

GIORGIO AGAMBEN, *La vita delle forme*, a cura di A. Lucci, L. Viglialoro, Il Melangolo, Genova 2016, pp. 297.

«Il contemporaneo diventa il luogo nel quale l'“inattualità” (o, se si preferisce, l'“intempestività”) della riflessione di Agamben si percepisce con maggior forza e nel quale va situato il suo anacronismo.

La sfasatura del pensiero agambeniano rispetto al suo tempo è la cifra di un'adesione con riserve, di una distanza incolmabile, che la critica concede a se stessa e che il presente, permanendo nella sua dilazione, impone al contemporaneo.» (p. 11).

In queste righe, tratte dagli ultimi capoversi della prefazione di Lucci e Viglialoro, è compendiato non solo un aspetto filosoficamente centrale del pensiero di Agamben, ma anche il quadro e la portata generali propri di questa importante raccolta di 15 saggi dedicati al filosofo romano. Diciamo “importante” poiché, dopo il volume del 2012 a cura di L. Dell'Aia (*Studi su Agamben*, editore Ledizioni, 6 saggi) e dopo la monografia di C. Salzani (*Introduzione a Giorgio Agamben*, Il Melangolo, 2013), essa rappresenta la prima, ampia miscellanea di respiro polifonico e filosoficamente teorico-critico sul pensiero di Agamben in Italia - e ciò mentre l'accademia italiana (al di là di alcune, pur significative, eccezioni) continua a tacere, come i curatori hanno il merito indiscusso di porre in evidenza, sempre nella citata *Prefazione* (intitolata appunto “Nemo propheta in patria. *Giorgio Agamben, o dell'(in-)attualità di un contemporaneo*”).

Giacché, in effetti, l'urgenza - ma anche l'emergenza - sollevate dal e nel pensiero di Agamben si giocano eminentemente proprio qui: nella questione (forse inestricabile) del contemporaneo, e nella *sfasatura*, nello *scarto* che il pensiero di un pensatore inevitabilmente produce rispetto ad esso. Ed è su questo crinale che, crediamo, più opportunamente possono essere inquadrati i 15 saggi de *La vita delle forme*. Essi vengono ripartiti in tre macrosezioni, e se ciò che hanno immediatamente in comune è «una sorta di ricognizione della *morfologia* del pensiero di Agamben» (p. 9, *Prefazione*), questa forma, questa *morphè* che essi indagano, muove inequivocabilmente dall'ampio, aperto e per certi versi indefinito *spettro* (in ogni senso) che la contemporaneità di Agamben è in grado di suscitare rispetto a quel «tempo di ora» che è, certamente per Agamben ma non solo per lui (forse per la filosofia stessa), supremamente sempre in questione. È per questo, dunque, che, ad esempio, *Homo sacer* (ma, in generale, l'opera agambeniana *tout court*) viene considerata, dicono i curatori, «un'opera compiuta-incompiuta, al contempo chiusa e che ancora continua, soggetta a superfetazione» (p. 8, *Prefazione*); è per questo che essi dichiarano di aver scelto, per l'architettura dei saggi della raccolta, «una struttura reticolare [...] Reticolare, perché ciascuno dei saggi, più o meno espressamente, parte anche dall'idea che l'intreccio multilineare di forme creato dal pensiero di Agamben componga un dispositivo, all'interno del quale insistono delle urgenze che sollecitano all'interrogazione e che non possono essere scorporate dalla rete

di forme nella quale si trovano» (p. 9, *Prefazione*); è per questo che quel che qui si prova a fare è «pensare *dopo* e *assieme* ad Agamben» (p. 9, *Prefazione*), all'insegna di quella costitutiva apertura che rende il pensiero inesauribile nel suo interrogare e nel suo essere interrogato.

