

# POLITICS

## RIVISTA DI STUDI POLITICI

n. 16

XVI  
2/2021

**Direzione editoriale:** Diego Lazzarich (Direttore, Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”) e Alessandro Arienzo (Vicedirettore, Università degli Studi di Napoli “Federico II”).

**Comitato scientifico internazionale:** Christian Azaïs (Université de Picardie Jules Verne, France); Étienne Balibar (Université de Paris-X, France); Peter Birke (Soziologisches Forschungsinstitut Göttingen – SOFI, Germany); Kristin Carls (Soziologisches Forschungsinstitut Göttingen – SOFI, Germany); Luc Foisneau (CNRS – Paris, France); Anahita Grisoni (ENS de Lyon); Patrick Gun Cuninghame (UAM-Xochimilco, Mexico); Asad Haider (University of California Santa Cruz, USA); Marta Nunes de Costa (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Brazil); Milena Petters Melo (Universidade Federal de Santa Catarina); Codrina Sandru (Transilvania University of Brasov, Romania); Lucia Pradella (King’s College London); Jacob Soll (University of Southern California, USA); Barbara Szaniecki (DSc, Pontificia Universidade Católica, Brasil).

**Comitato scientifico:** Angelo Arciero (Università degli Studi Guglielmo Marconi); Carmelo Calabò (Università di Pisa); Marta Cariello (Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”); Alberto Clerici (Università Niccolò Cusano); Cristina Cassina (Università di Pisa); Alberto de Sanctis (Università di Genova); Annalisa Murgia (Università degli Studi di Milano); Spartaco Pupo (Università della Calabria); Luca Scuccimarra (Università di Roma Sapienza); Mauro Simonazzi (Università degli Studi di Milano); Adriano Vinale (Università degli Studi di Salerno).

**Comitato editoriale:** Alessandro Arienzo, Marta Cariello, Cristina Cassina, Michele Filippini, Diego Lazzarich, Giuseppe Perconte Licatese, Pietro Sebastianelli, Adriano Vinale.

**Direttore responsabile:** Michele Lanna.

**Numero:** XVI

**Anno:** 2/2021

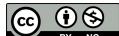
**Periodicità:** semestrale

**Modalità di raccolta degli articoli:** comitato scientifico.

**Tipo di selezione e valutazione degli articoli:** *double-blind review*

**Standard di citazione:** Chicago Manual of Style 16<sup>th</sup> (Author-date)

**Diritti:** Creative Commons BY-NC



**Contatti:** [direzione@rivistapolitics.eu](mailto:direzione@rivistapolitics.eu)

**Sito web:** [www.rivistapolitics.eu](http://www.rivistapolitics.eu)

**Social media:** Facebook: <http://www.facebook.com/rivistapolitics>; Twitter: [twitter.com/politicsrivista](http://twitter.com/politicsrivista);

Pinterest: [www.pinterest.com/politicsrivista](http://www.pinterest.com/politicsrivista)

**Copertina:** Elaborazione grafica di Diego Lazzarich.

## Indice

“Alas, poor Italy!” David Hume and the Italian Civilization in the mid-18<sup>th</sup> Century

**Spartaco PUPO** pp. 1-19

Il nazionalsocialismo come ‘rivoluzionismo’ negli scritti di Carl Schmitt (1933-1943)

**Giuseppe PERCONTE LICATESE** pp. 21-38

Platonist, Aristotelian or simply Classica? Roger Scruton’s Political Philosophy and the Great Tradition

**Ferenc HÖRCHER** pp. 39-59

Tra *moral sentiments* e *political emotions*. Ripensare le emozioni nei diritti umani

**Martina INSERO** pp. 61-76

Il cosmopolitismo e l’asimmetria tra i mezzi e i fini

**Edoardo GREBLO** pp. 77-93

---

“Alas, poor Italy!” David Hume and the Italian Civilization in the Mid-Eighteenth Century

