

Filippo Del Lucchese*

Realismo polemico: una critica della democrazia agonistica

ABSTRACT

In this article, I intend to analyse the theory of democracy developed by Chantal Mouffe. This theory aims to revitalise, from a practical point of view, modern democracies in crisis. It also aims to overcome, from a theoretical point of view, the limits of the debate between universalism and communitarianism. My thesis is that Mouffe's agonism does not capture the nature of political conflict. In spite of the criticism of essentialism that characterises both universalism and communitarianism alike, Mouffe reintroduces a discrimination between acceptable and unacceptable conflicts, paradoxically re-proposing an essentialist interpretation. I will show, in the second part of the article, how a certain form of realism, which I call 'polemic' and which is based on the reading of two classical authors of the early modernity, Niccolò Machiavelli and Baruch Spinoza, can contribute more effectively than Mouffe's agonism to determine the theoretical status of conflict in democracy.

KEYWORDS

Democracy, conflict, Mouffe, agonism, political realism.

1. Democrazia e conflitto – 2. La tesi di Mouffe – 3. L'agonismo e i suoi limiti – 4. Realismo machiavelliano – 5. Spinoza e gli affetti del conflitto – 6. Conclusione

1. Democrazia e conflitto

Negli ultimi decenni, il dibattito teorico sulla giustizia è sembrato oscillare tra due estremi, quello di una sua acritica assunzione, nel nome di un universalismo dei valori ritenuto non solo possibile ma necessario a fronte di molteplici sfide particolaristiche, e quello della sua altrettanto recisa rimozione, nel nome della necessaria pluralità dei valori di comunità particolari, anche al prezzo di assumere come ineliminabili i conflitti tra le varie culture giuridiche.

L'universalismo, in tutte le sue versioni maggiori, insiste sul potenziale euristico della ragione e della speculazione in ambito politico e morale, così come sul valore dell'astratto, dell'individuo, del dover-essere, dell'assoluto, dell'imparzialità. Il risultato di questa riflessione è la centralità

* Filippo.dellucchese@brunel.ac.uk. Brunel University London, and Senior Research Associate, Faculty of Arts, University of Johannesburg.

della nozione di giustizia come obiettivo e fine raggiungibile oltre i particolarismi. Il fondamento moderno di questa posizione si può far risalire alla metafisica kantiana, sviluppata poi attraverso varie posizioni fra cui le più influenti sono quelle di John Rawls, Jurgen Habermas e, più di recente, di Seyla Benhabib.¹

Il comunitarismo, dal canto suo, insiste sul peso della tradizione e del contesto sociale come basi per un'indagine efficace in ambito politico e morale, così come sui valori alternativi del concreto, della comunità, dell'essere, del relativo, della parzialità. Non più la giustizia astratta, ma un bene comune reale e concreto diviene qui l'obiettivo e il fine ultimo. Se il fondamento di questa riflessione è stato ricostruito a partire dal pensiero di filosofi anche lontani nel tempo, come Aristotele o Hegel, le sue declinazioni più recenti si devono ad autori quali Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, e Michael Walzer, per citare soltanto i più influenti.²

Il dibattito moderno fra universalisti e comunitaristi o, se si vuole, l'alternativa fra preminenza della giustizia o del bene comune, sembra essersi arenato, negli ultimi anni, su posizioni inconciliabili, sclerotizzate intorno all'evidenza e alla trasparenza di premesse che sembrano aver esaurito la carica dinamica e trasformativa che avevano in origine. Tali posizioni, inoltre, sembrano ormai avere scarsi o limitati effetti, ad eccezione che nei dibattiti puramente accademici e all'interno del mondo anglosassone, benché alcuni echi e ripercussioni non abbiano mancato di caratterizzare anche culture e ambiti linguistici diversi. La difficoltà della traduzione pratico-politica di questi dibattiti mi sembra rappresentare il suo più grande limite, in un'epoca che invece ha disperatamente bisogno di rinnovare il proprio arsenale teorico per interpretare se stessa.

In questa luce, può essere utile soffermarsi sulle posizioni teoriche di Chantal Mouffe che, prima con Ernesto Laclau e poi da sola, ha proposto una interessante terza via tra universalisti e comunitaristi che si presenta oggi sotto l'etichetta di *radical democracy* o *agonistic democracy*. Mouffe ha cercato non solo di interagire seriamente con le due opposte tradizioni dell'universalismo e del comunitarismo, ma anche di politicizzare quanto possibile quel dibattito, a metà strada tra interesse accademico e politica reale, dialogando direttamente, ad esempio, con alcune forze politiche progressiste come *La France Insoumise* di Jean-Luc Melenchon o *Podemos* di Pablo Iglesias.³

È bene sottolineare fin da subito che, nel parlare di conflitto, Chantal Mouffe non è affatto originale: nello scorso secolo il fenomeno del conflitto è stato al centro di vaste e profonde analisi, ad esempio in sociologia con Simmel,⁴ Coser,⁵ o Dahrendorf,⁶ nella storia del pensiero politico con il recupero della tradizione machiavelliana e naturalmente marxista, nella teoria politica, con Schmitt,⁷ Hampshire⁸ e, in qualche modo, con il Foucault di *Il faut défendre la société*.⁹

La ragione, tuttavia, per cui mi sembra importante prendere sul serio la proposta di Mouffe, nell'archivio tutt'altro che scarno degli studi sul conflitto, è molteplice: in primo luogo, a differenza della rimozione che ne fanno gli analitici o dell'uso superficiale che ne fanno molti degli

¹ Cfr. Rawls 1971, Habermas 1981, Benhabib 1996.

² MacIntyre 1981, Sandel 1998, Taylor 1989, Walzer 1983.

³ Vedi ad esempio Erréjon e Mouffe 2015 e Mouffe 2018. Di grande interesse anche il dibattito Melenchon e Mouffe 2016.

⁴ Simmel 1918.

⁵ Coser 1956.

⁶ Dahrendorf 1956. Si vedranno anche Pizzorno 1993 e, più di recente, Benasayag e Del Rey 2007.

⁷ Schmitt 1932.

⁸ Hampshire 2000.

⁹ Foucault 1997.

universalisti e dei comunitaristi contemporanei, la teoria di Mouffe mostra un solido utilizzo dei classici della filosofia politica e giuridica. Benché in modo talvolta eccessivamente eclettico, Mouffe analizza con profondità alcuni classici del pensiero moderno, conferendo così una solidità alla propria teoria che manca in molte elaborazioni precedenti.