Ma questo non può non avvenire all'insegna, oltre che dell'indagine, della critica e della contestazione. Giacché se «la politica, l'estetica, l'economia, la vita» (p. 7, *Prefazione*) sono i perni agambeniani attorno a cui ruotano e si interrogano i vari contributi, essi stessi vengono anche - e talvolta non morbidamente - contestati. Ciò si evince già dal primo saggio della raccolta (che fa capo alla sezione prima: *Dopo Homo sacer. Archeologia di un progetto filosofico*), quello di E. Stimilli, dedicato a *L'uso del possibile*, ove, considerando a partire da *Bartleby o della contingenza* la grande questione agambeniana della potenza (ovvero del possibile), l'autrice si interroga sull'uso che di esso il pensiero di Agamben può consentire e sulla pratica traducibile in una dimensione politica, giungendo ad avanzare l'ipotesi che, rispetto ad esempio alle riflessioni di Foucault, quelle di Agamben, se private «di un confronto con i meccanismi di potere storicamente determinati e di volta in volta funzionanti» (p. 31) e indirizzate «all'individuazione di forme di vita in definitiva “pure” o “irrelate”, come per lo più sono quelle che emergono dal suo discorso» (p. 32), rischiano l'*impasse* della impraticabilità - al pari di come l'uso, di cui Agamben parla, rischia la vaghezza e, in ultima istanza, l'intraducibilità nella sfera politica.

Il secondo contributo - quello di C. Salzani -, intitolato *Il proprio e l'inappropriabile. Dialettica dell'uso*, si concentra invece sulle categorie e sulla dialettica di “proprio”-“improprio”-“inappropriabile”, in particolare a partire dal capitolo *L'inappropriabile de L'uso dei corpi*. In merito anche alla questione - centrale in Agamben - dell'«ontologizzazione» dell'etica» (p. 43), Salzani indaga la matrice tanto benjaminiana quanto heideggeriana del discorso agambeniano, alla luce della dialettica che costitutivamente lo informa.

*Il mistero della separazione*, di D. Gentili, si volge invece alla dialettica di *bíos* e *zōé*, al fine di ripercorrerne, in Agamben, la dinamica (tenendo presente tanto pagine di *Homo sacer* quanto de *L'uso dei corpi* e de *L'aperto*) e di enuclearne la direzione teoretica e la possibilità pratico-politica, evidenziando al contempo (è questo un tratto decisivo non solo nel saggio di Gentili, ma anche nel pensiero di Agamben) l'essenziale *locus* di questa “dialettica del fondamento”: quello della *soglia* (Gentili parla di una «topologia» della soglia, p. 61, in relazione alla soglia come punto di snodo e di attivazione della separazione ontologico-biopolitica e quindi della stessa dialettica che è qui in gioco).

Il contributo di A. Lucci (*L'opera, la vita, la forma. La filosofia delle forme-di-vita di Giorgio Agamben*) presenta un taglio fortemente teoretico. Questo si condensa nella tesi centrale per cui «tutta la filosofia agambeniana che è racchiusa nel concetto di forma-di-vita rappresenta il tentativo di porre in costante relazione e tensione il concetto di soggetto [...] con quello di opera (da intendersi [...] come *opus*)» (pp. 69-70), e che trova proprio nel concetto di *tensione* - di cui, dopo una ricognizione della forma-di-vita in Agamben, avanza una convincente interpretazione - il suo perno argomentativo centrale, quasi soterico

rispetto al rischio «di chiudersi nel solipsismo, nell'immobilismo, in una certa qual forma di ieratica contemplazione da saggio orientale» (p. 88) che le ultime pagine di *L'uso dei corpi* lascerebbero intravedere.

