasselli concettuali dell'*ipseità* e della *singularità* degli individui di una tale 'comunità senza presupposti' sono accompagnati dall'*immanenza* temporale e dalla *vorticosità* evenemenziale appena discusse. Quello che sembra essere a tratti troppo faticoso immaginare a partire dalle righe del pensatore italiano finisce per essere qualcosa d'*im*-mediato in più sensi: la *comunione* dei soggetti sarebbe data semplicemente dalla *com*-presenza fisica e linguistica, dal loro 'esser-si' presenti tramite lo sguardo, il corpo e la voce.

Ulteriori passi andrebbero compiuti nel tentativo di scoprire come quella che Agamben chiama «intimità senza relazione» (p. 201) possa intendersi: quand'anche si potesse discorrere di un *comunitarismo* all'interno della filosofia di Agamben (un'ipotesi interpretativa certo non trascurata da Luzi), quello che non può essere ignorato è che si avrebbe a che fare con una comunità che, per il semplice fatto di rivelarsi sufficiente a se stessa nella sua singularità-ipseità e nel suo costituirsi come un *vortice in fuga*,

diverrebbe immediatamente una pericolosa nemica dello Stato (uno degli ultimi apparati ancora in vita, in ultima analisi, della metafisica):

Di certo non si tratta né di un partito, né di una classe, né di una *societas* poiché le singolarità *qualsivoglia*, non sono provviste di alcuna identità, di alcuna *sostanza*, di alcun legame di *appartenenza* determinato. Esse hanno solo un'identità *qualunque*, una identità non *presupposta* e non *sostanziale* o, di un *comune* che *recide ogni comunità reale*. Se questa caratterizzazione fa di loro *il principale nemico dello Stato*, più complicato sembra rivelarsi il tentativo di cogliere il loro essere insieme, la comunità di coloro che in comune non hanno alcuna appartenenza determinata ma solo l'appartenenza stessa (p. 199).

5. Conclusione

Gli ultimi passi compiuti da Luzzi paiono molto cauti, volti quasi a trovare un corrimano accanto ad una zona paludosa e oscura. L'incompatibilità del meccanismo 'rappresentazionale' e semiotico con la svolta nichilista della filosofia occidentale ed il girare a vuoto che, in un legame simbiotico, ormai accomuna dispositivi ontologici (e le loro declinazioni più profane in politiche identitarie) e macchine biopolitiche, sembrano portare necessariamente ad un ripensamento radicale del legittimo e del legittimabile dei sistemi rappresentativi odierni («Ciò vuol dire unicamente che, a un linguaggio della non-significazione e a un'ontologia della non-relazione potrà corrispondere solamente una comunità irrepresentabile e una politica non rappresentativa», p. 203). Eppure ciò non pare ancora sufficiente per spingersi verso un futuro alternativo. Se combiniamo insieme elementi chiave dell'analisi luziana della filosofia agambeniana come *vuoto*, *immanenza* ed *evenemenzialità* rispetto alle comunità-a-venire che qui, a guisa di conclusione, ci sforziamo d'immaginare, quello che sarebbe lecito aggiungere alle nostre fantasie riguarda un modo diverso di pensare e vivere *il tempo*.

Senza l'illusione che qualsiasi forma di *traduzione* non sia al contempo un *tradire*, armati di 'nec' e 'nec' che non devono per forza portare all'affermazione di una tesi, il *tertium* agambeniano sembra profilarsi come un genuino divenire, uno 'stato-del-mondo' che applicato alla sfera politica potrebbe essere interpretato come un ritorno ad un'animalità *deumanizzata* (dunque un *nuovo* esser-animale, un *ri-torno* solo a livello teoretico). Cosa vorrebbe significare, altrimenti, un 'vortice' che pur non facendo più *storia* crea *evento* e *comunione/comunità* senza alcun presupposto ontologico-politico? Che ne sarebbe dell'essere umano se gli venisse sottratto, da un curioso Prometeo criminale, non tanto un *medium* quanto la *medialità*?

