

## Soglie d'indifferenza Sull'immanazione metodologica

Flavio Luzi

L'archeologia, la genealogia, non sono del resto una geologia? L'archeologia non è necessariamente rivolta al passato. Esiste un'archeologia del presente, in un certo senso essa è sempre al presente.

(G. Deleuze, *Pourparler*)

### 1. *Genealogia e geologia*

*Signatura rerum. Sul metodo* (2008) è il testo che Giorgio Agamben dedica all'esposizione del metodo della ricerca filosofica e, in particolare, a quello che si è venuto a delineare nei primi volumi del ventennale progetto *Homo sacer*<sup>1</sup>. La circostanza per la quale il libro si presenta come un'indagine sul metodo di descrizione elaborato da Michel Foucault, coerentemente al principio per cui la dottrina può essere esposta unicamente nella forma dell'interpretazione, ha contribuito a canalizzare l'attenzione degli studiosi sul dichiarato debito foucaultiano del procedimento agambeniano, arrivando a scorgere nel filosofo francese «l'influenza più decisiva sulle ultime opere di Agamben»<sup>2</sup>. Se queste considerazioni possono difficilmente essere ritenute errate, ciò nonostante, prese nella loro unilateralità, esclusività e assolutezza, hanno contribuito a sedimentare un'interpretazione letteralmente semplificante della strategia filosofica e filologica agambeniana, in una sorta di *reductio ad unum* che ha sottratto dignità di studio a qualsiasi altra influenza metodologica presente, più o meno manifestatamente, nell'au-

<sup>1</sup> Come ha notato William Watkin, *Signatura rerum* si apre con una garbata ma decisa risposta ad alcune critiche che hanno seguito la pubblicazione di *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995). Cfr.: W. Watkin, *The Signature of All Things: Agamben's Philosophical Archaeology*, in «MLN», CXXXX, 1, 2014, trad. it. di V. Bonacci, *Signatura rerum: l'archeologia filosofica di Agamben*, in V. Bonacci (a cura di), *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, Quodlibet, Macerata 2019.

<sup>2</sup> L. De la Durantaye, *Giorgio Agamben: a critical introduction*, Stanford University press, Stanford 2009, p. 208. Traduzione mia.

---

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo
 

---

tore. Eppure, già nell'avvertenza al testo, Agamben ammonisce «il lettore accorto» a distinguere tra ciò che «deve essere riferito a Foucault, ciò che deve essere messo in conto all'autore e ciò che vale per entrambi»<sup>3</sup>, invitandolo a una continua problematizzazione. Ma cosa significa distinguere quel che va messo in conto all'autore, ciò che originalmente gli si riferisce, se l'originalità consiste nel modo in cui vengono sviluppate e fatte reciprocamente reagire le fonti, dunque, nell'impossibilità di assegnare un nome o un'identità alla riflessione<sup>4</sup>? Si tratta di restituire il *come* dell'indagine agambeniana alla sua complessità e difficoltà, al dedalo delle sue molteplici dipendenze.

A tal riguardo, un elemento che dovrebbe essere preso in considerazione si presenta nella conclusione del primo saggio contenuto in *Signatura rerum*, intitolato *Che cos'è un paradigma?* Scrive l'autore:

Certo le mie ricerche, come quelle di Foucault, hanno carattere archeologico e i fenomeni con cui esse hanno a che fare si svolgono nel tempo e implicano quindi un'attenzione ai documenti e alla diacronia che non può non seguire le leggi della filologia storica; ma l'*arché* che esse raggiungono – e questo vale, forse, per ogni ricerca storica – non è un'origine presupposta nel tempo, ma, situandosi all'incrocio di diacronia e sincronia, rende intellegibile non meno il presente del ricercatore che il passato del suo oggetto<sup>5</sup>.

In altre parole, l'attenzione alla trascendenza temporale, la cautela filologica nei confronti dei documenti del passato *in quanto* passato, si incrocia con un'attitudine che prescinde dalle partizioni temporali, le ricapitola in un unico gesto e le restituisce a una stessa immanenza, qui e ora. Si tratta di rivolgersi alla compresenza e alla contemporaneità, alla co(i)mplicazione, di passato e presente, cogliendoli istantaneamente come intimi, pur mantenendo gli eventi «nella dispersione che è loro propria»<sup>6</sup>. È in virtù di questo particolare atteggiamento che conduce all'incrocio tra asse diacronico e asse sincronico che Agamben può sostenere che qualsiasi paradigma non possiede un *arché* ma è, es-

<sup>3</sup> G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 7. Il solo che sembrerebbe aver accolto questo monito, non senza pervertirlo, è stato lo stuolo di critici intenzionati a contestare il contributo filosofico agambeniano al fine di liquidarne le implicazioni politiche. Fra costoro, alcuni hanno cercato di mostrare come Agamben tenda a leggere Foucault sotto l'ombra di Martin Heidegger. Cfr.: J. Revel, *Lire Foucault à l'ombre de Heidegger*, in «Critique», n. 836-837, 2017, pp. 53-65.

<sup>4</sup> A. Gnoli, *Homo sacer. Intervista a Giorgio Agamben*, «la Repubblica», 28 ottobre 2018.

<sup>5</sup> G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, op. cit., p. 33.

<sup>6</sup> Ivi, p. 81.

\_\_\_\_\_ Flavio Luzi, Soglie d'indifferenza. Sull'immanazione metodologica \_\_\_\_\_

so stesso, l'*arché*, affermando così la perfetta coincidenza di paradigmologia e archeologia<sup>7</sup>.

In questo senso, si può forse parlare di una lettura di Michel Foucault avvenuta alla luce di Walter Benjamin, la cui opera costituisce notoriamente uno dei riferimenti fondamentali, se non *il* riferimento fondamentale, dell'intero cammino di pensiero agambeniano e dei suoi *détours*. In un'intervista del 1985, Agamben ha dichiarato di aver fatto il suo primo, decisivo, incontro con Benjamin negli anni Sessanta, attraverso le pagine della raccolta *Angelus Novus* curata da Renato Solmi, ritrovandosi a provare per l'autore un'affinità da lui stesso definita inquietante<sup>8</sup>. Recentemente, in *Autoritratto nello studio* (2017), ha ribadito:

Che cosa devo a Benjamin? Il debito è così incalcolabile, che non posso nemmeno provare a rispondere. Ma certamente una cosa: la capacità di estrarre e strappare a forza dal suo contesto storico ciò che mi interessa per restituirgli vita e farlo agire nel presente [...]. Senza di questo, le mie incursioni nella teologia, nel diritto, nella politica, nella letteratura non sarebbero state possibili. In questo senso, Benjamin è il solo autore la cui opera ho voluto, nella misura delle mie forze ma senza riserve, continuare<sup>9</sup>.