Ma - crediamo - nel saggio di Lucci ci sono anche altre due, importanti intuizioni a meritare di essere evidenziate, ancorché l'autore non ne approfondisca il peso: una è quella per cui «la storia dell'essere come "effetto" [il riferimento è all'ontologia dell'effettualità come viene delineata da Agamben in *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*], e, potremmo dire, come *realizzazione*, la riduzione delle quattro cause della tradizione aristotelica alla sola causa efficiente, che però - all'occasione - viene sgravata del proprio peso etico dalla giustificazione da parte di un'istanza trascendente, *è la storia agambeniana di quello che Heidegger definisce "oblio dell'essere"»* (p. 78, corsivo nostro). L'altra (a p. 83) è quella per cui «potremmo dunque dire che la forma-di-vita per Agamben, come la verità per Kafka e *la decostruzione per Derrida* [ma, è doveroso dire, in certo modo anche *come l'Ereignis heideggeriano*], non è, ma *si dà*, accade: non è, né può essere risultato di un programma, di un progetto». Entrambe queste cariche intuizioni, o comunque l'ambito teoretico che esse spalancano, quello di un'essenziale ma tormentosa, divergente convergenza tra la *Seynsgeschichte* heideggeriana e la *recognitio* ontologica delineata da Agamben, e di un importante, celato, divergente accordo tra l'istanza decostruttiva derridiana e la matrice teoretica agambeniana, non sono sinora state sviluppate con la dovizia filosofica che meriterebbero. Compito di un pensiero a venire raccoglierne l'esigenza.

In *Estetica e logica dell'individualità. Agamben lettore della Kritik der Urteilskraft*, L. Viglialoro ripercorre le letture agambeniane del giudizio estetico kantiano (tra *L'uomo senza contenuto* e *Signatura rerum*), pervenendo ad affermare, nella paradigmologia agambeniana, una «logica dell'individualità» che «non è il risultato di un'induzione, ma di una riflessione dal particolare al particolare», assimilabile a un «sentimento di parentela» con l'analogia (pp. 106-107). «Tale intreccio di forme sensibili», conclude Viglialoro, «Agamben ha provato a descriverlo in un incessante ed intenso dialogo, tra gli altri, con la *Kritik der Urteilskraft* di Kant» (*ibidem*).

L'ultimo saggio della prima sezione, quello di V. Borsò (*Giorgio Agamben - tra disastro e catastrofe. Ontologia ed estetica*), è anche, tra gli altri, il più polemico - e per ciò stesso, forse, il più problematico. Borsò, a partire dalla blanchottiana *écriture du désastre*, traccia un confine teoreticamente netto tra due matrici filosofiche, quelle di disastro e di catastrofe: l'una conducente all'«apertura di un'ontologia dell'immanenza», dove «il riconoscimento dell'altro» e la «necessità di operazioni di relazionalità» (pp. 114-115) ne sarebbero l'esito e ne farebbero da padrone, l'altra, quella dello *strophéin*, si incentrerebbe su un costitutivo «*kairós* del momento», su una «Jetzt-Zeit intensa», ove «il soggetto può divenire l'agente di un atto politico, anche spettacolare o terrorista, capace di far collassare il corso catastrofico della politica e della tecnologia» (p. 113), e si fonderebbe su un «riconoscimento» e una «messa in moto del frammento messianico della catastrofe» che, rispetto al *désastre*, avverrebbe «tramite un soggetto