Un secondo motivo è che, negli ultimi anni, Mouffe ha più di ogni altro *valorizzato* il fenomeno del conflitto politico, contribuendo a riportarlo al centro dell'analisi non come un effetto da contenere o da gestire, ma come una dinamica da alimentare, come lo strumento privilegiato per una urgente rivitalizzazione delle democrazie occidentali, ormai da lungo tempo in crisi.

Un terzo motivo per cui queste tesi meritano la massima attenzione è che, paradossalmente a mio avviso, sono proprio i limiti nella lettura dei classici di Mouffe a indebolire la sua teoria e l'uso politico che è possibile farne oggi. Dunque, si può dire *con* Mouffe che una terza via è effettivamente possibile fra le alternative dell'universalismo e del comunitarismo, e che è necessario riscoprire la centralità del conflitto politico e sociale. Ma, *oltre* Mouffe, è necessario riconoscere che la forma specifica del suo 'agonismo', oltre a non essere affatto radicale come sostiene la studiosa belga, rivela dei limiti, al tempo stesso teorici e pratici.

Attraverso la lettura di Machiavelli e Spinoza, due autori che ritroviamo anche nella teoria di Mouffe, è forse possibile indicare una diversa via per uscire dalle secche del dibattito fra universalisti e comunitaristi. In opposizione all'agonismo di Mouffe, chiamo questa via 'realismo polemico'. La mia tesi ruota intorno alla necessità di rimettere al centro il tema dei conflitti ma in modo diverso da quello di Mouffe: mentre Mouffe predica un paradigma inteso a coniugare, almeno parzialmente, giustizia e bene comune, questo filone del pensiero moderno suggerisce invece l'opportunità di abbandonare entrambi i concetti, o almeno di abbandonare la categoria di bene comune per poter forse riformulare, in modo produttivo, quella di giustizia.

Nelle prime due sezioni, illustrerò la metodologia, i contenuti e gli elementi essenziali dell'ipotesi agonistica di Mouffe. Attraverso l'analisi dell'uso di alcune fonti del pensiero politico e giuridico moderno, è possibile mettere in luce i nodi problematici della proposta agonistica. Nelle sezioni seguenti proporrò una diversa genealogia del conflittualismo moderno. Risalendo al pensiero di Niccolò Machiavelli e Baruch Spinoza, vorrei mostrare che è possibile offrire una base più solida alla valorizzazione del conflitto nella vita politica e sociale. Evidenziando i limiti e le debolezze della ricostruzione teorica di Mouffe proverò a rielaborarne la proposta connotandola in termini più marcatamente realistici.

2. La tesi di Mouffe

Dal punto di vista metodologico, Mouffe intende sviluppare una proposta che riesca a tenere insieme l'ambito politico e quello teorico. Lungi dal voler produrre solo un'analisi dei conflitti democratici, la studiosa belga intende influenzare e sostenere attivamente forze politiche progressiste e radicalmente alternative nel panorama politico attuale.

È necessario riconoscere, secondo Mouffe, che la democrazia è prodotta dal conflitto e al tempo stesso produce conflitto. La proposta mouffiana tuttavia non si affranca dalla distinzione fra vari tipi di conflitto: quelli che è necessario espellere dalla vita politica, e quelli che è invece necessario integrare per realizzare compiutamente una società democratica, pluralista, e liberale. L'agonismo dovrebbe dunque venir distinto dall'antagonismo: laddove quello è una forma

moderata e accettabile di pluralismo, questo è invece la forma degenerativa e distruttiva della vita politica.

L'argomento di Mouffe ricorda qui le critiche sviluppate dai primi teorici del liberalismo, impegnati a costruire una cornice per distinguere i buoni dai cattivi conflitti, separando quelli più moderati e meno violenti, utili a giustificare e sostenere una comune comprensione dell'azione politica ed economica, da quelli più radicali e violenti, che distruggono invece l'unità del soggetto politico.

La critica mouffiana all'approccio deliberativo, esclusivamente basato sulla ragione e sul dialogo, solleva la questione fondamentale della politica intesa come conflitto. Mouffe sostiene apertamente che la distinzione tra agonismo e antagonismo dovrebbe essere fondata su un atto a priori di legittimazione, o meglio su un processo preventivo di costruzione del nemico *legittimo*. Paradossalmente, questa condizione richiama da vicino l'approccio deliberativo di cui intenderebbe superare i limiti e le debolezze. Tale condizione richiede infatti un accordo preventivo con l'avversario, 'con cui condividiamo un terreno comune, derivante dalla comune adesione ai principi etico-politici della democrazia liberale'.¹⁰

Il punto di avvio dell'ipotesi di Mouffe è la filosofia di Carl Schmitt. Schmitt aveva ragione, nella sua critica del parlamentarismo, a sottolineare la natura paradossale dello snodo democratico-liberale, il cui intento più o meno dichiarato era di tenere insieme valori in tensione: l'uguaglianza da un lato e la libertà individuale dall'altro. La convivenza di questi valori è un fatto storico, storicamente contingente e niente affatto essenziale. Mouffe intende declinare questa tensione in senso progressista (e non autoritario, al contrario di Schmitt) mantenendo l'equilibrio precario di questi due valori, uguaglianza e libertà individuale, che è stato proprio della democrazia liberale ma che anche per lei non ha niente di necessario e che sta oggi scomparendo, con la crisi del paradigma neo-liberale.

Questa crisi, tuttavia, è intesa da Mouffe in senso etimologico, cioè anche come una grande occasione che rende possibile scindere il liberalismo economico e i suoi eccessi, dal liberalismo politico, che va invece difeso a ogni costo. Per far questo è necessario, per Mouffe, uscire dal paradigma rivoluzionario del marxismo e sposare con convinzione il pluralismo che ha caratterizzato i regimi liberal-democratici in Occidente fino a oggi, ma che deve essere fatto evolvere nel senso di un 'pluralismo agonistico'. In questo senso, Schmitt aveva nuovamente ragione, secondo Mouffe, a caratterizzare la natura del politico secondo un paradigma conflittuale, cioè secondo una linea di divisione essenziale fra il 'noi' e il 'loro', fra l'amico e il nemico, che si è completamente persa storicamente e che dovrebbe invece essere recuperata per infondere nuova linfa al paradigma liberal-democratico.