Le incursioni archeologiche nei saperi della tradizione Occidentale, l'adesso della loro conoscibilità, non sarebbero state possibili senza la maestria di farle agire nel presente, in un attimo di pericolo, come degli inneschi di materiale esplosivo. Agamben ammette, pertanto, di nutrire verso Benjamin una riconoscenza che è possibile definire di natura metodologica, inerente non a un contenuto determinato ma a una «capacità», o, se si preferisce, a una potenza che si esprime rivolgendosi, al contempo, verso il passato e il presente, verso l'universale e il particolare, condensandoli in un'immagine, sparpagliandoli in una costellazione che stabilisce tra di essi una soglia (*Schwelle*)<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Occorre brevemente ricordare che, secondo Agamben, nella tradizione Occidentale (da Aristotele a Hegel) l'*arché* si costituisce sempre negativamente, attraverso un processo di presupposizione che, da un lato, scinde qualcosa escludendone una parte, respingendola al fondo, come il proprio negativo; dall'altro lato, attraverso questa scissione, dispone i due elementi, li articola all'interno di una relazione nella quale la parte esclusa è nuovamente inclusa come il fondamento dell'altra. Cfr.: F. Luzi, *Quodlibet. Il problema della presupposizione nell'ontologia politica di Giorgio Agamben*, Stamen, Roma 2017.

<sup>8</sup> A. Sofri, *Intervista a Giorgio Agamben*, in «Reporter», n. 10, 1985.

<sup>9</sup> G. Agamben, *Autoritratto nello studio*, Nottetempo, Milano 2017, p. 103.

<sup>10</sup> Com'è noto, Benjamin pensa la «Premessa gnoseologica» e le tesi «Sul concetto di storia» in una stretta corrispondenza: le prime sono in rapporto all'*Ursprung des deutschen Trauerspiels* come le seconde lo sono al *Passagenwerk*, configurandosi entrambe come una

---

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo
 

---

A tal proposito, se si sfogliano le pagine dei volumi che compongono il progetto *Homo sacer*, si potrà notare che i principali paradigmi che ne scandiscono l'architettura speculativa vengono di volta in volta presentati al lettore proprio attraverso il ricorso all'espressione benjaminiana *soglia*, spesso accostata a quella di *zona d'indifferenza* e alle sue numerose varianti: *zona d'indiscernibilità*, *zona d'indistinzione*, *zona d'indeterminazione*, *zona d'irresponsabilità*, *zona d'indecidibilità*, ancora, *zona di sospensione* e *zona di anomia*. Solo per portare alcuni esempi, lo stato d'eccezione è definito come una «soglia, o una zona d'indifferenza, in cui dentro e fuori non si escludono, ma s'indeterminano»; la guerra civile come la «zona di indifferenza tra lo spazio impolitico della famiglia e quello politico della città»; l'*officium* come una «soglia d'indifferenza» tra essere e dover-essere; l'uso del corpo come «una zona di indifferenza fra corpo proprio e corpo altrui»; la formidivita come «una soglia di indifferenza» nella quale «in questione non sono più la vita né l'opera, ma la felicità»<sup>11</sup>. Ma cosa vuol dire, più da vicino, l'accostamento di queste due espressioni? In cosa consiste l'inevitabile funzione strategica che questa soglia d'indifferenza sembra assumere all'interno della riflessione agambeniana? Il tentativo di rispondere a queste domande non può prescindere dall'impegno a ricostruire la storia del concetto ed, eventualmente, il suo lignaggio.

L'ipotesi del presente studio è che Agamben sviluppi il concetto di soglia in quello di zona d'indifferenza – e nei suoi equivalenti – attraverso la riflessione di Gilles Deleuze sull'indiscernibilità e sul divenire<sup>12</sup>. Chi ha familiarità con gli scritti benjaminiani noterà che il concetto di soglia non viene mai definito come una zona d'indifferenza; nel *Passagenwerk*, nel tentativo di distinguerlo dal confine (*Grenze*), Benjamin lo descrive come una zona (*Zone*) di «mutamento, pas-

teoria della conoscenza. All'interno delle tesi, il riferimento al concetto di costellazione rafforza questo legame, sottolineando come la concezione benjaminiana dell'immagine implichi la dottrina delle idee, riscoprendosi in tal modo al crocevia, non solo, di passato e presente ma anche di intellegibile e sensibile. Cfr.: W. Benjamin, *Briefe*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1966, trad. it. di A. Marietti e G. Backhaus, *Lettere 1913-1940*, trad. it., Einaudi, Torino 1978, p. 280.

<sup>11</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 193; Ivi, p. 264; Ivi, p. 723; Ivi, p. 1039; Ivi, p. 1252.

<sup>12</sup> È a partire da questa ipotesi filosofica e filologica che, come ha osservato Dario Gentili, è possibile affermare che l'indiscernibilità può aver-luogo unicamente in una soglia. Cfr.: D. Gentili, *Il mistero della separazione*, in A. Lucci e L. Vigliani (a cura di), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, il Melangolo, Genova 2016, pp. 59-62. Sulla soglia: D. Gentili, *Costellazione soglia*, in F. Fiorentino e C. Solivetti (a cura di), *Letteratura e geografia. Atlanti, modelli, letture*, Quodlibet, macerata 2012.

\_\_\_\_\_ Flavio Luzi, Soglie d'indifferenza. Sull'immanazione metodologica \_\_\_\_\_

saggio, fuga»<sup>13</sup>. Diversamente, l'espressione *zone d'indiscernabilité*, ispirata al principio di indiscernibilità elaborato da Leibniz<sup>14</sup>, appartiene senza riserve al vocabolario deleuziano e fa la sua prima esplicita apparizione in *Mille plateaux* (1980) per tornare, successivamente, in *Francis Bacon. Logique de la sensation* (1981), *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), *Critique et clinique* (1993). Pertanto, mettendo provvisoriamente da parte la questione ampiamente dibattuta circa il rapporto tra Agamben e Foucault, in queste pagine ci si concentrerà sul rapporto tra Agamben e Deleuze, in particolare, per quanto riguarda la condivisione di «attenzioni metodologiche e metafisiche»<sup>15</sup>. Occorrerà avviare un confronto con gli operatori profondi che sembrano presiedere, rispettivamente, alla soglia benjaminiana – ovvero la *dialettica in situazione di stallo* – e alla zona d'indiscernibilità deleuziana – ovvero la *sintesi disgiuntiva* (o disgiunzione inclusiva) – impegnandosi, contemporaneamente, a rintracciare nell'opera di Agamben i luoghi testuali in cui questo innesto si consuma.