preformato, la cui operazione è l'inoperosità» - e se «le due modalità implicano formazioni diverse di soggettività» (p. 113), Borsò è perentoria nei suoi confinamenti: «è quindi la catastrofe che [...] gioca un ruolo fondamentale nel pensiero di Giorgio Agamben [...] il disastro, che apre il pensiero alla necessità dell'immanenza e di una fenomenologia della relazionalità dell'essere, non sembra essere la via percorsa da Agamben» (pp. 115-117). Tenendo rigidamente ferma questa impalcatura, l'autrice continua tracciando quello che chiama «il concetto di estetica di Agamben» (p. 119) - concetto che, individuando nella funzione dell'arte quel principio di «distruzione» e «interruzione della catastrofe del *chrónos* e della catastrofe del potere politico o tecnologico» (*ibidem*), avallerebbe la sua tesi di un Agamben catastrofico e solipsista. Passando per alcuni cenni a, e citazioni isolate da, *L'uomo senza contenuto* e *Stanze*, Borsò conclude nettamente: «la potenzialità di Agamben resta un'utopia melanconica che continua ad essere ostaggio della politica nella forma della sua destituzione. Anche se, per disattivarlo, continua a riferirsi al "possibile" foucaultiano, inteso come resistenza entro i limiti del politicamente dato [...] Questa concezione della contingenza è, a mio avviso, carente di politicità, perché spinge il discorso là dove la politica del vivente può solo essere quella, *debole*, della destituzione della politica - una destituzione che *lascia inalterata e inosservata la terribile relazione tra contingenza e politica*» (p. 123, corsivi nostri) - insomma, «partendo dalla catastrofe, l'ontologia *inoperativa* di Agamben, *che fonda la potenza pura con un potere costituente capace di sottrarsi al potere sovrano*, continua tuttavia a *presupporre* un soggetto anarchico. [...] Solo il disastro aprirebbe la via a un'ontologia *operativa*. Una volta coinvolto nel disastro, il soggetto potrebbe diventare sensibile all'apparizione del volto dell'altro» (p. 124, secondo e terzo corsivo nostri).

Non è certo questo il luogo per discutere nel dettaglio il saggio in questione, ma, ci sia consentito dire, i suoi punti *radicalmente* problematici - che abbiamo tentato di condensare in queste citazioni - sono diversi. Quelli centrali sono: in primo luogo, l'arbitraria dicotomia tra "disastro" e "catastrofe", "ontologia dell'immanenza" e "autarchia catastrofico-messianica" (giacché, se certamente la carica messianica assume in Agamben un ruolo essenziale, anzi primario, non si vede tuttavia come ciò, alla luce di testi come *La comunità che viene* o *L'immanenza assoluta*, debba condurre ad un solipsismo o ad una fantasmatica autarchia); in secondo luogo, il parlare di un «concetto di estetica di Agamben»: già da *L'uomo senza contenuto*, infatti, ci pare evidente che l'estetica viene da Agamben problematizzata *proprio in quanto tale*, cioè nel suo statuto teoretico, al fine di *destituirne la sussistenza* in luogo di una esperienza *poietica* (e, appunto, *non più estetica*) dell'arte; in terzo luogo, la - ulteriore - dicotomizzazione tra "ontologia operativa" e "inoperativa", che condurrebbe Agamben, nel segno negativo di quell'"in", a *presupporre* a sua volta negativamente l'operatività stessa: ma, se si legge attentamente l'ultima parte de *L'uso dei corpi* (cosa che qui non è evidentemente possibile fare), è Agamben stesso a chiarire (seppure, va detto, lasciando aperta un'essenziale ambiguità a riguardo) che il nuovo uso cui il suo pensiero della forma-di-vita apre presuppone indubbiamente l'opera (per poterla destituire), ma non per questo si esaurisce in questa presupposizione, dal momento in cui sperando la destituzione stessa, conduce

all'esperienza della modalità-medialità in seno ad una potenza destituente, a quel *katargein* di cui, in Agamben, è questione suprema. Giocare gli argomenti del filosofo contro lui stesso, in questo caso, non vale.

La seconda sezione del volume, intitolata *Il corpo glorioso e i suoi usi* e composta da quattro saggi (*Ritorno delle religioni? Osservazioni scettiche sulla condizione religiosa della contemporaneità* di T. Macho, *Inni di lode alla creatura. Gloria, ascesi e liturgia come dispositivi teologico-politici in Giorgio Agamben?* di G. Guerra, *La gloria, lo specchio, la legge. Nota sull'angelologia tra Agamben e Tommaso* di S. Guidi, *La sovranità dell'ape nella condensazione del sapere. Oikonomia, crematistica e volontà di purezza come metodologemi in Giorgio Agamben* di T. Skowronek), si volge «in analisi e contestualizzazioni di quei paradigmi teologici, politici ed epistemologici che Agamben, archeologicamente, ha esplorato» (*Prefazione*, p. 10).