La definizione di questo pluralismo, tuttavia, si basa sul superamento dello schema schmittiano di amico/nemico, che era servito in un primo momento per aprirsi una strada tra i due paradigmi teorici dominanti, quello della giustizia e quello del bene comune. Schmitt va dunque superato, per Mouffe, per due ragioni. La prima è il suo essenzialismo che, secondo Mouffe, assume l'unità organica e sostanziale del Noi in opposizione al Loro che viene escluso. Laddove il pluralismo

¹⁰ Mouffe 2000: 102, la traduzione è mia. Sottolinea questo tipo di critica a Mouffe, in ambito deliberativo, McNay (2014). Tra gli studiosi contemporanei, è interessante notare il tentativo di Mark Wenman di rinforzare questo approccio, sottolineando la dimensione costitutiva delle pratiche agonistiche (Wenman, 2003 e 2013. Cfr. anche Connolly, 2002 e 2005). Così facendo, Wenman contesta, senza dubbio con un intento anti-populista, l'idea di una libertà *assoluta* dei cittadini di 'mutare' le regole del gioco, e dunque la necessità di inquadrare tale libertà entro una cornice costituzionale.

caratterizzerebbe solo il liberalismo individualistico, la democrazia sarebbe per Schmitt basata sull'unità essenziale del *dêmos*. Mouffe intende sottrarre la democrazia a Schmitt per coniugarla invece con il pluralismo liberale.

In secondo luogo Schmitt va abbandonato, secondo Mouffe, perché il suo è un antagonismo fra soggetti che mirano alla distruzione reciproca. A questo tipo di conflitto, Mouffe propone di sostituire un agonismo che invece ha luogo non più fra nemici ma fra *avversari*, cioè fra soggetti che condividono uno spazio simbolico comune: comune ma che tuttavia intendono organizzare in modi diversi. Non si tratta dunque, per Mouffe, di sostenere un relativismo incondizionato. Al contrario, è necessario distinguere tra una dimensione *fattuale* delle differenze, che viene subita dalla comunità politica e che rinvia alla conflittualità antagonista e distruttiva di Schmitt, e una dimensione *simbolica* delle differenze, che invece deve essere ampliata e amplificata nel suo agonismo: il simbolico, dunque, viene qui giocato contro il fattuale.

Mouffe tenta di uscire dall'alternativa fra gli universalisti e i comunitaristi con una ricetta che definirei *un po' e un po'*: un po' di bene comune, in quanto è nella partecipazione attiva, agonistica, che si determinano i valori, ma anche un po' di giustizia, poiché questa attività deve necessariamente incontrare dei limiti posti dalla ragione, grazie alla quale è possibile distinguere tra il 'cattivo nemico,' che usa tutti i mezzi per vincere e i cui obiettivi sono incontrollabili, e il 'buon nemico,' che si batte in duello ma rispettandone le regole e gli obiettivi, per poter ricominciare incessantemente altri duelli.

Mouffe convoca una pletora di autori, in modo eclettico e a diverse altezze della sua produzione teorica trentennale, a sostegno della sua tesi. Schmitt è senz'altro il più significativo di questi autori ma ritengo più interessante concentrarmi qui su altre due figure maggiori della modernità politica, cioè Baruch Spinoza, convocato da Mouffe per il ruolo degli affetti nella costruzione della comunità politica, e Niccolò Machiavelli, utilizzato naturalmente per il suo elogio del conflitto.

3. L'agonismo e i suoi limiti

Mouffe insiste sulla necessaria incompiutezza della realizzazione del paradigma liberal-democratico e agonistico. Lo fa contro tutte le filosofie teleologiche della storia, ma soprattutto contro il marxismo, per dire che quella conflittualità non si chiuderà mai ed è desiderabile che non si chiuda mai. Al di là della lettura molto parziale del comunismo come una teleologia, il problema è che Mouffe finisce per svuotare di significato la materialità concreta dei conflitti a favore di un'astratta e generica conflittualità che, come un contenitore vuoto, riassume in sé tutti i conflitti *compatibili*, espellendo quelli *incompatibili*.¹¹

Mouffe afferma che il conflitto deve essere 'domato' (*tamed*, in *On the Political*), finendo tuttavia in questo modo per costruire categorie analitiche oggettivamente sfuggenti, come quella di *friendly enemies*, amici-nemici o quella di *conflictual consensus*, di consenso conflittuale. Non è un caso che Mouffe riassume la sua idea-guida con un linguaggio quasi mistico: "la democrazia è un bene che esiste, come bene, solo in quanto non può mai essere raggiunto".¹²

¹¹ Sull'astrattezza e la prevalenza della teoria e dell'ontologia sulla pratica e la concreta realtà sociale si basa anche la dettagliata critica di McNay (2014) a Mouffe. Sviluppo qui, tuttavia, un approccio diverso, basato sull'interpretazione dei classici.

¹² Mouffe 2000: 137.

Per contrastare ogni filosofia della storia fondata su una teleologia, la tesi di Mouffe indica un giusto percorso, nella direzione di un recupero della centralità del conflitto. Per inciso, si potrebbe aggiungere che entrambe le alternative, quella della giustizia e quella del bene comune, a loro modo, sono proprio fondate su delle filosofie teleologiche orientate all'affermazione finale 1) della verità razionale da un lato, o 2) di un bene particolare posto come 'comune', cioè trionfante su ogni divisione interna, dall'altro.

Ma l'abbandono della teleologia implica la necessità di porre su un piano di completa immanenza tutte le posizioni in conflitto, ed è su questo punto che cominciano a emergere i limiti della democrazia agonistica. Con l'idea di immanenza, non intendo suggerire la necessità di riconoscere indiscriminatamente eguale dignità a tutte le posizioni in conflitto, bensì quella di considerarle senza distinzione o legittimazione preventiva sul piano della politica. In altre parole, il conflitto non si sviluppa all'interno di un quadro politico predeterminato. Piuttosto, sono i conflitti stessi a determinare, definire e continuamente modellare ciò che, a un certo punto della storia, chiamiamo la politica. Non tutte le posizioni si equivalgono ai *nostri* occhi, ma il nostro punto di vista è uno fra i molti possibili, la cui pluralità si riproduce continuamente, in modo aleatorio e contingente, sfuggendo a ogni osservazione totalizzante che comprenda dall'alto tutte le posizioni.