Se l'ipotesi dovesse dimostrarsi esatta, porterebbe con sé due implicazioni tutt'altro che irrilevanti. Innanzitutto, vorrebbe dire che la strategia critica benjaminiana viene sviluppata da Agamben in una duplice direzione, attraverso due tattiche: da un lato, la genealogia foucaultiana (la regressione verso l'*arché* che si inabissa lungo l'asse della diacronia, spazzolando la storia contropelo); dall'altro, la geologia deleuziana (la mappatura dei paradigmi che scivola lungo l'asse della sincronia, nel balenare delle immagini dialettiche). A corollario di questa prima implicazione, si presenta una considerazione sull'uso agambeniano delle riflessioni di Foucault e Deleuze, come di due reciproci correttivi: non si tratta di subordinarli, appiattirli o assimilarli l'uno all'altro, bensì di farli interagire senza ometterne o addolcirne gli attriti e le asperità. Dove il procedimento archeologico foucaultiano – che Agamben arriva a considerare insufficiente<sup>16</sup> – urta il proprio limite

<sup>13</sup> W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1982, trad. it. di F. Porzio, *I "passages" di Parigi*, in Id., *Opere complete*, IX, Einaudi, Torino 2000, p. 936.

<sup>14</sup> Cfr. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, 1976; trad. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997.

<sup>15</sup> A. Negri, *Galera ed esilio. Storia di un comunista*, Ponte alle Grazie, Milano 2018, p. 289. Recentemente, Felice Cimatti ha riconosciuto in Agamben «il filosofo contemporaneo più deleuziano che ci sia» (F. Cimatti, *La vita estrinseca*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, p. 113). Nel merito del confronto tra Agamben e Deleuze sul tema dell'indifferenza Cfr.: W. Watkin, *Agamben and Indifference. A Critical Overview*, Rowman and Littlefield, London and New York 2014.

<sup>16</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, op. cit., p. 1276.

mostrando come ogni lacerazione, ogni decisione, sia sempre dipendente da un'altra lacerazione che la precede e la rende possibile, della quale costituisce il raddoppiamento; la schizoanalisi deleuziana consegna ogni lacerazione, ogni relazione binaria, a delle linee di fuga che la fanno esplodere in direzione di quell'indecidibile che apparentemente la precede, ma che, piuttosto, le attraversa coestensivamente, senza dunque retro-proiettarvi, semplicemente identificandoli, gli elementi che risultano dalla scissione e che necessariamente le appartengono. In tal modo, inserita all'interno di una cornice saldamente benjaminiana e fatta inciampare su alcuni elementi della riflessione deleuziana, l'archeologia fa segno verso una vera e propria anarcheologia<sup>17</sup>.

La seconda implicazione concerne il significato dell'esito della filosofia agambeniana (si pensi ai concetti di uso, ontologia modale, forma-di-vita, esigenza, gesto). La strategia destituente, espressione politica dell'atteggiamento critico di Benjamin, non potrebbe più in alcun modo essere considerata l'ultima erede di una filosofia della negazione riconducibile alle prospettive incarnate, rispettivamente, da Martin Heidegger o da Theodor W. Adorno<sup>18</sup>. La contaminazione deleuziana di Benjamin porterebbe a un'accentuazione dell'elemento costruttivo

<sup>17</sup> La nozione di anarcheologia compare un'unica volta negli scritti di Foucault, per indicare la possibilità di ricerche mosse dalla convinzione della non necessità del potere. Cfr.: M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2012, trad. it. di D. Borca e P.A. Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 87. Relativamente all'opera di Agamben, ci si potrebbe chiedere se, da una certa prospettiva, non si tratti di quella pratica – appena evocata in *Signatura rerum* – che risale al di là della scissione (fra segnatura e segno), verso quel Non-segnato che secondo Paracelso coincide con lo stato paradisiaco e con la perfezione finale. Sulla paradigmologia come anarcheologia in Agamben Cfr.: A. Cavalletti, *Uso e anarchia (lettura di Homo sacer, IV, 2)*, in V. Bonacci (a cura di), *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, op. cit., p. 548.

<sup>18</sup> È stato Slavoj Žižek a sostenere la prossimità della riflessione agambeniana con questi due autori sul tema del negativo e della «accettazione della futilità di tutte le lotte». Curiosamente, a sostegno della sua argomentazione, Žižek cita il concetto benjaminiano di violenza divina – frequentemente ripreso da Agamben – tacendo il nome di Benjamin e sostituendolo con quelli di Heidegger e Adorno. Cfr.: S. Žižek, *In Defense of Lost Causes*, Verso, London and New York 2008, trad. it. di C. Arruzza, *In difesa delle cause perse*, Ponte alle Grazie, Milano 2013, p. 420. Recentemente, anche Antonio Negri e Roberto Esposito si sono fatti fautori di una simile posizione: il primo, riconducendo l'idea di inoperosità alla *Gelassenheit* heideggeriana e quella di destituzione alla «cosiddetta dialettica negativa» adorniana; il secondo, individuando l'origine del pensiero destituente nelle categorie impolitiche del pensiero heideggeriano successivo agli anni Trenta, avendone precedentemente liquidato l'influenza benjaminiana. Cfr.: A. Negri, *Comune* Rizzoli, Milano 2010, pp. 67-8; A. Negri., *Chi sono i comunisti?*, in C17 (a cura di), *Comunismo necessario. Manifesto a più voci per il XXI secolo*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 74; R. Esposito, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, pp. 3-74.

\_\_\_\_\_ Flavio Luzi, Soglie d'indifferenza. Sull'immanazione metodologica \_\_\_\_\_

già sempre incluso nel carattere distruttivo. Se è innegabile, infatti, che il carattere distruttivo «evita solo il lavoro creativo», al contempo, esso «conosce una sola parola d'ordine: creare spazio; una sola attività: far pulizia»<sup>19</sup>. Ciò che la destituzione costruisce è ciò che resta, inintenzionalmente, involontariamente, dalla sua opera distruttiva: un'apertura. In tal senso, la coincidenza tra distruzione e costruzione, negazione e affermazione, che si consegna nella potenza destituente, esige di essere presa sul serio.

## 2. *Dialettica in situazione di stallo*

Il primo serrato confronto di Agamben con la metodologia benjaminiana si trova nel breve capitolo “Il principe e il ranocchio. Il problema del metodo in Adorno e Benjamin” contenuto in *Infanzia e storia* (1978), ed è condotto attraverso l'analisi di uno scambio epistolare del 1938. Come suggerito dal sottotitolo, l'autore delucida l'arsenale speculativo sviluppato da Benjamin cercando di sottrarlo alle incomprensioni e ai fraintendimenti perpetrati da Adorno, evocando, tacitamente, la radicale inconciliabilità della dialettica in situazione di stallo (*Dialektik im Stillstand*) e della dialettica negativa (*Negative Dialektik*) elaborata dal francofortese tra il 1959 e il 1966.