Se Macho getta luce su quel «ritorno del religioso» (p. 131) che costella, negli ultimi decenni, il panorama della riflessione filosofica, e ne interpreta le implicazioni in termini di «religione dopo la religione» (p. 134) in relazione anche a quel forte, contemporaneo «rinascimento paolino» (p. 138) che ne informa i tratti essenziali, Guerra e Guidi si immettono più direttamente nelle grandi questioni agambeniane della gloria e della liturgia, dell'angelologia e della teologia politica, l'uno per ripercorrere la portata di «un'angelologia politica» (p. 152), l'altro, più specificamente e a confronto con l'angelologia tommasiana, per evidenziare tratti angelologico-politici che, nel discorso di Agamben, non vengono presi in considerazione - ma che, per Guidi, si rivelano fondamentali nella teologia politica dell'Occidente: «oltrepassando *Il Regno e la Gloria*, va rilevato insomma come le creature angeliche, per lo meno dal XIII secolo in poi, vadano a costituire l'articolazione prima di un ordinamento (e di un governo) *panrazionale* e teologico-naturale del mondo, che fa di questa razionalità divina l'elemento unificante dei due ordini scissi. Nel coglierne l'aspetto allegorico, Agamben sembra trascurare che non è per caso che gli angeli vengono connotati dalla teologia medievale come pure forme intellettive» (p. 167) e che, ad esempio per l'Aquinate, «sia la funzione ministeriale che quella contemplativa [le funzioni su cui Agamben si concentra nella sua indagine] sono [...] delle funzioni prettamente *razionali*, in quanto riflesso di una governamentalità che è causa prima e unica - e quindi *monorazionante* - del mondo» (pp. 168-169).

Skowronek, invece, nel suo saggio - polemico, ma finemente teoretico -, intraprende «un'analisi sintomatologica del metodo di Agamben», nel cui nucleo l'autore colloca «le varianti retoriche del termine *oikonomia*, che ruotano attorno all'esigenza agambeniana di stabilire una correlazione tra il particolare e l'universale» (p. 182). Nel tentativo di mostrare come «la macchina testuale agambeniana» segua «una governamentalità della sfocatura» (p. 183), Skowronek giunge a sostenere che il Testo di Agamben, nella e secondo la sua entropica, pura *oikonomia*, «nel suo vagare senza meta nella storia della cultura», finisca per farsi «il sovrano che decide del corretto uso filosofico di concettualità cardinali» (p. 192), di modo che, «al confine dell'inverificabilità, la macchina testuale di Agamben sperimenta una

collateralità del puro, tra scavo archeologico e silenzio post-messianico. Le riflessioni astute di Agamben sembrano essere un'*oikonomia* per *Poikonomia* e quindi, stando ad Aristotele, qualcosa di decisamente paradossale» (p. 193). Così Agamben sarebbe un sovrano - la cui sovranità, icasticamente, viene accostata a quella dell'ape: come questa raccoglie di fiore in fiore «ciò che più le aggrada, per poi elaborare le dolcezze raccolte» (p. 181), così il filosofo sarebbe uno che lavora «in maniera artistica con la lingua» (*ibidem*). Al di là del fatto che bisognerebbe interrogarsi a lungo sulle essenziali implicazioni che l'"artisticità" di questo lavorare con la lingua e col linguaggio, che investe il compito e il rango del filosofo dal profondo, e che Skowronek sembra passare in sordina o, peggio, declassare a pratica filosoficamente indegna, porta con sé, fa sorridere che Agamben, dopo tutto (in senso letterale: dopo tutto il suo lavoro), venga paragonato proprio ad un sovrano.