**Spartaco Pupo**

**Abstract**

This article focuses on David Hume’s journey to the northern Italian peninsula in 1748, a journey barely explored in contemporary historiography. The Scottish philosopher was a field assistant to the British General St. Clair on a secret military mission to the courts of Vienna and Turin. After crossing Holland, Germany and Austria, he stayed in Trento, Mantua, Cremona, Milan and Turin and described in some letters to his brother, which formed a true travel diary, the social, economic and political realities of Italy, a country severely torn and harassed by exorbitant taxes, but rich in history and culture before national unification. For the first time in Hume’s intellectual production his scrupulous social and political analysis appears, as well as his careful observation of the character of the princes at the European courts, the identity of the nations and popular customs, the nature of the cities and landscapes, and his study of the causes of productivity and the misery of nations. Inspired by Hume’s observations of Italian civilization, which are of great historical and political value, the article reconstructs the historical, military and political-institutional context of the territories visited by a philosopher in military uniform.

**Keywords**

David Hume - Italy 1748 - Politics - Economy - Culture

**A philosopher in military uniform**

In 1747, David Hume accepted the invitation of the British Army General James St. Clair to assist him as an *aide-de-camp* in a secret military mission to the courts of Vienna and Turin (Hume 1987, xxxv). For the second time, Hume accepted his compatriot’s proposal after serving as his secretary in 1746 on a mission that consisted of the invasion of the coasts of France. The real reason for agreeing, aside from the chance of earning a few useful extra pounds, was that Hume was not only a lover of political speculation who dealt with politics in his major works but also an expert in military strategies and techniques; a talented diplomat and interpreter in international affairs

and war, which he witnessed first-hand on the battlefield<sup>1</sup>. And his second military mission, which we will discuss below, is indisputable evidence of that. The corresponding text, *Journal of the British Embassy to the Courts of Vienna and Turin* (1748), not only provides an outstanding source for scholars who wish to understand Humean thought, for the inevitable connections between his personal experiences and his historical and political writings, but also a complete, if indirect, picture of the intricate dynamics of eighteenth-century Europe.

The *Journal* coincides with the text of some letters that Hume wrote to his brother between 3 March and 16 June 1748, which have the character of a travel bulletin in war-torn Europe, and which completely reflect the various stages and contents of a military mission in the final phase of the War of the Austrian Succession (1740-48). This text has remained scarcely explored in contemporary historiography<sup>2</sup>.

The war that broke out over the question of the succession to the throne in Vienna was about to end the historical phase of the dynastic wars of the old regime amid tiredness, indifference and scepticism. The main consequence of the conflict in which Austria allied with Sardinia and England against France and Spain was the establishment of a stable political order on the Italian peninsula, aided by the equilibrium between Austria, Spain and France, the confirmation of the rise of Prussia on the international stage and the withdrawal of English influence in Europe, which meant its crisis in relations with Paris and Vienna.

It was an era marked by an upswing of fanaticism and dangerous nationalism, in a social context that coincided with the most glowing times in the political history of an impoverished Europe, hard and endless conflicts since the beginning of the eighteenth century. After the internal struggles that arose in the name of the policy of continental equilibrium within the framework of the Austrian succession, all the nations involved began to be physically and mentally exhausted. England entered into secret peace negotiations with France between the end of 1747 and the beginning of 1748, victorious in Holland, and showed a certain coldness towards Austria (Maria Theresa) and Sardinia (Carlo Emanuele III), countries which, according to the English, were part of the agreements and treaties and that did not exert any military pressure on the south of France.

---

<sup>1</sup> The collection of Hume's writings on his engagement in political practice, which is just as important as his theory because of his conception of politics as a descriptive and non-logical science, is finally available in Hume 2019, which includes: *A True Account of the Behaviour and Conduct of Archibald Stewart, late Lord Provost of Edinburgh* (1748); *Account of the Descent on the Coast of Brittany and the Causes of its Failure* (1746); *Journal of the British Embassy to the Courts of Vienna and Turin* (1748); *Dispatches of a British Diplomat at Paris* (1764-65); and *Correspondence of an Under-Secretary of State* (1767-68).

<sup>2</sup> The only exception, although it relates only to Turin and excludes all other Italian cities visited by Hume, is Mazza and Piccoli (2011).