Nella lettera del 10 novembre 1938, la posizione di Adorno emerge chiaramente: rivendicando il ruolo della mediazione del processo globale, dell'intero, egli accusa Benjamin di scivolare in un materialismo volgare, insediatosi «all'incrocio di magia e positivismo»<sup>20</sup>. Quel che Adorno trova problematico è il *positum* che, nella riflessione benjaminiana, si consegna nella prassi, l'equazione della negazione con la positività, questa sorta di alchemica trasmutazione del piombo in oro. L'errore sarebbe stato quello di porre in relazione causale – senza ricorrere ad alcuna forma di mediazione dialettica – due elementi rigidamente separati tra loro, colti nel loro reciproco isolamento, nella loro incomunicabilità. Pertanto, fra struttura e sovrastruttura, valore d'uso e valore di scambio, casa e strada, intellegibile e sensibile, o, ancora, natura e cultura, Benjamin si troverebbe costretto a stabilire una

<sup>19</sup> W. Benjamin, *Der destruktive Charakter*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1972-1989, trad. it. di P. Teruzzi, *Il carattere distruttivo*, in Id., *Opere complete*, IV, Einaudi, Torino 2002, p. 521.

<sup>20</sup> W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, op. cit., p. 365.

relazione non dialettica ma tipicamente metafisica, deterministica, induttiva o deduttiva, di causa ed effetto.

Agamben individua la matrice dell'accusa mossa da Adorno nel suo radicamento al modello dialettico hegeliano, per il quale, notoriamente, «[i]l vero è l'intero»<sup>21</sup>. Non i singoli elementi, né l'operazione della loro somma, tantomeno ciò che ne risulta: il vero è nell'insieme dei singoli elementi, dell'operazione della loro somma e del suo risultato. Nel processo globale, per l'appunto. La mediazione rivendicata dal francofortese, quindi, avrebbe la forma di un non-più/non-ancora, e non sarebbe che il semplice scorrere lineare e progressivo ridotto alla sua pura astrazione, la continua sfuggevolezza di un mezzo in vista del suo fine. Si tratta di una pura negatività, di qualcosa di concretamente inafferrabile e inespriabile in se stesso, nella sua singolarità<sup>22</sup>.

La critica di Adorno tradisce un equivoco radicale che agisce, suo malgrado, come un tentativo di neutralizzazione. Per Benjamin, infatti, non si tratta di mettere in relazione (che sia di determinazione causale o di mediazione dialettica) due elementi percepiti come rigidamente separati nella teoria, bensì di mantenerli nella più radicale separazione. Solo nel persistere di questo iato può aprirsi lo spazio di un'esperienza in cui la loro presunta distinzione risulti radicalmente soppressa. Ma ciò significa porre come oggetto esclusivo di studio la «coesione originale» di questi elementi, coesione che si costruisce attraverso la convergenza delle linee di fuga nella prassi. Non si tratta di un'addizione, di una determinazione causale o di una mediazione dialettica, ma di qualcosa che Benjamin, nella sua lettera del 9 dicembre 1938, indica rivolgendosi al concetto di monade, sostanza semplice e impartibile<sup>23</sup>. Gli elementi, che rimangono isolati nella teoria, si consegnano all'unità immediata, monadica, nel balenare improvviso della

<sup>21</sup> G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, trad. it. di E. de Negri, *Fenomenologia dello spirito*, I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, p. 15.

<sup>22</sup> Questa critica di Adorno al procedimento benjaminiano contiene, *in nuce*, la sua rielaborazione della dialettica hegeliana divenuta nota con il nome di dialettica negativa. Si tratta di un'autocritica della dialettica di Hegel, del tentativo di riformarla ed emendarla dai suoi aspetti ancora dogmatici e positivisticci – l'equazione della negazione della negazione con la positività – conservandone tuttavia l'impianto fondamentale, i presupposti speculativi. A tal proposito, Adorno radicalizza la contraddizione hegeliana nella nozione di non-identico, ne sostanzializza la pura negatività mancando intenzionalmente qualsiasi risultato affermativo, riconfigurando la dialettica come una strategia o un atteggiamento critico teso a restituire al semplice *continuum* storico ciò che si era deciso ipostatizzato nel mito e nell'essere. Cfr.: T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1966, trad. it. di C.A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970.

<sup>23</sup> W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, op. cit., pp. 371-372.



\_\_\_\_\_ Flavio Luzi, Soglie d'indifferenza. Sull'immanazione metodologica \_\_\_\_\_

prassi. Solo in questo spazio avviene il collasso di ogni distinzione di «*animal e ratio*, di natura e cultura, di materia e forma per affermare che, nella prassi, l'animalità è l'umanità, la natura è la cultura, la materia è la forma»<sup>24</sup>. La prassi è sia animalità sia umanità, sia natura sia cultura, sia materia sia forma. Diversamente da Hegel e Adorno, la soppressione di queste distinzioni non risiede nell'astrazione, nel ricorso alla mediazione del lento e inafferrabile processo della loro identificazione o nella sostanzializzazione della loro non-identità, ma in una ipseità «immobile e immediata»<sup>25</sup>.

Ma in cosa consiste, più da vicino, questa coesione immobile e immediata che si viene a costruire attraverso delle linee di fuga? Agamben lo approfondisce in un altro breve testo, *Ninfe* (2007), soffermandosi sulle nozioni di immagine dialettica (*dialektisches Bild*) e, soprattutto, dialettica in situazione di stallo, tematizzate da Benjamin a partire dalla metà degli anni Trenta. Come ha notato Rolf Tiedemann, si tratta delle due categorie centrali del *Passagenwerk* e, più in generale, del pensiero benjaminiano<sup>26</sup>. Scrive Benjamin:

Al pensiero appartiene tanto il movimento quanto l'arresto dei pensieri. Là dove il pensiero si arresta in una costellazione satura di tensioni, appare l'immagine dialettica. Essa è la cesura nel movimento del pensiero. Naturalmente il suo non è un luogo qualsiasi. In breve, essa va cercata là dove la tensione tra gli opposti dialettici è al massimo<sup>27</sup>.

Se si legge con attenzione, si noterà che l'immagine e la dialettica che la produce, non differiscono in alcun modo. La dialettica è solo l'aver-luogo dell'immagine, come nome, nell'arresto del *continuum* argomentativo<sup>28</sup>. L'aspetto su cui si sofferma Agamben è che queste immagini si definiscono unicamente cogliendo un movimento nel suo repentino arresto. Non si tratta, cioè, di cogliere la quiete di ciò che è stato interrotto, bensì di cogliere il movimento nell'attimo della sua stessa interruzione. Un mezzo senza fine, ma pur sempre un mezzo o, meglio, un medio purificato dalla sua relazione a un fine. A causa di questo arresto, i due elementi non sono superati e risolti nell'*Aufhe-*

<sup>24</sup> G. Agamben, *Infanzia e storia*, op. cit., p. 127.

<sup>25</sup> Ivi, p. 131.