La terza sezione - il cui tema e titolo è: *Agamben (nel) contemporaneo* - si apre con un estratto dal libro *Improper Life. Technology and biopolitics from Heidegger to Agamben*, di Timothy Campbell, la cui tesi di partenza è quella per cui «la lettura tanatopolitica agambeniana della biopolitica contemporanea si produce attraverso un'appropriazione delle categorie heideggeriane di scrittura propria ed impropria» (p. 201), e che, nell'individuare la dinamica agambeniana di mutamento della biopolitica in tanatopolitica, iscrive e inquadra - giustamente - il pensiero di Agamben nel solco della riflessione heideggeriana sulla tecnica.

In *Dimenticare l'occidente: stato di natura e mistagogia in Giorgio Agamben*, F. Luisetti enuclea quello che, secondo lui, è un rimosso, uno spettro nel pensiero agambeniano: lo «stato di natura giusnaturalistico e biopolitico dell'Occidente» (p. 235), sull'occultamento e sulla rimozione del quale Agamben non solo deautenticherebbe l'essenza del dispiegamento dell'Occidente ai propri comodi, ma anche, dedicandosi a una «filosofia della storia alta, profetica e destinale», con una «feroce vocazione metafisica» (p. 241), renderebbe «il programma foucaultiano uno scheletro senza vita» (p. 240) e rafforzerebbe, con i suoi «dispositivi dialettici», la «fantasmagoria ontoteologica dell'Occidente ebraico-cristiano» (p. 242). Luisetti giunge addirittura, con toni parossistici, a scagliarsi contro l'"*agambenismo*", che equivarrebbe ad una "*destra foucaultiana*": «se l'agambenismo è una destra foucaultiana, ad esso è necessario contrapporre un'appropriazione deoccidentalizzante del metodo genealogico» (*ibidem*) - sembra quasi che (sia detto si sfuggita), in nome di un affrancamento, di un'"emancipazione" «dalla grande interiorità dell'ontoteologia» (*ibidem*), il discorso di Luisetti finisca per accecarsi in una militanza, più che raccogliersi in una riflessione.

Sulla falsariga - almeno per quanto riguarda la carica polemica - di Luisetti si pone J. Revel, in *Che cos'è un campo? (Per tornare di nuovo su un falso paradigma neo-foucaultiano)*. Qui, la questione parte dall'utilizzo della nozione di "campo" - dapprima da parte di A. Soucaille e A. Sauli, in riferimento ad un loro recente articolo -, per poi, in realtà, questionare sulla *paradigmaticità* (del campo, certo, ma anche *in quanto tale*, in quanto *metodo* filosofico), sulla *storia* (sul rango, sul ruolo e sulla dimensione della

storicità: Agamben attuerebbe una presunta «destoricizzazione», p. 256, sarebbe il propugnatore, massimamente per quanto riguarda le sue riflessioni sul campo, di un «anacronismo rivendicato», p. 252. Vale la pena di sottolineare, sia pure di sfuggita, che l'accusa di destoricizzazione, o addirittura di sostanzialismo storico, nonché di vacuo astrattismo dalla sfera specie-specificamente fattuale, è una, in generale, delle più frequenti che vengono mosse al filosofo, spesso in maniera decisamente precipitosa e teoreticamente inconsistente), sul presunto sovvertimento agambeniano di Foucault e di ciò che questo chiama "biopolitica", e, da ultimo, per tuonare perentoriamente: «tutto questo è insopportabile. "Produrre la morte" non è produrre, è semplicemente sopprimere la vita. È tempo di chiamare le cose con il loro nome: le filosofie del negativo non sono filosofie della potenza, la biopolitica non è tanatopolitica, l'uomo non è un animale, tutti i campi non sono gli stessi, tutti gli eventi non sono equivalenti, tutti gli anacronismi non sono permessi. È tempo di riapprendere a pensare nella storia» (p. 264).