In this context, the story of the British embassy in the courts of Vienna and Turin is inserted, which has the dual purpose of strengthening the alliance between Great Britain, Austria and Sardinia against France. In 1747 the war did not go well for Britain and her allies. The French were victorious across the country. In the last campaign, Austria and Sardinia could not invade southern France as agreed; and the Ministry intends to review the actual continuity of the troops the Austrians and Italians have provided for the ongoing war against the provisions of the Hague Convention of 26 January 1748 for that year's campaign. General St. Clair's was commissioned the inspection compliance with the agreements on the basis of the publications of the General Secretariat of the Paymaster's Office (Duboin 1820-1868; Bianchi 2002). His commission, in other terms, «directed his attention to this deplorable state of affairs and instructed him to proceed at once to Vienna and to impress upon the Queen Empress the absolute necessity of living up to her agreements with Britain, and then to advance to Turin to do likewise with the King of Sardinia» (Mossner 1980, 209).

Visiting the rulers of these countries on the British military staff was no ordinary military officer, but a «man of letters», as he liked to call himself, one of the most famous and representative of the British cultural world: David Hume. He wants to gain new experience and knowledge, but also out of gratitude to St. Clair, who selected the philosopher by refusing to accept a ministerial secretary addressed to him by his superiors (Hume 1932, 1, 111).

St. Clair and his officers set sail from Harwich on 16 February and land at Helvoetsluis in Holland the next day. Their route leads from Breda to Nimeguen, Cologne, Frankfurt and Regensburg, where they change to a boat and sail down the Danube. The route is to reach Vienna through the territories of Holland and Germany and Turin through Lombardy. They make, in Hume's words, «a very pleasant journey, or rather voyage, with good weather, sitting at our ease, and having a variety of scenes continually presented to us and immediately shifted, as it were in an opera, a pleasant voyage» (Hume 2019, 125).

The mission should be carried out with full awareness of the usual dangers of a military enterprise, but this does not seem to be the case: Hume never mentions the secrecy of the intelligence mission in which he was involved but describes everything meticulously and with the care taken for the social and political scientist typical objectivity. His *Journal* is more reminiscent of that of the classic English traveller in peaceful foreign territories than that of a member of an armed expedition; in examining some types of war operations, his tone is that «of a historical critic, and never that of a person who may find his safety or comfort compromised by them» (Burton 1846, 1, 269).

### A brief glimpse into future theories

In the *Journal*, for the first time in Hume's intellectual production appears his vision of political institutions, his conscientious social analysis, his careful observation of the character of the princes at the European courts, the identity of nation and custom of the people, the nature of cities and landscapes, and his study of the causes of the productivity and misery of countries.

In addition, Hume's text contains significant anticipations of some of the theories that he fully elaborated in his economic policy analysis, which he will elaborate and publish in the *Political Discourses* (1752) immediately after his return home. It cannot be ruled out that, thanks to the empirical impressions that he will gain in the two years on the most important economic and political realities in Europe, Hume will be able to devote himself with greater competence to writing essays on trade, luxury, money, interest, trade balance, balance of power, taxes, public credit and others.

To mention one of the most emblematic cases, some of Hume's more generous remarks on economic policy issues will transcend the doctrines of his time, which tend to see a nation's wealth as the primary cause of the misery of its neighbours. After visiting countries like Germany, Austria and the Italian peninsula, which are close to each other, sometimes even bordering one another, but are so far apart in terms of prosperity, institutional organization and population welfare, he can strongly criticize mercantilism. In his *Political Discourses*, which will not by chance attract the attention of his compatriot Adam Smith, Hume emphasizes the importance of exchanging a nation with neighbouring peoples who are seen as competitors and jealous imitators in a relationship that fosters the development of the arts and science, whatever is desirable, notably in a free government.

The direct perception of challenges in the following phases of his intellectual career became the subject of innovative theories that enabled Hume to make personal acquaintances with some of the most powerful sovereigns of the time, with whom he had official visits to the most important European courts. His encounter with the Prince of Orange, the sovereign of Holland, a decadent nation in which the republic is rather uncertain given the dominance of the dynasties and the prince is appointed head of government after an uprising of the merchant bourgeoisie, is striking.