<sup>26</sup> R. Tiedemann, «Introduzione», in W. Benjamin, *I "passages" di Parigi*, op. cit., p. XXIX.

<sup>27</sup> W. Benjamin, *I "passages" di Parigi*, op. cit., p. 534.

<sup>28</sup> Cfr. ivi, p. 516; G. Carchia, *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2009.

---

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo
 

---

*bung* hegeliana, al contrario, frenati al di qua di essa, sono tenuti reciprocamente nella contraddizione, coesistono in un'immobilità che non si compie nell'esaurimento del movimento, del suo sviluppo. È un procedimento che interviene, irrompe e interrompe il regolare svolgimento della dialettica impedendo l'*Aufhebung* e mantenendo i poli nella contraddizione, in una quiete irrisolta e satura di tensioni. Così, l'improvvisa immobilizzazione, costringe gli elementi opposti a coesistere nella più radicale separazione, mantenendo il movimento dialettico nella soglia fra immobilità e movimento, in una costellazione irrequieta nella quale può balenare l'immagine, segnata necessariamente da una costitutiva ambiguità. Scrive Agamben:

La *Dialektik im Stillstand*, di cui Benjamin parla, implica una concezione della dialettica il cui meccanismo non è logico (come in Hegel), ma analogico e paradigmatico (come in Platone). Secondo l'acuta intuizione di Melandri, la sua formula è — né A né B e l'opposizione che essa implica non è dicotomica e sostanziale, ma bipolare e tensiva: i due termini non sono né rimossi né composti in unità, bensì mantenuti in una coesistenza immobile carica di tensioni<sup>29</sup>.

Seguendo esplicitamente la lezione di Enzo Melandri, egli scorge nel procedimento benjaminiano, formalizzabile nel modello platonico né/né, un meccanismo irriducibile a quello logico o dialettico di matrice aristotelico-hegeliana (non-più/non-ancora)<sup>30</sup>. Rispetto a quest'ultimo, infatti, la strategia dell'interruzione sarebbe completamente diversa: essa interverrebbe nelle dicotomie logiche radicalizzandole (né/né) e situandosi così nel punto della loro più estrema lacerazione. In tal modo, essa non ricomporrebbe i due estremi in una sintesi superiore ma li trasformerebbe in un campo di forze, in un'intensità nella quale perdono la loro identità sostanziale. Un'alternativa sostanziale prevedrebbe la pura e semplice esclusione di uno dei due termini coinvolti — come ad esempio nel caso delle dicotomie (o/o). Al contrario, l'immagine dialettica e il mezzo senza fine non sarebbero nient'altro che ciò che si viene provvisoriamente, attimamente, ad affermare fra i due termini, nell'interazione reciproca delle loro linee di fuga. È

<sup>29</sup> G. Agamben, *Ninfe*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 31.

<sup>30</sup> Sul platonismo di Benjamin Cfr.: W. Benjamin, *Curriculum [III/2]*, in Id., *Gesammelte Schriften*, op. cit., trad. it. di G. Gurisatti, in Id., *Opere complete*, III, Einaudi, Torino 2010; W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in Id., *Gesammelte Schriften*, op. cit., trad. it. di F. Cuniberto, *Dramma barocco tedesco*, in Id., *Opere complete*, II, Einaudi, Torino 2001.

\_\_\_\_\_ Flavio Luzi, Soglie d'indifferenza. Sull'immanazione metodologica \_\_\_\_\_

un'esperienza della soglia: «[c]ome soglia, il confine passa attraverso le strade; un nuovo territorio ha inizio come un passo nel vuoto»<sup>31</sup>.

Per spiegare questa tensione, Agamben fa leva su un'espressione utilizzata da Adorno in una lettera del 1935, nella quale le immagini dialettiche – a partire, ancora una volta, dal modello hegeliano – sono considerate come costellazioni sospese tra il non-più delle cose estraniare e il non-ancora del significato ma, soprattutto, costellazioni «trattenute nell'istante dell'indifferenza fra morte e significato»<sup>32</sup>. Un'immagine dialettica, più che porsi tra il non-più e il non-ancora, si pone nell'istante dell'indifferenza tra i due termini. In questo istante

l'essenziale non è il movimento che, attraverso la mediazione, conduce alla *Aufhebung* della contraddizione, ma il momento stesso dell'arresto, dello stallo, in cui il medio è esposto in una zona d'indifferenza – come tale necessariamente ambigua – tra i termini opposti<sup>33</sup>.

Agamben sviluppa l'adorniano istante dell'indifferenza attraverso la nozione di zona d'indifferenza. Ciò vuol dire che il medio puro, il mezzo senza fine, l'immagine dialettica che separa i due elementi mantenuti nella contraddizione, assume la forma del sia/sia, di quella coesione originale di cui Benjamin, nel *Passagenwerk*, offre al lettore almeno tre esempi: la merce (sia oggetto d'uso sia feticcio); i *passages* (sia casa sia strada); la prostituta (sia mercantessa sia merce). Ma, allora, il procedimento benjaminiano non può essere assimilato *tout court* a una filosofia del negativo e, malgrado il fraintendimento perpretato dalla teoria critica – che si riconferma, infatti, una *teoria* –, niente sembrerebbe essersi mai costruito prima su una altrettanto paradossale affermatività distruttiva<sup>34</sup>.

### 3. Sintesi disgiuntiva

L'esistenza di un'intimità tra la riflessione di Agamben e l'opera di Deleuze è un'ipotesi che può essere rapidamente suffragata da numerosi elementi. Se recentemente è stato Antonio Negri a ricordare i tentativi di conquistare un posto a sedere alle affollate lezioni deleuziane

<sup>31</sup> W. Benjamin, *I "passages" di Parigi*, op. cit., p. 94.

<sup>32</sup> G. Agamben, *Ninfe*, op. cit., p. 30.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 30-31.

<sup>34</sup> Cfr.: G. Carchia, *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, op. cit., p. 158.

---

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo
 

---

su Leibniz a Saint-Denis insieme ad Agamben negli anni Ottanta, è con la pubblicazione di *Bartleby. La formula della creazione* (1993), *L'immanenza assoluta* (1996) e la post-fazione a *L'esausto* (2015) che un dialogo teoretico si è reso evidente. Accanto a questi riferimenti espliciti si possono, inoltre, individuare dei riferimenti meno diretti: si pensi alla nozione di singolarità qualunque, centrale in *La comunità che viene* (1990) e già presente in *Le pli. Leibniz et le Baroque* (1988); la citazione dei titoli di Deleuze negli scritti *Che cos'è un dispositivo?* (2006), *Che cos'è un atto di creazione?* (2014) e *Che cos'è la filosofia?* (2016), nonché il riferimento di quest'ultimo al tema dell'amicizia<sup>35</sup>.