Ora, la mia obiezione a Mouffe è che solo l'antagonismo prende sul serio, in modo immanente, questa pluralità e mi pare che Machiavelli lo abbia illustrato chiaramente. Machiavelli mostra, nel suo realismo, che la giustizia non sarà mai un valore assoluto, ma sempre il valore relativo e contingente di una parte. Non in quanto essa è in grado di rendere omogeneo il tutto, di imporre, quali che siano i mezzi a sua disposizione (per esempio la tradizione, la religione, il mito, la superstizione, l'ideologia o la violenza), un unico valore alla comunità. La giustizia è intesa da Machiavelli come un valore relativo: relativo cioè al diverso punto di vista delle parti in conflitto. La giustizia si misura non tanto nella partecipazione simbolica al gioco politico, dunque nell'accettazione preventiva delle sue regole, ma nella realizzazione fattuale delle necessità per cui ci si è battuti, dunque nell'esito dello scontro, capace in ultima istanza di modellare le stesse regole del gioco.

Nel passaggio dall'antagonismo all'agonismo, Mouffe perde questa dimensione fattuale e parziale, si stacca da quel piano di immanenza e tenta invece di cogliere con un solo sguardo, superiore e trascendente, l'insieme delle parzialità nella totalità simbolica del *buon* conflitto, cioè il conflitto agonistico, per costruire in opposizione ad esso la sfera del non-politico, cioè dell'antagonismo.

Qualcosa di simile lo si può riconoscere nelle posizioni di Hannah Arendt che pure Mouffe relega nel campo degli universalisti, ma la cui posizione è forse un po' più complessa. Nel suo libro sulla rivoluzione Arendt aveva scartato la *violenza* come criterio epistemologico dell'evento rivoluzionario, a favore della *novità*, e sulla base di questo aveva distinto le buone rivoluzioni, come quella americana, dalle cattive rivoluzioni, come quella francese.¹³ Arendt esaltava la coscienza americana per cui la politica si è affermata come scambio di opinioni, mutuo riconoscimento, rispetto reciproco. Rielaborando la distinzione aristotelica tra ricchi e poveri, Arendt intendeva mostrare che i desideri di questi ultimi, manifestatisi in modo tragico in Francia e assenti invece in America, sono anti-politici perché insaziabili, naturali e violenti. La buona rivoluzione americana si distingueva così dalla cattiva rivoluzione francese che, appunto, i desideri dei poveri avevano trascinato nella tragedia della violenza estrema e del terrore.

¹³ Cfr. in particolare Arendt (1963), *passim*.

Nelle analisi di Ferdinando Menga, che ha sviluppato alcune tra le critiche più intelligenti a Mouffe negli ultimi anni, si assiste forse a un analogo scivolamento. Menga riassume con straordinaria chiarezza l'oscillazione dell'ipotesi mouffiana tra i due poli dell'alternativa tra carattere *radicale* e carattere *assoluto* dei conflitti. Questa attribuzione è talmente potente che, secondo Menga, finisce per trasformare la sostanza stessa del fenomeno conflittuale, pregiudicando la possibilità di valorizzarlo incondizionatamente come elemento vivificante delle democrazie. Le conseguenze di conflitti non più radicali ma assoluti, che mirano a un ordine completamente 'altro' rispetto alle premesse da cui si sono sviluppati, non sarebbero infatti vivificanti, quanto piuttosto distruttivi dell'ordine democratico.¹⁴

È la matrice schmittiana della teoria di Mouffe che produce il cortocircuito tra radicalità e assolutezza e che finisce per rendere sospetto, secondo Menga, perfino l'intento iniziale dell'operazione agonistica, cioè il tentativo di rivitalizzazione conflittualista della democrazia. Per Menga, la separatezza enunciata da Mouffe tra agonismo e antagonismo rimane su un piano puramente formale e retorico. La sostanza è che, coscientemente o meno, l'elogio del conflitto democratico in Mouffe finisce per minacciare la democrazia stessa, con un'evidente eterogenesi dei fini.

Nelle prossime pagine, attraverso una lettura di alcuni classici moderni, mostrerò come la democrazia sia costitutivamente esposta alla minaccia dei desideri radicali, e come imporre preventivamente al conflitto limiti e barriere significhi inevitabilmente assumere un punto di vista essenzialista, superiore e trascendente che, forse inconsapevolmente, Mouffe condivide con alcuni dei suoi critici.

4. Realismo machiavelliano

Nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, come è noto, Machiavelli compie un gesto teoricamente rivoluzionario sostenendo che la libertà e la potenza della repubblica romana fu dovuta non alla concordia, come afferma una tradizione quasi unanime di pensiero che risale almeno a Cicerone, ma al conflitto tra i nobili e la plebe:

Io dico che coloro che danno i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma; e che considerino più a' romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino come e' sono in ogni republica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma.¹⁵

Nel *Principe*, questa tesi viene ripetuta in forme diverse, più normative e volte a influenzare la politica di un nuovo condottiero all'altezza delle sfide del suo tempo. A lui, Machiavelli suggerisce di innescare dinamiche conflittuali anche quando di per sé non esistessero, per esempio schierandosi dalla parte del popolo qualora egli fosse stato portato al potere dai 'grandi':

¹⁴ Mi riferisco qui al recente articolo di Menga 2020. Per un'analisi più ampia e teoricamente più approfondita, tuttavia, si veda almeno anche Menga 2017.

¹⁵ Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I.4.