In Hume's eyes, William IV is a man «of great humanity and moderation», who enjoys popular favour and finds himself at the head of a nation «undoubtedly ruined by its liberty, and has now a chance of being saved by its prince» (Hume 2019, 112-113). Hume also expresses his amazement at the forms of government that deviate from the monarchy and warns with his usual ironic streak: «Let republicans make the best of this example they can» (Hume 2019, 113). But the more politically interesting feature that Hume captures in this sovereign is that he is the only legally divine monarch that exists

in the world. At the end of the meeting he notes with equal irony, typical of his political scepticism: «I believe since the time of Germanicus, deservedly the darling of the Romans, never was a people so fond of one man. Surely there entered not the smallest intrigue of his own into his election» (Hume 2019, 114).

On his journey to Turin, Hume visits the Prussian cities of Kleve, Breda, Cologne, Frankfurt, Regensburg, Bonn and Nuremberg and receives positive impressions from the Germanic nation, which he describes as «a very fine country, full of industrious honest people; and were it united it would be the greatest power that ever was in the world» (Hume 2019, 125). While sailing on the Danube, he observes: «There are great advantages in travelling, and nothing serves more to remove prejudices. For I confess I had entertained no such advantageous idea of Germany; and it gives a man of humanity pleasure to see that so considerable a part of mankind as the Germans are in so tolerable a condition» (Hume 2019, 125).

The humorous interest of the historians is evident during his visit to the battlefield of Dettingen, where on 27 June 1743, thanks to the pragmatic army of British, Hanoverians and Asians under the command of King George II, over the French troops in the War of the Austrian Succession. Hume reconstructs the prominent phases of this battle by interviewing generals and using the models of rapid vision and succinct expression of his favourite classics.

### **The admiration for Venetian politics**

Vienna is reached on 7 April. To Hume, this city appears a little small as the capital, but overpopulated and immersed in an atmosphere somewhat obscured by Empress Maria Theresa, who created a kind of chastity court from which libertines and atheists are excluded. Hume claims: «A court of chastity is lately erected here, who send all loose women to the frontiers of Hungary, where they can only debauch Turks and infidels. All whore-masters are punished as they deserve, that is, very severely. The promotion of several offices has been stopped by aspersions of this nature» (Hume 2019, 128).

In this leaden atmosphere, Hume proves his profound knowledge of Italian culture, art and music. He writes: «I have been pretty busy since I came here and have regretted it the less, that there is no very great amusement in this place. No Italian opera; no French comedy; no dancing. I have however heard Monticelli, who is the next wonder of the world to Farinelli» (Hume 2019, 129).

With a lyrical and agile voice and great acting skills, the Italian soprano Angelo Maria Monticelli made a significant contribution to spreading the music of the theatre music author Giovan Battista Pergolesi in Europe (Mancini 1777: 37, 234, 248; Croce 1891: 311-440). He began his career in Venice in 1728 and later moved first to Milan and then

to Rome. For ten years he appeared in smaller roles throughout Italy (Venice, Treviso, Padua, Verona, Pavia, Vercelli, Alessandria, Brescia, Naples, Florence, Genoa and Lucca) before becoming «primo uomo» for London (1741-46). According to Horace Walpole, Monticelli was infinitely admired at the King's Theater (Heriot 1956, 188-190). He was considered one of the best sopranos of his time. The Viennese court employed him from 1740, but his only confirmed public appearances date from 1748, the year in which he was heard by Hume in the Austrian capital. Between spring 1748 and Carnival 1749, he stayed in Vienna himself, thanks to his friendship with Empress Maria Theresa.

The Apulian Carlo Maria Michelangelo Nicola Broschi, known as Farinelli (Heriot 1956, 95-110), for some of the most famous singers in history, stayed in England for three years from 1734. Despite the strong rivalry with the London theatre companies sponsored by King George II, his fame in Britain, as Hume's words testify, was immense.

From Vienna, Hume expressed his disappointment that the itinerary did not include a stop in Venice: «We set out tomorrow, but go not by the way of Venice, as we at first proposed. This is some mortification to us. We shall go however by Milan» (Hume 2019, 128).