Proprio in *Bartleby o della contingenza* l'espressione zona d'indiscernibilità fa la sua prima apparizione nel lessico agambeniano. Nel corso dell'analisi della formula del personaggio di Herman Melville – la celebre: “*I would prefer not to*” ripetuta dal protagonista del racconto *Bartleby the Scrivener* – Agamben evoca le osservazioni di Jaworski e Deleuze per cui la frase di Bartleby non si configurerebbe né come un'affermazione né come una negazione, ma aprirebbe «una zona di indiscernibilità fra il sì e il no, il preferibile e il non preferito»<sup>36</sup>. In altre parole, il né/né offrirebbe un'esperienza alla potenza. Com'è evidente, il riferimento è al seguente passo deleuziano, contenuto in *Bartleby ou la formule* (1989):

La formula è devastatrice perché elimina impietosamente tanto il preferibile quanto qualsiasi non-preferito. Essa annienta il termine a cui conduce e che ricusa; ma anche l'altro termine che sembra preservare e che diventa impossibile. In realtà li rende indistinti: scava una zona d'indiscernibilità, di crescente indeterminazione, tra attività non-preferite e un'attività preferibile<sup>37</sup>.

La formula né/né non promuove surrettiziamente la negazione sull'affermazione, ma scava qualcosa tra di esse. Solo poche pagine dopo, prosegue:

Sembra piuttosto che una *zona di indistinzione, di indiscernibilità, di ambiguità*, si stabilisca tra i due termini, come se avessero raggiunto il punto che precede immediatamente la loro rispettiva differenziazione: non una somi-

<sup>35</sup> I testi di Deleuze sono rispettivamente: *Qu'est-ce q'un dispositif?* (1989); *Qu'est-ce que l'acte de création?* (1987); *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991).

<sup>36</sup> G. Agamben, *Bartleby o della contingenza*, in G. Agamben e G. Deleuze, *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993, p. 66.

<sup>37</sup> G. Deleuze, *Bartleby ou la formule*, Flammarion, Paris 1989, trad. it. di S. Verdicchio, *Bartleby o la formula*, in G. Agamben e G. Deleuze, *Bartleby. La formula della creazione*, op. cit., p. 15.

Flavio Luzi, Soglie d'indifferenza. Sull'immanazione metodologica

gianza, ma uno slittamento, una vicinanza estrema; una contiguità assoluta; non una filiazione naturale, ma un'alleanza contronatura. È una zona "iperbo-rea", "artica"; non più una questione di Mimesis, ma di divenire [...]»<sup>38</sup>.

La zona di indiscernibilità è una zona di ambiguità che si stabilisce tra due termini come una contiguità assoluta o uno slittamento estremo senza, tuttavia, rispondere al criterio della somiglianza. Proprio il ricorso conclusivo al divenire (*devenir*), concetto centrale nella riflessione deleuziana, può aiutarci a comprendere il significato di questo passo. Una sua iniziale caratterizzazione si trova in *Logique du sens* (1969), nella prima serie di paradossi intitolata "Sul puro divenire", ed è di natura eminentemente temporale. La peculiarità del divenire è quella di schivare il presente vasto e spesso, ovvero, di non sopportare la separazione della temporalità nel prima e nel poi, spingendo contemporaneamente nei due sensi, implicandoli nello stesso istante privo di spessore e di estensione. Pertanto, non indica un dispiegamento progressivo e lineare del tempo ma una simultaneità, la contrazione, il ripiegamento dei due momenti nel medesimo e indivisibile tempo istantaneo: l'*Aiôn*.

Tuttavia, come ha notato Eduardo Viveiros de Castro, è solo con il saggio *Kafka. Pour une littérature mineure* (1975) e, successivamente, con *Mille plateaux* – si pensi al capitolo "Dvenir-intenso, devenir-animale, devenir-impercettibile..." – che il concetto di divenire subisce una vera e propria intensificazione<sup>39</sup>. Una delle sue più chiare esposizioni si trova nei dialoghi del filosofo francese con Claire Parnet, nei quali viene descritto come un'uscita, un'evasione, una fuga dalle macchine binarie (sì-no, maschile-femminile, uomo-animale, universale-particolare): nel divenire non ci sarebbe un termine di partenza né un termine di arrivo, tantomeno ci sarebbe uno scambio tra termini o una loro reciproca imitazione, bensì «un solo e identico divenire, un solo blocco di divenire»<sup>40</sup> tra due elementi che non hanno niente a che spartire l'uno con l'altro. Un incontro o una danza tra estranei che non contravviene alle loro rispettive solitudini ma vi stabilisce uno spazio intermedio, simile all'erba di Henry Miller, che «[c]olma i vuo-

<sup>38</sup> Ivi, p. 26.

<sup>39</sup> E. Viveiros de Castro, *Métaphisiques cannibale. Lignes d'antropologie post-structurale*, Presses Universitaires de France, Paris 2009, trad. it. di M. Galzigna e L. Liberale, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, trad. it., Ombre Corte, Verona 2017, p. 140.

<sup>40</sup> G. Deleuze e C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977, trad. it. di G. Comolli, *Conversazioni*, Ombre corte, Verona 2019, p. 8.

---

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo
 

---

ti. *Cresce nel mezzo – fra le altre cose*<sup>41</sup>. In altre parole, nel divenire non sarebbe mai in questione un diveniente né un divenuto. Il divenire «non è qualcosa in comune fra i due termini – dato che essi non hanno niente a che vedere l'uno con l'altro – ma che si trova in mezzo ad essi e che possiede una propria direzione [...] un qualcosa che si trova fra i due, al di fuori di essi, e che cola in un'altra direzione»<sup>42</sup>. Si tratta di un mezzo senza prima né poi, di un frammezzo, di una singolarità che, mantenendo la distinzione tra gli elementi, si afferma come un terzo. Un terzo che, pur senza sopprimerli o identificarli, cresce, eccede gli estremi colando in una propria direzione. Privo di principio e di fine, non è tanto un mezzo per arrivare altrove, quanto un mezzo che è già un altrove. Ogni divenire è sempre un divenire-altro, altro rispetto a entrambi i termini implicati.