Debbe, per tanto, uno che diventi principe mediante el favore del populo, mantenerselo amico; il che li fia facile, non domandando lui se non di non essere oppresso. Ma uno che contro al populo diventi principe con il favore de' grandi, debbe innanzi a ogni altra cosa cercare di guadagnarsi el populo: il che li fia facile, quando pigli la protezione sua. E perché li uomini, quando hanno bene da chi credevano avere male, si obbligano più al beneficatore loro, diventa el populo subito più suo benivolo, che se si fussi condotto al principato con favori sua: e puosselo el principe guadagnare in molti modi, li quali, perché variano secondo el subietto, non se ne può dare certa regola, e però si lasceranno indietro. Concluderò solo che a uno principe è necessario avere el populo amico: altrimenti non ha, nelle avversità, remedio.¹⁶

Nelle *Istorie fiorentine*, Machiavelli torna in modo paradossale su questo tema, confrontando la grandezza di Roma e la miseria di Firenze. Paradossale, perché la storia delle due repubbliche mostra lo stesso fenomeno con esiti opposti: la grandezza di Roma, con l'esaurirsi del conflitto dopo la guerra civile, non è altro che il passaggio al principato di Augusto e la fine della libertà repubblicana, mentre la miseria di Firenze dopo la guerra civile tra guelfi e ghibellini non è altro, invece, che la decapitazione progressiva delle antiche famiglie nobili e l'emergere di una nuova borghesia cittadina in lotta per mantenere la libertà repubblicana:

[...] le inimicizie che furono nel principio in Roma intra il populo e i nobili, disputando; quelle di Firenze combattendo si diffinivano, quelle di Roma con una legge, quelle di Firenze con lo esilio e con la morte di molti cittadini terminavano; quelle di Roma sempre la virtù militare accrebbono, quelle di Firenze al tutto la spensono; quelle di Roma da una uguaglianza di cittadini in una disuguaglianza grandissima quella città condussono, quelle di Firenze da una disuguaglianza ad una mirabile uguaglianza l'hanno ridutta.¹⁷

Machiavelli parla proprio di due tipi di conflitto il cui oggetto è ben diverso: conflitto per gli onori e le cariche politiche a Roma, e conflitto per la 'roba', cioè la ricchezza, a Firenze. Di più, il conflitto politico sarebbe quello più moderato, mentre il conflitto economico sarebbe quello più violento e distruttivo.

Molti dei nostri storici si sono appropriati di questa distinzione per costruire un *partage* simile a quello sostenuto da Mouffe, cioè per sostenere che il primo tipo di conflitto, quello politico e moderato, sia 'positivo' ed il secondo, quello economico e violento, 'negativo' per la comunità politica: quando si combatte per la politica e gli onori le cose andrebbero bene e si assurgerebbe alla grandezza romana, quando invece si combatte per l'economia e la 'roba' le cose andrebbero male e si precipiterebbe nella miseria fiorentina. Riprendendo il linguaggio della medicina classica, Machiavelli parlerebbe di 'umori' del corpo politico nel primo caso, che esprimono legittimamente le varie forze nella comunità politica, così come esprimono i diversi temperamenti nel corpo umano secondo il linguaggio ippocratico, e di 'parti' nel secondo caso, cioè di fazioni il cui unico scopo è la distruzione della comunità. Ritorna la distinzione tra buoni e cattivi conflitti o, nei termini di Mouffe, tra le virtù dell'agonismo e i vizi dell'antagonismo.

¹⁶ Machiavelli, *Il Principe* IX.

¹⁷ Machiavelli, *Istorie fiorentine* III.1.

Io credo invece di poter leggere nelle conclusioni di Machiavelli la tesi opposta: i conflitti per gli onori e per la politica hanno portato alla servitù di Cesare e di Augusto, mentre i conflitti economici hanno progressivamente fatto sparire le grandi famiglie nobili dell'alto medioevo e aperto la via alla repubblica popolare fiorentina, la cui vita è tumultuaria certo, sempre sull'orlo del baratro, sempre a rischio, ma è una vita libera. Nelle *Istorie*, la sua opera più matura, Machiavelli scompiglia definitivamente quella distinzione tra umori e parti, giungendo al punto di parlare di 'umori delle parti', per eliminare definitivamente la possibilità di una distinzione tra buoni e cattivi conflitti, buoni e cattivi soggetti della politica: un passaggio che molti interpreti dimenticano volentieri.

Non c'è spazio, se prendiamo sul serio il realismo di Machiavelli, per una distinzione tra agonismo e antagonismo, che sarebbe solo un'utopia voler regolare con linee di confine tra il tollerabile e l'intollerabile, l'accettabile e l'inaccettabile. Che cos'è una democrazia? È un *krátos* del *dêmos*. Anche Mouffe lo riconosce, ma non ne trae tutte le conseguenze: *krátos* significa varie cose, ma fra queste il 'dominio su', l'ineliminabile vittoria materiale dell'uno sull'altro, e non solo dei molti sui pochi ma, come scrive un grande anti-democratico, il governo dei poveri sui ricchi.¹⁸

Da un punto di vista politico, non si può negare che, sia nel passato sia nelle società odierne, esistano innumerevoli conflitti che possono essere risolti nella sfera simbolica piuttosto che in quella fattuale, conflitti di tipo agonistico in cui l'intento non è l'eliminazione fattuale e fisica del nemico ma l'affermazione di un progetto egemonico diverso dal suo, che lascia aperta la possibilità di una risoluzione delle lotte relativamente pacifica, per poi ricominciare eventualmente nel futuro.

Il principale problema delle società contemporanee (ma anche di quelle passate) non è rappresentato tuttavia dai conflitti agonistici, ma proprio da quelli antagonistici. Non intendo negare che possano essere tracciate delle linee. Al contrario, ogni conflitto consiste precisamente in questo, nel tracciare delle linee. Ma nego l'efficacia pratica, e quindi l'interesse teorico, di un discorso che intenda imporre preventivamente e dall'alto questa unica linea tra essenziale e inessenziale, tra agonistico e antagonistico, tra conflitti buoni e cattivi.

La tesi di Mouffe era partita dalla necessità di contrastare, contro Schmitt, l'essentialismo dei soggetti politici con il pluralismo contingente dei loro punti di vista conflittuali. Ma qui si ha un primo fraintendimento, che deriva da una lettura parziale di uno dei nodi più profondi del pensiero schmittiano per cui la costruzione del Loro non esclude la costruzione del Noi, ma la accompagna.

L'unanimità schmittiana, l'assoluta devozione all'amico contro il nemico non è affatto essentialista, come ha ben notato Leo Strauss nel suo *Commento alla nozione di Politico di Carl Schmitt* nel 1932, pubblicato da Heinrich Meier sotto il titolo di *Dialogo tra assenti*. I concetti di Schmitt non sono verità eterne, e hanno un senso polemico in quanto prendono di mira una opposizione concreta e non astratta.¹⁹ Paradossalmente, Mouffe finisce per relativizzare quel pluralismo che in teoria vuole difendere contro Schmitt. Compare nella sua teoria un diverso essentialismo: l'essenza del politico sarebbe l'agonismo, mentre l'antagonismo sarebbe il suo accidente.