The displeasure is understandable when one considers Hume's level of interest, shown in his political writings, in the political and institutional history of Venice, whose bourgeois manners and traditional aristocracy he admired. Hume particularly appreciated the «stability and wisdom of the Venetian government, through so many ages», as he claimed in *That Politics may be reduced to a Science* (1741) (Hume 1987, 24). And when explaining the discrepancies between the Polish and the Venetian aristocracy, he wrote that an aristocracy that possesses all the legislative power of a state, like the Venetian, is better than that in the case of the Polish government, in which every noble person has a distinct hereditary authority over his vassals: «The different operations and tendencies of these two species of government might be made apparent even *a priori*. A Venetian nobility is preferable to a Polish, let the humours and education of men be ever so much varied» (Hume 1987, 17).

As an acute historian of European political institutions, Hume demonstrates his profound knowledge of Venetian society. For example, he did not hesitate to recall Castellani and Nicolotti when arguing his thesis that political factionalism was unavoidable as a natural attitude of the people. Castellani and Nicolotti were the «two mobbish factions in Venice, who frequently box together, and then lay aside their quarrels presently» (Hume 1987: 58 n. 4)<sup>3</sup>.

In an impressive note in Hume's *Memoranda* (1729-40), a collection of notes and comments on his readings during his formative years, Hume reveals the source of his

---

<sup>3</sup> For the history of these two opposing parties, factions of no importance but which constantly led to fights and irritations under the mob, see Daru (1834, 360-61); Galibert (1850, 2, 197).

knowledge of the two mobbish factions: *La Ville et la République de Venise* (1680) written by the French knight Limojon de Saint-Didier (Mossner 1948: 514), who stayed in Venice from 1672 to 1674 together with the minister Giannantonio di Mesmes, Count d'Avaux, ambassador of the King of France (Morolin 1841, 4, 14, note 1).

### Religion and politics in Trento

Through curious sociological and anthropological observations, Hume describes Styria and Carinthia as countries inhabited by terrible people. From Knittelfeld in Styria (April 28), Hume wrote: «As much as the country is agreeable in its wildness, as much are the inhabitants savage and deformed and monstrous in their appearance. Very many of them have ugly swelled throats: idiots and deaf people swarm in every village; and the general aspect of the people is the most shocking I ever saw» (Hume 2019, 130). He finds Tyrol more acceptable, not only because «the inhabitants are there as remarkably beautiful as the Styrians are ugly», but also because «an air of humanity and spirit and health and plenty is seen in every face» (Hume 2019, 131). About half a mile later he observes the beginning of the Adige, the river that flows into the Adriatic, and finally «a new aspect of spring», «gradations of that beautiful season» that sinks deeper into the valleys, «from its first faint dawn till its full bloom and glory» (Hume 2019, 132).

On 8 May, Hume is «in Italy, at least – he immediately adds about the fact that Italy is not yet a unified nation-state – the common language of the people is Italian» (Hume 2019, 132). He stays precisely in Trento, in the upper Adige, and describes the city with these words: «This town is not remarkable, neither for size nor beauty. It is only famous for that wise assembly of philosophers and divines, who established such rational tenets for the belief of mankind» (Hume 2019, 132).

Trento's lack of attractiveness is likely due to the fact that it is a military town of Roman origin and sits on a main military road. It was christened Tridentum, meaning «town of the three teeth», perhaps because there were three hills near the city that resembled three teeth, or because there were three rivers that formed a trident. Between 50 and 40 BC, it became a Municipium. At the time of Hume's stay, Trento was still a military city, made up of fortifications, towers and defensive architectural elements, devoid of the architectural beauties and monumental attractions with which the urbanized centres are endowed. These will be realized in later centuries. Hume must have seen not only the bridges of medieval origin that were built to replace the Roman ones and cross the Adige and the Fersina torrent but also the civil architecture such as the Renaissance and Late Gothic palaces, some of which are representative residences. Near the Cathedral of San Vigilio, built in the thirteenth century and where Emperor Maximilian I of Hapsburg have crowned Emperor of Holy Empire on 4 February 1508, there are some frescoed houses and several Renaissance churches,

such as the church of Santa Maria Maggiore, where the third period of the Council of Trent (April 1562 - December 1563) took place and others of medieval origin. The beautiful fountains that will later decorate the city's squares have not yet existed. The Fountain of Neptune, one of the most important monuments, was built a few years after Hume's stay, precisely between 1767 and 1768, for the health and decency of the city. Trento lacks precisely this property, and Hume notices it when he does not mention remarkable (Bellabarba and Olmi 2005; Gorfer 1995).