Da un punto di vista che si potrebbe chiamare logico, è la nozione di sintesi disgiuntiva (o disgiunzione inclusiva) a presiedere l'evento del divenire, l'apertura delle zone d'indiscernibilità. Come ha osservato François Zourabichvili, si tratta dell'operatore principale della filosofia di Deleuze<sup>43</sup>. La sintesi disgiuntiva interviene nelle relazioni binarie, nelle dicotomie cristallizzate, nelle serie eterogenee, facendo esplodere le condizioni mistificatorie della loro continuità e convergenza. L'eterogeneità viene, così, radicalizzata in divergenza (ancora una volta la forma: né/né), aprendo tra i corni delle dicotomie uno spazio nel quale i divergenti possono risuonare in quanto tali, indeterminandosi nella forma irrisolta sia/sia. Non si deve essere tratti in inganno dall'uso del termine sintesi: non vi è un'unità gerarchicamente superiore, sostanziale e trascendente (identità) nella quale far convergere gli elementi eterogenei, così come non vi è un negativo (opposizione) a lavorare a questo scopo. Nessuna *Aufhebung*. I corni delle dicotomie sono e restano nella più aspra separazione, coesistono. Scrive Deleuze:

Una disgiunzione che resta disgiuntiva, e che tuttavia afferma i termini disgiunti, li afferma attraverso tutta la loro distanza, *senza limitare l'uno coll'altro né escludere il secondo dal primo*, è forse il più profondo paradosso. «Sia... sia», invece di «oppure» [...]. È e rimane nella disgiunzione: non sopprime la disgiunzione identificando i termini contraddittori per approfondimento, ma la afferma al contrario per sorvolo d'una distanza indivisibile<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Ivi, p. 35.

<sup>42</sup> Ivi, p. 12.

<sup>43</sup> F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003, p. 75.

<sup>44</sup> G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, trad. it. di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002, p. 84.

Flavio Luzi, Soglie d'indifferenza. Sull'immanazione metodologica

Nella sintesi disgiuntiva non si dà convergenza, la disgiunzione resta disgiunzione. Nessun compromesso è possibile. Ma nello stesso gesto con il quale si pone la disgiunzione, i termini vengono simultaneamente affermati, implicati, rivendicati, e la distanza indivisibile, imparabile, che li separa, si scopre continuamente percorsa da flussi e linee di fuga, intensità e velocità. Il conflitto tra i pretendenti cede il posto a un'alleanza contronatura. È una pratica detrascendente che «pone in gioco immagini»<sup>45</sup>: né modelli, né copie, ma immagini assolutamente singolari e vive, libere da ogni rapporto di somiglianza o dissomiglianza. Il platonismo rovesciato dei simulacri: sia modelli sia copie di sé<sup>46</sup>. In tal modo, la zona d'indiscernibilità non è mai il nulla della relazione binaria (nulla che si esprime nella forma né/né) senza essere, al contempo, l'essere di un divenire-altro (sia/sia) che non assume mai la caratterizzazione di una formazione discorsiva, ovvero proposizionale.

È proprio per questa ragione che, come si è visto, Agamben si rivolge alla nozione deleuziana, collegandola all'*ou mallon* e all'*epochè* degli scettici. La sintesi disgiuntiva, la zona d'indiscernibilità, non esprime semplicemente una negazione o un rifiuto, ma l'evasione dai corni della dicotomia, la sospensione stessa dell'alternativa tra l'affermazione e la negazione. Così, ciò che si mostra in questa zona – che Agamben, con un gesto improvviso, riconduce alla soglia – non è un vuoto ma una materia baluginante: «[c]iò che si mostra nella soglia tra essere e non essere, tra sensibile e intellegibile, tra parola e cosa, non è l'abisso incolore del nulla, ma lo spiraglio luminoso del possibile»<sup>47</sup>. Questo spiraglio luminoso, questa indifferenza, non è la mera equivalenza (il non importa quale) tra i due elementi catturati nella relazione binaria; è un terzo termine (tale che comunque importa) come imparabile e irrepresentabile indistinzione degli eterogenei, è potenza, materia, *chora*. È quel che, in un contesto eminentemente politico, è stato espresso dal *Comité Invisible*: «[n]on c'è vuoto, tutto è abitato, ciascuno di noi è il luogo di passaggio e di tessitura di una quantità di affetti, linee, storie, significati, flussi materiali che ci eccedono»<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, trad. it. di M. de Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 199.

<sup>46</sup> Sul rovesciamento del platonismo Cfr.: G. Deleuze, *Simulacro e filosofia antica*, in Id., *Logica del senso*, op. cit., pp. 223-246.

<sup>47</sup> G. Agamben, *Bartleby o della contingenza*, in G. Agamben e G. Deleuze, *Bartleby. La formula della creazione*, op. cit., p. 69.

<sup>48</sup> Comitato Invisible, *L'insurrezione che viene – Ai nostri amici – Adesso*, Nero, Roma 2019, p. 149.

Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

#### 4. Sorpasso immanente

Giunti a questo punto, la funzione della soglia d'indifferenza agambeniana dovrebbe apparire evidente: al culmine della regressione archeologica, nel punto nevralgico della ricerca, lì dove passato e presente si incontrano, essa non fa altro che esporre il vuoto centrale della lacerazione, lo iato che separa gli elementi delle relazioni che strutturano l'*arché*, radicalizzandone la divisione, permettendo, al contempo, l'apparizione, il balenare, della loro indivisibilità già sempre materiale, già sempre qui e ora. Raggiungere e mantenersi in questo vuoto, in questa indiscernibilità, è al contempo ciò che impedisce all'*arché* di funzionare e ciò che permette l'aver-luogo di qualcos'altro. Si tratta di una vera e propria tattica del *tertium datur*, del terzo incluso. Un terzo intensivo e non sostanziale. Scrive Agamben:

Il terzo si attesta qui soltanto attraverso la deidentificazione e la neutralizzazione dei primi due, che diventano ora i poli di un campo di tensioni vettoriali. Il terzo è questo campo, e nient'altro. Se si cerca di afferrarlo sezionando il campo e isolando in esso un punto (o un insieme di punti), ciò che si ottiene è soltanto una zona d'indifferenza o di indecidibilità tra i due poli. Ma questa indifferenza è creatrice e produttiva, nel senso che, neutralizzando la dicotomia, apre fra i due estremi una via d'uscita, una sorta di sorpasso immanente che costituisce un nuovo punto di partenza<sup>49</sup>.

Sia la dialettica in situazione di stallo sia la sintesi disgiuntiva agiscono deidentificando, desostanzializzando, i termini delle opposizioni e delle relazioni binarie, rendendoli delle polarità, i punti luminosi di una costellazione, aprendo tra di essi una soglia, una zona d'indiscernibilità, un campo nel senso della fisica contemporanea<sup>50</sup>. Come si è potuto osservare, tra l'operatore benjaminiano e quello deleuziano vi sono almeno tre termini in comune – immagine, fuga e ambiguità – nonché il riferimento a uno stesso campo semantico che afferisce al mutamento e al divenire, o, ancora, allo straripamento e alla crescita. Nel segno del rifiuto del modello logico aristotelico e di quello dialettico hegeliano – avanzato sotto la singolare influenza di un platonismo (in Benjamin) e di un platonismo rovesciato (in Deleuze) – questi operatori sembrano intervenire nelle dicotomie sostanziali (o/o) per intensificarle nella forma *né/né*, fuggendo in direzione di un terzo ele-

<sup>49</sup> G. Agamben, «Archeologia di un'archeologia», in E. Melandri, *La linea e il circolo*, Quodlibet, Macerata 2004, p. XVII.