Neanche Schmitt, d'altronde, intende sempre e comunque la distruzione fisica e irreversibile del nemico, e lo dice chiaramente. Il nemico, scrive Schmitt, ha il suo significato "non nella [sua]

¹⁸ Aristotele, *Politica*, 1279 b 34 – 80 a 4.

¹⁹ Meier 1988: 34.

eliminazione, ma nella misurazione della sua forza, nella difesa da esso e nella conquista di un *confine comune* [*gemeinsame Grenze*].²⁰ Questa postilla mi sembra importante per la critica all'agonismo che sto cercando di avanzare e mostra il fraintendimento di Schmitt (ma anche di Machiavelli) da parte di Mouffe.

Schmitt mantiene la dimensione antagonistica del conflitto perché questo 'confine comune' continua a dividere i soggetti in conflitto. Al contrario, il criterio promosso da Mouffe intende unire i soggetti dell'agone sotto un ombrello comune, all'interno di un comune territorio agonisticamente condiviso, ed espellere fuori dalla politica coloro che non sono compatibili con questo paradigma. Il paradosso è che fra agonisti si dà solo un tipo di conflitto già strutturato, contenuto, regolato, mentre tra i soggetti il cui scontro sarebbe più radicale, non si dà affatto conflitto.

Con Machiavelli possiamo dire che nessun conflitto sarà mai buono o cattivo in assoluto. Ogni conflitto sarà necessariamente buono per una parte e cattivo per un'altra, perché non esiste, per Machiavelli un bene 'comune' alle parti in conflitto. Possiamo inoltre dire che un conflitto è positivo per alcuni quando trasforma concretamente le condizioni di esistenza che hanno portato allo scontro. Esiste senz'altro una dimensione anche simbolica del conflitto, ma essa non è l'unica né la principale; o meglio, la dimensione simbolica può solo verificare quella fattuale e, in qualche modo, da essa dipendere.

La conclusione che mi sembra possibile trarre dal realismo machiavelliano è che la teoria non può far velo alla realtà storica vissuta dai soggetti in conflitto: in alcuni casi, che sono anche i casi più importanti e urgenti, assistiamo a lotte che dipendono dalla loro incompatibilità: la scomparsa di certi poteri repubblicani ha reso possibile il potere imperiale di Augusto; la scomparsa dei grandi poteri feudali ha reso possibile l'emergere della borghesia cittadina di Firenze nel tardo medioevo.²¹

5. Spinoza e gli affetti del conflitto

Anche Spinoza compare brevemente nella ricostruzione di Mouffe per il ruolo positivo che, a differenza di altri autori della prima modernità, fa giocare agli affetti (distinti in questo dalle passioni) nella costruzione della comunità politica. Contro l'iper-razionalismo degli universalisti, Mouffe sottolinea, con Spinoza, l'esistenza di una dimensione affettiva dei conflitti che è necessario orientare alla costruzione invece che alla distruzione.

Un lettore anglosassone di Spinoza, Stuart Hampshire, nel suo libro *Non c'è giustizia senza conflitto*, aveva già criticato il razionalismo platonico e cartesiano facendo spazio agli affetti nella costruzione del dialogo con l'altro. Ci sono affetti distruttivi come la tristezza e affetti costruttivi come la speranza: è necessario mobilitare i secondi per neutralizzare i primi. Dunque, affetto contro affetto, ad esempio la paura contro la speranza, o la tristezza contro la gioia.

In che modo, tuttavia, Spinoza declina la necessità di mantenere aperto l'orizzonte affettivo della politica? Nel passaggio dal *Trattato teologico-politico*, pubblicato anonimo del 1669, al *Trattato politico*, incompiuto e pubblicato postumo nel 1677, Spinoza abbandona completamente l'ipotesi razionalistica del contratto sociale da cui, seppure in modo atipico, era partito in

²⁰ Schmitt 1972: 120.

²¹ Con eccessiva semplificazione storica, probabilmente, e tuttavia con efficace sintesi teorica.

precedenza. La società non è una costruzione della ragione quanto piuttosto una composizione instabile di affetti che non elimina, come in Hobbes, il conflitto naturale, ma anzi lo pone al centro del rapporto tra sovrano e sudditi. Dunque non c'è niente di più vero, come dice Mouffe citando Spinoza, che la politica è orientamento positivo degli affetti. Ma non c'è niente di più falso, contrariamente a quello che sostiene Mouffe, dell'idea che per Spinoza una cornice, un quadro, un limite sia sufficiente ad arginare le possibili derive passionali.

Spinoza non nega che i conflitti possano degenerare in dinamiche distruttive o che gli affetti possano produrre anche violenza mortifera nella società, che possano cioè trasformarsi in passioni. Ad esempio, l'affetto dell'*indignatio*, in quanto 'odio verso qualcuno che ha fatto del male a un altro',²² è per Spinoza negativo in sé, cioè triste e foriero di uno squilibrato sviluppo della vita sociale:

[...] sebbene l'indignazione sembri mostrare esteriormente l'aspetto dell'equità, si vive tuttavia senza legge dove è lecito a ognuno giudicare i fatti altrui e rivendicare il proprio o l'altrui diritto.²³

E tuttavia, è proprio questo affetto ad unire, ad esempio, un popolo che si disponga a resistere alle sopraffazioni, alle mutilazioni e alla violenza del tiranno. A differenza che in Hobbes, infatti, per Spinoza non si torna mai nello stato di natura. La regressione alla dimensione affettiva dell'indignazione è in realtà la base per rilanciare i sentimenti di autonomia, libertà e indipendenza di una comunità politica, oltre e contro le forze disgregatrici e distruttrici:

Poiché gli uomini, come dicemmo, sono guidati più dall'affetto che dalla ragione, ne consegue che la moltitudine si accorda naturalmente e vuole esser condotta come da una sola mente, non per la guida della ragione, bensì a partire da qualche affetto comune, ossia [...] per una speranza o un timore di tutti, o per un desiderio di vendicare qualche torto fatto a tutti. Poiché però la paura della solitudine è in tutti gli uomini, dato che un uomo da solo non ha forze sufficienti per difendersi e per procurarsi le cose necessarie per vivere, gli uomini, dunque, desiderano per natura la condizione civile, né può accadere giammai che giungano a cancellarla del tutto.²⁴

Quello che Spinoza nega è la possibilità di una divisione razionale e *preventiva* di questi affetti, sia in base al valore (affetti positivi da una parte e negativi dall'altra), sia in base all'intensità (affetti moderati da un lato ed eccessivi dall'altro). Esistono, ad esempio, affetti inequivocabilmente tristi, come l'indignazione, che pure hanno una funzione costitutiva del tessuto politico e sociale: contro l'oppressore, contro il tiranno, contro l'invasore.