The city's governor is Dominico Antonio Count of Thunn, who gave the Principality of Trent respect and public veneration on 18 December 1730, and whose government was «full of dignity and vigour, and such as to demand respect and public veneration» for the first ten years. But after the death of his brother, Count Augustine, whose wise advice owed the good administration of the principality, «the scene suddenly changed» (Barcacovi 1823, 169, my translation), and the city fell into a state of abandonment, which is most likely the negative image presented to Hume. This is what the chronicles of time say: «After the death of Count Augustin, Dominico Antonio gave himself a completely different life than the first. He just wanted to amuse himself between booths, parties and amusements of all kinds: he greeted entertaining and playful men and fools at his court: songs, sounds and banquets and pastimes were all his worries and occupations. He [...] charged the canteen or the bishops' chamber with a not inconsiderable amount of debt, and he graced everyone, including those who have committed the most serious crimes. [...] Ecclesiastical discipline was severely limited in such a condition and many serious disturbances and inconveniences were noted» (Barcacovi 1823, 169-70, my translation). The only notable initiative of this baroque prince is the erection of the magnificent new high altar adorned with four columns in the cathedral (Barcacovi 1823, 171).

The «wise assembly of philosophers and divines» to which Hume is alluding is the Council of Trent, convened in response to the spread of Protestant reform in Europe and held from 1545 to 1563 under the pontificate of four popes. Charles V, whose imperial plan was aimed at pacifying Germany and reforming the Church, wanted to be called up. The work of the Council began in December 1545 under the leadership of the papal legates and without the participation of the Protestants. Pope Paul III, who was «a man of outstanding intelligence» (Jedin 1936, 1, 289), immediately pushed through reflections on Catholic doctrine, against any kind of understanding with the reformed world. The Council made several declarations in support of Catholic doctrine that Luther challenged, and in doing so, the Catholic Church responded to the doctrines of Calvinism and Lutheranism. The historical tradition of the Roman Church thus has the same meaning as the Holy Scriptures; the doctrine of justification by faith was condemned and the efficacy of the seven sacraments was confirmed. The disagreement with Charles V caused the Pope to move the Council to Bologna in March

1547 on the pretext of an epidemic. After long negotiations between Pope Pius IV, France, Spain and the Empire, the Council met again in Trento on 18 January 1562. The majority of the prelates at the Council were jurists and not theologians; hence the legal character of the «Tridentine reforms» (Prosperi 2011, 60-61). Rules for the diocesan order were dictated between the great contradictions, connected with the different conceptions of the Church, the papocentric and that resulting from an episcopal vision, which among other things stipulated the residence obligation of the bishops, listed their tasks and finally prescribed the establishment of seminars for the formation of the clergy. Rules were also laid down for provincial and diocesan synods, which were to be held at close intervals and accompanied by visits to the dioceses (Jedin 1936; Sforza Pallavicino 1962; O'Malley 2013).

What Hume puts down in a few lines describing the Council of Trent as an assembly which established such rational principles for the faith of mankind is substantiated by some of his greatest historians, who to this day have spoken about an evaluation of the development of canon law and church doctrine at the turn of the Middle Ages and of their transition into the modern era (Jedin 1936).

In truth, Hume's assessment will be somewhat different in his later *History of England* (1754-62). He will speak of an official correction of abuses: «The Roman pontiff, with much reluctance and after long delays, had at last summoned a general council, which was assembled at Trent, and was employed, both in correcting the abuses of the church, and in ascertaining her doctrines» (Hume 1983, 3, 344).