Ora, se Revel ha in mente di scagliarsi contro chi astrae barbaramente la categoria di campo dalla storicità fattuale, per piegarla a manovre teoretiche ingiustificate e, soprattutto, meschine rispetto alla sfera della fatticità storica - certo irriducibile, per molti versi, ad un *lógos* filosofico -, ella ha senz'altro ragione di farlo. Ma questo non riguarda Agamben. Nessuna delle - feroci - accuse che Revel muove al filosofo in quest'ultimo, conclusivo e definitorio periodo, ha ragione di essere se non in base ad un radicale *misreading* o ad una rabbia ingiustificata. Giacché, crediamo, quella di Agamben non è né una «filosofia del negativo» (come potrebbe esserlo, se delle filosofie del negativo egli sin dagli anni '80 ha perseguito una radicale decostruzione?), né una biopolitica che si volge in «tanatopolitica» (per Agamben la questione primaria è e rimane quella dell'emersione e dell'assolutizzazione della *nuda vita* - non già della morte - nell'alveo della macchina biopolitica occidentale), né tantomeno una filosofia dell'uomo che si fa animale (casamai, Agamben auspica una *caduta comune, una co-incidenza* di entrambe le categorie, della dicotomia stessa uomo-animale), e neppure una "riflessione dell'equivalenza" (sia rispetto al campo, sia rispetto alla storia), nel suo nucleo anacronistica (qui il problema è il fraintendimento del *méthodos* filosofico agambeniano, la *paradigmaticità* in quanto tale, che non consente affatto, a chi abbia letto con attenzione perspicua *Signatura rerum*, di concludere che quello di Agamben sia un «gioco da prestigiatore», p. 262, volto al livellamento, e in fondo alla soppressione della - o, il che è lo stesso, all'astrazione dalla - storia e all'oblio della fatticità).

Quest'ultima questione, in particolare, viene ripresa da M. Saidel nel suo contributo (*Agamben in Argentina: dallo Stato di eccezione al governo neoliberale*) che, calando le riflessioni ontologico-politiche agambeniane sull'eccezione nel contesto politico dell'Argentina dell'ultimo XX secolo, afferma lucidamente e verosimilmente (non già ferocemente) che «se la destoricizzazione è un rischio della prospettiva agambeniana, e se pure la sua concezione del potere è troppo negativa, non dobbiamo cadere però nell'errore contrario» (p. 278), e conclude, altrettanto legittimamente, che «non si può

negare che l'inclusione escludente e l'eccezione siano parte della nostra realtà attuale», né ignorare «la situazione dei migranti clandestini, degli abitanti di spazi in cui lo Stato decide di non intervenire, e le migliaia di vittime del terrore militare o paramilitare in Latinoamerica e altrove - assassinati, *desaparecidos*, rifugiati. Non possiamo ignorare che il neoliberismo e la società del consumo estrae valore dallo sfruttamento di milioni di esseri umani la cui morte - per esempio nelle fabbriche clandestine - non comporta delle conseguenze giuridiche» (*ibidem*).

Nell'ultimo saggio, *Sovranità e identità europea. La (pro)vocazione di un impero latino*, S. Mazzini illumina e ricostruisce il fervente dibattito scaturito a partire dall'articolo agambeniano, pubblicato su «Repubblica» nel marzo del 2013, *Se un impero latino prendesse forma nel cuore d'Europa* - articolo che, in maniera quanto mai attuale, provoca, questiona e problematizza filosoficamente, a partire da uno spunto lanciato da Kojève, lo statuto politico dell'Europa stessa.

Come si vede, il volume è pregno di sfumature filosofiche e di spunti teorico-critici - alcuni, forse, più lucidi di altri. L'«importanza» che all'inizio abbiamo attribuito a questa miscellanea, dunque, non può che uscirne indiscussa, rafforzata e illuminata. È un'importanza non solo *filosofica*, ma - verrebbe da dire, trattandosi di Agamben - del pari, e proprio in quanto tale, anche *politica*.

Restano forse da affrontare e indagare, nell'alveo amplissimo delle questioni agambeniane, l'analisi del rapporto filosofico tra la teoresi agambeniana e quella heideggeriana da un lato, e tra il pensiero francese del secondo Novecento - Derrida in particolare - e quello del filosofo romano dall'altro.

MATTEO ACCIARESI