Il problema temporale nella filosofia di Agamben sembra approdare alle coscienze degli interpreti contemporanei solo negli ultimi anni, nonostante opere come *Ninfe* (2007) e *L'avventura* (2015) riportassero all'attenzione vie di fuga dal capitalismo siffatte. Da un lato vi sarebbe la sincronizzazione globale nel capitalismo accelerato, causa di nuove forme schizoidi molto lontane da quelle salvifiche immaginate da Deleuze e Guattari; dall'altra la possibilità inesauribile, nell'*hic et nunc*, della fioritura di un 'qualcosa' proprio a seguito del crollo di ogni presunto fondamento. Riportare la strumentalità del fondare all'oggi non sembrerebbe poi così arduo, considerata la riconferma drammatica dell'attualità del confine e del proprio: la presupposizione dell'*Altro* comporta molto spesso attribuzioni di colpe (o 'stati di emergenza') che garantiscono alibi per la pura esternazione dei poteri, alla stregua d'una relazione sadomasochistica o di un matrimonio fallimentare fra *network* e ὕλη umana. Il poema barbarico di Kavafis non sembra più, come a metà degli anni '90, stranamente stringente per una riflessione affacciata sul panorama internazionale, ma una *costante* riproposizione, quasi nauseante, di una 'quotidianità eternizzabile'.

Lo snodo verso cui l'*ontologia politica*, dopo la *teologia politica* nel secolo precedente, attrae non è più solamente la tensione identitaria dello Stato con se stesso, ormai anacronistica seppur carica di conseguenze, ma la diluizione del *fare* metafisico nell'*operare* politico-sociale della trasmissione, della sincronizzazione e della medialità di pratiche che reiterano, rinforzano e paradossalmente *girano sì a vuoto, ma nel senso sbagliato*. Questo enigmatico sdoppiarsi del vuoto parrebbe un bivio, a coloro che volessero proseguire un po' più in là nel terreno paludoso, decisamente più difficile da scovare per i nuovi esploratori dei testi agambeniani: cosa distanzia, nel *fare esplodere* il presente, nel trascinare dentro un vortice dove il passato e il futuro svaniscono e perdendosi liberano nuovamente un'*aura* per la vita, la sincronizzazione capitalista dall'ipseità attimale delle comunità dell'avvenire? Se il 'potere dell'anarchia' è anche 'l'anarchia del potere' (come espresso dallo stesso Agamben nell'ultimo volume, pubblicato lo stesso anno della monografia di Luzi, ossia *Creazione e anarchia*), in che modo porre un discrimine fra il *potlach* consumistico e la violenza pura che dovrebbe orientare un differente *attivismo*, senza più né un *poiché* né un *perché*?

Il derviscio della singolarità, che girando su se stessa (per quanto l'idea di 'sé' risulti, a questo punto, inappropriata) creerebbe *finalmente* un 'presente', potrebbe continuamente scomparire da un punto di vista sociale, lasciando posto al rinsaldarsi delle superfici terracquee perché privo di qualsiasi proposito di cambiamento *al di là di sé*, incurante nel *puro* gesto (ammesso che ne esistano) del prodursi di conseguenze effettive. Sabbie

mobili e mulinelli acquatici, come naturali pennellate dall'estetica ermetica e nobile, potrebbero *già* essere in atto e non ce ne avvedremo. Per concludere, si potrebbe dire che tale *ontologia della sparizione*, meritevole di trovare al transfuga di qualsiasi schieramento e definizione una dimensione vuota che gli valga come asilo – una soglia benjaminiana sulla quale poter attendere, giudicando come Minosse e sperando nel potenziale letterale della κρίσις –, che la si accosti o meno a sperimentazioni pratiche come le T.A.Z. di Bey o la si commenti preservando l'adamantina forma filosofica del suo darsi, insegni meglio a fuggire dal reale che a ferirlo.