The bibliographical source from which Hume derives his judgments is likely the work of Paolo Sarpi (1552-1623), who was the first great historian of this event. In his response to Walpole, who will criticize in 1758 for failing to provide references to sources from the history of Great Britain, Hume will explain that he was «seduc'd by the example of all the best historians even among the moderns, such as Machiavel, Fra Paolo, Davila, Bentivogli» (Hume 1932, 1, 284-5). Precisely, Hume will refer to the works of Niccolò Machiavelli, author of *Il Principe* (1532) and *Istorie fiorentine* (1532), Fra' Paolo Sarpi, author of *Istoria del Concilio Tridentino* (1629), Enrico Caterino Davila, author of *Historia delle guerre civili di Francia* (1630), and cardinal Guido Bentivoglio, author of *Historia della guerra di fiandra* (1632). The *Storia d'Italia* (1537-40) by Francesco Guicciardini (1483-1540), which is not on this list, was mentioned by Hume in Book II of the *Treatise of Human Nature* (1739-40) and one of his 1739 letters to Francis Hutcheson (Hume 1932, 1, 33-4).

Moreover, as recently suspected, Hume finds Sarpi's portrayal of the Council of Trent particularly sympathetic, as it depicts men who are obviously unable to understand and handle the events in which «they find themselves caught up, at the mercy of forces

outside their control, and not responsible for their own success or failure» (Harris 2015, 323).

Sarpi followed the steps of the European sovereigns in an effort to influence religious renewal and the efforts of the bishops to gain more authority in their dioceses. Instead, the Roman Curia succeeded in subordinating the Council to papal interests and building a centralized monarchy. The result was the so-called Counter-Reformation Church. Sarpi, who became an advisor to the Republic of Venice, was convinced that the papal authority established by the Council had finally abolished the distinction between spiritual and secular authority. It was precisely the events of the Council of Trent that enabled him to explain how this change had taken place, which could affect the political action of modern states; therefore, his *Istoria* could be an instrument of struggle in defence of secular power. Unsurprisingly, his work, published in London in 1619, immediately attracted the attention of all cultured Europe and was soon translated into French, English, German and Latin. The English translation appeared in London under the title *The History of the Council of Trent* and the pseudonym Pietro Soave Polano, which readers soon saw as an anagram of Paolo Sarpi Veneto, recognized with one “o” too many (Polano 1620; Yates 1944). However, Hume likely read all of these books in their original language with the help of an Italian edition of his works.

After all, Hume can speak Italian very well; he reveals that he learned it as a young man and that it was a knowledge of «the most liquid, smooth, and effeminate language that can possibly be imagined» (Hume 1987, 209). This familiarity with the Italian language enabled him to use typically Italian expressions in his letters and to see Italian writers as the best historians even among the modern, such as Matteo Maria Boiardo, to whose *Orlando innamorato* (1483) he also willingly turned: «I am now in a course of reading the *Italian Historians*, and am confirmed in my former opinion, that that language has not produced one author who knew how to write elegant correct prose, though it contains several excellent poets» (Burton 1846, 2, 459). But there is more. When he moved to Paris to take up the post of British Vice Ambassador to the French capital, he told his friend Hugh Blair that he had only brought four books with him, «a Virgil, a Horace, a Tasso, and a Tacitus» (Hume 1932, 1, 401), and that was not surprisingly.

### **Lombardy, Virgilio, and taxes**

On 11 May, an ecstatic Hume stays in Mantua, where he kisses the land from which Virgil was born and admires the fertile lands that the Latin poet celebrated: «We are now in classic ground, and I have kissed the earth that produced Virgil, and have admired those fertile plains that he has so finely celebrated: *Perdidit aut quales felices Mantova campos*» (Hume 2019, 132).

Virgil was one of Hume's early loves. As a student at the University of Edinburgh, David had an insurmountable aversion to anything beyond his knowledge of classical literature, and the nature of the academic environment forced him to leave that city without a degree in 1725 to consider entering the legal profession to taking pleasure in his family and following in the footsteps of his father, who was a good lawyer. But his career as a lawyer had not even begun: while his family – he will confide in his autobiography – «fancied I was poring upon Voet and Vinnius, Cicero and Virgil were the authors which I was secretly devouring» (Hume 1987, xxxiii).