Pretendendo di circoscrivere l'agonismo per difenderlo e opporlo all'antagonismo, Mouffe incorre in quella che Spinoza denuncia come l'illusione dei filosofi e degli utopisti.²⁵ È una cornice piuttosto hobbesiana che spinozista, cioè una demarcazione che somiglia al fossato che separa lo stato di natura da quello civile, la politica dal suo altro. Oppure una cornice kantiana, che deriverebbe dalla lettura molto debole che, di Spinoza, ha fatto proprio Stuart Hampshire, secondo la quale nei conflitti affettivi, l'aspettativa minima è che, così come lo facciamo noi, anche

²² Spinoza, *Etica* III, Definizioni degli affetti, XX.

²³ Spinoza, *Etica* IV, Appendice, XXIV.

²⁴ Spinoza, *Trattato politico* VI.1.

²⁵ Cfr. Spinoza, *Trattato politico* I.1.

il nostro avversario presti ascolto con imparzialità alle diverse idee su ciò che è giusto ed equo, e che abdichi alla violenza e al dominio.²⁶ Hampshire – e Mouffe al seguito – leggono dunque la dinamica conflittuale secondo una specie di argomento trascendentale che è già kantiano e non più spinoziano. Non stupisce che, con Hampshire, la montagna partorisca il topolino e che le due forze esemplari messe in campo per costruire le condizioni positive della politica siano per lui la *famiglia*, sul piano culturale-educativo, e la *costituzione americana*, sul piano storico-istituzionale, sulle orme quindi di quell'ossequio incondizionato per l'eredità americana che Arendt aveva espresso soprattutto nel saggio sulla rivoluzione.²⁷

Contro questa lettura, attraverso il pensiero di Spinoza, che riconosce il suo debito intellettuale per Machiavelli, mi sembra possibile avanzare invece l'idea di un 'realismo polemico'. Realismo dei conflitti concreti, eppure non privo di una base metafisica, naturalmente in senso spinozista. La razionalità non avrà mai ragione degli affetti in quanto tale, così come il vero non ha ragione del falso in quanto tale, ma solo in quanto dotato di *forza* dimostrativa.²⁸ Nei termini del nostro problema, non ha senso distinguere un dominio del conflitto *vero* e dunque positivo (l'agonismo) e un dominio del conflitto *falso* e dunque negativo (l'antagonismo). Questo chiamo il 'realismo' polemico di Machiavelli e Spinoza: non solo la realtà contro l'immaginazione, ma il fatto che esiste una sola realtà, un solo piano ontologico, immanente e plurale (che Machiavelli chiama *verità effettuale* e Spinoza chiama Dio, *Deus sive natura*), su cui non è possibile tracciare linee di confine, essenze e accidenti di una vita politica che si fa modello a fronte delle sue eccezioni.

6. Conclusione

Per concludere sulla teoria della democrazia agonistica, nei termini di Schmitt da cui Mouffe era partita, possiamo dire al tempo stesso che la tesi della studiosa belga 1) non è più schmittiana laddove intende conservare Schmitt e che 2) resta schmittiana laddove non vorrebbe più esserlo. Da un lato, non è più schmittiana perché la sua teoria del conflitto concepisce come soggetti solo coloro la cui differenza è compatibile col criterio che lei stessa si è data: un teoria del conflitto per coloro che non hanno veramente bisogno di una teoria del conflitto, perché sono già d'accordo sull'essenziale, cioè sulle regole del gioco. Dall'altro lato, è ancora schmittiana perché finisce per fare proprio quello che imputa colpevolmente a Schmitt, cioè costruire un nemico assoluto, l'antagonista, vale a dire il nemico del suo paradigma agonista. Se per Schmitt l'eliminazione dalla sfera della politica si faceva con la distruzione del nemico alla fine del processo, per Mouffe si fa all'inizio del processo, escludendo i nemici che non abbiano già accettato le regole del gioco che la stessa Mouffe ha imposto.

Schmitt va certamente rovesciato, ma da un punto di vista diverso da quello di Mouffe, il punto di vista cioè del realismo polemico: il *dêmos* che è necessario rivitalizzare oggi dovrebbe essere inteso non in base al potere che, una volta costituito, intende definirlo. Il *dêmos*, dal punto di vista di un realismo polemico, sarebbe piuttosto la forza dinamica che costantemente lotta *contro* la realtà concreta del potere. Una forza che lotta per distruggere la trascendenza del potere, per 'non essere oppresso', con le parole di Machiavelli, per *vindicare* e *repellere* con il latino di

²⁶ Mouffe 2013: 7.

²⁷ Arendt 1963.

²⁸ Spinoza, *Etica* IV.1.

Spinoza.²⁹ Su un piano concreto e propositivo, esiste una tradizione e un linguaggio che potrebbe essere recuperata, quella ad esempio dei contro-poteri, che sono sempre al tempo stesso politici e giuridici. Il *Trattato politico* di Spinoza, così come alcune pagine fondamentali dei *Discorsi* di Machiavelli, mi sembrano essere, in questo senso, proprio una teoria non del potere ma dei *contro-poteri*.³⁰

Più vicino a noi, ci sono due ipotesi che oggi riaffiorano e che meritano entrambe di essere prese sul serio. La prima resta all'interno del paradigma rappresentativo che pure rivisita nel senso di una democratizzazione dal basso, ed è quella del mandato imperativo e della revoca degli eletti.³¹ La seconda recupera direttamente la tradizione antica e sfida apertamente la dimensione rappresentativa della democrazia ed è quella del sorteggio.³² Mouffe, nuovamente, liquida in modo sbrigativo questi meccanismi sotto l'etichetta, per lei vuota e inutile, di 'democrazia diretta', senza fare alcun distinguo tra esperienze collettive ed egualitarie di partecipazione assembleare e istituti individualistici o di tipo plebiscitario.