<sup>50</sup> U. Raulff, *Interview with Giorgio Agamben*, in «Süddeutsche Zeitung», 6 April 2004.



\_\_\_\_\_ Flavio Luzi, Soglie d'indifferenza. Sull'immanazione metodologica \_\_\_\_\_

mento radicalmente eterogeneo, un'immagine contraddistinta dall'ambiguità (sia/sia), irriducibile alla mera somma dei due termini contrapposti. Il terzo, ambiguo, immagine-mutamento o immagine-divenire, (fram)mezzo senza fine, fugge, straripa e cresce tra i gli estremi. Seguendo la lezione di Benjamin e di Deleuze, anche in Agamben questo elemento non appartiene alle trame discorsive del *logos*, ma all'improvvisa liberazione di un *onoma*, nome o pseudonimo (si pensi, ad esempio, ai termini: uso, forma-di-vita, esigenza, gesto). Se la sostanza rimanda alla sussistenza e alla permanenza, configurandosi come qualcosa di cui si possono disegnare i confini e arrischiare definizioni, l'intensità non possiede un luogo proprio e, anzi, si produce improvvisamente come una desostanzializzazione e una distruzione per scomparire altrettanto repentinamente, lasciando qualcos'altro<sup>51</sup>. Un'eccedenza, un resto micrologico, una singolarità frattale che consiste nell'indistinguibilità delle polarità che la perimetrano e la attraversano in ogni suo punto, impedendo qualsiasi gerarchizzazione, rappresentazione e astrazione. I termini delle opposizioni, allora, non agiscono più direttamente gli uni sugli altri, non si fronteggiano nel conflitto per il ruolo di fondamento. Piuttosto, come nella fisica dall'elettromagnetismo in poi, fra di essi vi è solo un vuoto che, al contempo, si rivela essere un terzo elemento, un mezzo – non divisibile, monadico, formato di fasci di linee, di forze, di onde, di vibrazioni, che interagiscono bidirezionalmente – indistinguibile dalle particelle che lo compongono e che, al contempo, agiscono su di esso subendone l'azione, alterandolo ed essendone alterate. Ma allora la soglia si viene a configurare come un'*in*-differenza in un duplice senso: come una *non* differenza, non portatrice di separazione, di divisione, che si dà *nella* differenza, lì dove la differenza è mantenuta nella sua radicalità, dove essa è più aspra. Né immanente né trascendente, è un "sopraso immanente" o una "immanazione": un «transito senza distanza né identificazione, qualcosa come un passaggio senza mutamento spaziale. [...] la dislocazione dell'immanenza in se stessa, l'apertura ad un altro che resta, però, assolutamente immanente»<sup>52</sup>. Una via di fuga, una via d'uscita, che tuttavia non produce una nuova trascendenza, non trabocca in un altrove o in un altroquando. È un vortice, un fuori

<sup>51</sup> A. Gnoli, "Credo nel legame tra filosofia e poesia. Ho sempre amato la verità e la parola". Intervista a Giorgio Agamben, in «la Repubblica», 15 maggio 2016.

<sup>52</sup> G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in Id., *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 389.

---

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo
 

---

intensivo, un'eterogeneità immanente, che ha luogo nell'attimo stesso in cui la goccia ricade nell'acqua, dileguandosi, ricongiungendosi al flusso<sup>53</sup>. Come il messianico in Benjamin o il piano d'immanenza in Deleuze, il terzo è il divincolamento da qualsiasi antagonismo e da qualsiasi relazione tra l'ordine del profano e il Regno, tra il dentro e il fuori<sup>54</sup>. La soglia d'indifferenza agisce, pertanto, trasformando le sostanze in intensità, restituendole all'esperienza, alla vita. È una detrascendentizzazione che coincide con una immanazione: non è mai l'inoperosità dell'*arché*, l'esposizione della sua anarchia, l'iridarsi della relazione oppositiva e del conflitto che lo costituisce, senza essere, al tempo stesso, un nuovo punto di partenza, un nuovo gioco, l'apertura a un nuovo uso comune. L'aver-luogo di una vera anarchia.

## Abstract

Il saggio, incentrato sulla metodologia della ricerca di Giorgio Agamben, si concentra sul concetto di soglia d'indifferenza, approfondendone la funzione strategica e il significato, configurandosi pertanto come un'indagine sul non-detto dell'autore. A partire dall'ipotesi per cui il concetto agambeniano sarebbe il risultato dell'innesto della riflessione di Gilles Deleuze, vero e proprio convitato di pietra degli studi agambeniani, su quella di Walter Benjamin, si è avviato un confronto con gli operatori che sembrano presiedere, rispettivamente, alla soglia benjaminiana (ovvero la dialettica in situazione di stallo) e alla zona d'indiscernibilità deleuziana (ovvero la sintesi disgiuntiva). Inserita in questo contesto, la soglia d'indifferenza si è venuta a delineare come una tattica del *tertium datur*, del terzo incluso: un terzo intensivo e non sostanziale, che risulta dalla deidentificazione dei termini delle dicotomie e delle relazioni binarie come un nuovo punto di partenza.

*The article, focused on the Giorgio Agamben's research methodology, deals with the concept of the threshold of indifference aiming to deepen its meaning and strategic function. Therefore it is an investigation into the author's unsaid. Starting from the hypothesis that this Agamben's concept is the result of the engagement of the reflection of Gilles Deleuze, real stone guest of*

<sup>53</sup> G. Agamben, *Il fuoco e il racconto*, Nottetempo, Roma 2014, p. 64.

<sup>54</sup> W. Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, in Id., *Gesammelte Schriften*, op. cit., trad. it. di G. Agamben, *Frammento teologico-politico*, in Id., *Opere complete*, I, Einaudi, Torino 2008, pp. 512-513; G. Deleuze e F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991, trad. it. di A. de Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, pp. 48-49.

\_\_\_\_\_ Flavio Luzi, Soglie d'indifferenza. Sull'immanazione metodologica \_\_\_\_\_

*Agambenian studies, on that of Walter Benjamin, the comparison has been started with the operators who seem to preside over the Benjaminian threshold (the dialectics at a standstill) and the Deleuzian zone of indiscernibility (the disjunctive synthesis). Introduced in this philosophical context, the threshold of indifference came to be delineated as a tactic of the immanation, as a tactic of the tertium datur, the third included: an intensive and non-substantial third, which results from the de-identification of the terms of dichotomies and binary relations as a new starting point.*

Keywords: soglia d'indifferenza, costellazione, dialettica in stato d'arresto, divenire, zona d'indiscernibilità, sintesi disgiuntiva, immanazione, uso, Walter Benjamin, Gilles Deleuze.