In realtà esse sono entrambe ipotesi importanti, riformiste e non massimaliste, per rinforzare e rivitalizzare lo spirito della democrazia occidentale. Sono ipotesi compatibili con il paradigma costituzionalista, ma con una diretta ed esplicita funzione conflittuale: di conflitto contro la sovranità cristallizzata nel caso del mandato imperativo, e di conflitto tra posizioni antagoniste e non neutralizzate dalla mediazione rappresentativa nella partecipazione diretta e a sorteggio.

La differenza principale a cui prestare attenzione è del tutto pragmatica: il grado di resistenza di queste ipotesi a essere surdeterminate in senso populista, neutralizzate o spoliticizzate. Per concludere sui termini iniziali di questa indagine, direi che, con Machiavelli e Spinoza, l'indicazione provocatoria che se ne potrebbe trarre è: 'né giustizia, né bene comune', se si intendono con queste categorie quello che il dibattito pluridecennale ha inteso, emarginando e obliterando una riflessione realistica sul conflitto.

Jacques Rancière, nel suo libro sulla *Mésentente*, impropriamente tradotto in italiano con 'disaccordo,' ha visto bene questa idea, senza peraltro usare né Machiavelli né Spinoza: la democrazia è una profonda *ingiustizia*.³³ È l'ingiustizia per cui coloro che non hanno nient'altro da offrire se non la propria uguaglianza rifiutano di essere comandati in nome di un *bene comune* che riconoscono solo come una maschera per l'ineguaglianza che, rendendoli diversi, li subordina. Gli uomini, dice Spinoza, non accettano di essere comandati dai loro pari. Per questo i re, gli aristocratici, i sacerdoti hanno bisogno di convincerli che c'è qualcosa di divino o di essenzialmente diverso e superiore in loro. La democrazia è prima di tutto la scoperta di questo grande imbroglio, che viene chiamato alternativamente giustizia o bene comune. Il conflitto democratico, dunque, non può essere confinato nell'agonismo, perché l'affermazione dello spazio simbolico *comune* è esattamente la condizione necessaria e preventiva per affermare quel falso privilegio.

²⁹ Mi permetto di rinviare al mio Author, 2016.

³⁰ Cfr. Author 2018.

³¹ Fioravanti 2020.

³² Vedi, in una letteratura ormai molto ampia, Sintomer 2011 e Elster e Le Pillouer éd 2013.

³³ Rancière 1995.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. 1963, *On Revolution*, London: Penguin.
- Aristotele 2006, *Politica e Costituzione di Atene*, Torino: U.T.E.T.
- Benasayag, M., Del Rey, A. 2007, *Éloge du conflit*, Paris: Éditions de la Découverte.
- Benhabib, S. 1996, *Democracy and Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Connolly, W.E. 2002, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Connolly, W.E. 2005, *Pluralism*, Durham, NC: Duke University Press.
- Deleuze, G. 1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Minuit.
- Coser, L. 1956, *The Functions of Social Conflict*, New York: The Free Press.
- Dahrendorf, R. 1956, *Class and Class Conflict in Industrial Societies*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Elster, J. e Le Pillouer, A. eds. 2013, *À quoi servent les élections?* Paris: Presses Universitaires de France.
- Erréjon, Í. e Mouffe, C. 2015, *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*, Barcelona: Icaria Editorial.
- Fioravanti, M. 2020, *Controllare il potere. Il mandato imperativo e la revoca degli eletti*, Roma: Viella.
- Foucault, M. 1997, *'Il faut défendre la société'. Cours au Collège de France, 1975-1976*. Éd. F. Ewald, B. Fontana, Paris: Seuil.
- Habermas, J. 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hampshire, S. 2000, *Justice is Conflict*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Machiavelli, N. 2001, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Roma: Salerno.
- Machiavelli, N. 2006, *Il Principe*, Roma: Salerno.
- Machiavelli, N. 2010, *Opere storiche*, Roma: Salerno.
- MacIntyre, A. 1981, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth.

McNay, L. (2014). *The Misguided Search for the Political: Social Weightlessness in Radical Democratic Theory*, Cambridge: Polity Press.

Meier, H. 1988, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart: Metzlersche Verlag, tr. it. *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della teologia politica*, Cantagalli, Siena 2011.

Melenchon, J.-C. e Mouffe, C., 2016, "People's Time." Dibattito tenuto il 21 ottobre 2016, disponibile online all'indirizzo <https://www.youtube.com/watch?v=FtriFMxsOWw&t=4221s> (consultato il 1 ottobre 2020).

Menga, F. 2017, "Conflicts on the Thresholds of Democratic Orders: A Critical Encounter with Mouffe's Theory of Agonistic Politics", *Jurisprudence: An International Journal of Legal and Political Thought*, 8: 532-56.

Menga, F. 2020, "L'agonismo contro l'agonia della democrazia? Spunti per un confronto con la prospettiva di Chantal Mouffe", *Il rasoio di Ockam*, 25 settembre 2020, disponibile online all'indirizzo: <http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/> (consultato il 1 ottobre 2020).

Mouffe, C. 2000, *The Democratic Paradox*, London-New York: Verso.

Mouffe, C. 2013, *Agonistics: Thinking the World Politically*, London-New York: Verso.

Mouffe C. 2018, *For a Left Populism*, London-New York: Verso.

Pizzorno, A. 1993, *Come pensare il conflitto*. In *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Milano: Feltrinelli.

Rancière, J. 1995, *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris: Galilée.

Rawls, J. 1971, *A theory of Justice*, Cambridge MA: Belknap press of Harvard University Press.

Sandel, M. 1998, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Schmitt, C. 1932, *Begriff des Politischen*, München-Leipzig: Duncker & Humblot.

Schmitt, C. 1972, *Le categorie del politico*. A cura di P. Schiera, Bologna: Il Mulino.

Simmel, G. 1918, *Der Konflikt der Modernen Kultur*, München-Leipzig: Duncker & Humblot.

Sintomer, Y. 2011, *Petite histoire de l'expérimentation démocratique: tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, Paris: La Découverte.

Spinoza, B. 2007, *Opere*. A cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, Milano: Mondadori.

Taylor, C. 1989, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge MA: Harvard University Press.

Walzer, M. 1983, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books.

Wenman, M. 2003, “‘Agonistic Pluralism’ and three archetypal forms of politics”, *Contemporary Political Theory* 2 (2): 165–186.

Wenman, M. 2013, *Agonistic Democracy: Constituent Power in the Age of Globalisation*, Cambridge: Cambridge University Press.