In Virgil, Hume, as he told Michael Ramsay in 1727, found a state of mind which he had tried to imitate, namely «peace of mind», a «liberty & independancy on fortune, & contempt of riches, power & glory», and «every thing is placid & quiet in both; nothing perturb'd and disorder'd» (Hume 1932, 1, 10). He argues that some verses from the *Georgics*<sup>4</sup> provided «nothing short of the Instruction of the finest Sentence in Cicero», and he adds that this «is more to me as Virgil's Life is more the Subject of my Ambition, being what I can apprehend to be more within my power» (Hume 1932, 1, 10).

In Hume's eyes, the «singularly beautiful» (Hume 2019, 132) plain of Lombardy contrasts with the lush poverty of the urban areas above. During his visit to Cremona, Hume, comforted by the words of Virgil of the *Eclogues* (I, 70-71), cannot help but exclaim: «Alas, poor Italy! *Impius haec tam culta novalia miles habebit, barbarus has segetes?*» (Hume 2019, 132).

Hume lets this classicist quote be followed by a modern quote. Always following the brevity of the italics, he takes up the idea of Joseph Addison's *A Letter from Italy* (1709), which he will in all probability take with him as a guide on his journey: «The poor inhabitant *starves in the midst of nature's plenty curst; and in the loaded vineyard dies for thirst*» (Hume 2019, 132)<sup>5</sup>.

Cremona belongs to the state of Milan. After the events of the War of the Spanish Succession (1701-14), the state of Milan passed from the Spanish Habsburgs to the Austrian Habsburgs in 1707: this was the beginning of Austrian rule, which was sanctioned by the Treaty of Utrecht in 1714 and except for the French occupation from 1796 to 1814 until the unification of Italy in 1861.

When Hume arrives in Cremona, preparations are in full swing for the visit of the new Governor-General of the Duchy of Milan, Ferdinand Bonaventura von Harrach (1708-78). Since his appointment as Governor-General of the State of Milan in August 1747 and arriving in Milan in September of that year to take over the leadership of the new

<sup>4</sup> Virgil, *Georgics*, II, 467 ff.: «At secura quies, et nescia fallere vita, Dives opum variarum ; at latis otia fundis, Speluncae, vivique lacus ; at frigida Tempe, Mugitusque boum, mollesque sub arbore somni Non absunt».

<sup>5</sup> Hume is quoting from Addison (1709, 7).

governor, von Harrach has found himself in a state extremely impoverished by the excessive taxation imposed by his predecessors and the ravages of the wars so that the very survival of the Austrian government itself seemed in doubt. He was consequently concerned with free trade from the unnecessary tax yoke, in particular by giving preference to the food industry. He signed treaties with neighboring states that no longer became places of refuge for criminals who then poured into Lombardy, reducing the risk of crime.

However, despite the efforts of the new governor, the economic situation in the Milan area remains very critical. And there can be no clearer picture than that which Hume suggests in his diary to illustrate the unfortunate scenario of the entire Po Valley, which is going through its worst crisis.

For several decades this area was traveled far and wide by the armies, first in the War of the Polish Succession (1733-35) and then in the War of the Austrian Succession. From 1730, Cremona was converted into a large barracks, in which troops were housed in various monasteries, in which there were stables, straw and stubble stores. Between January and February 1734, Cremona housed 15,000 soldiers, almost 30,000 in the province, with 7,000 horses. A memorial sent to the government council in early October 1735 well described the dramatic situation in this area, in which many taxpayers in serious economic difficulties were repeatedly threatened with execution because they had been deprived of all property, including money. They had plunged into poverty from the constant ordering of wagons, oxen, shelter for the troops, the clearing of hay and stubble, and the obligation to buy hay for the army outside of town. Most of the harvest was also carried out by the troops before the grapes were ripe. Unable to take care of them, the animals were sent out of town. An animal disease from the Veneto region exacerbated the situation.

The city is awakening from the nightmare of a new war that only came true a year earlier, when new taxes were used to fund other military endeavours. When the Peace of Aachen came on 18 October 1748 and Maria Theresa as the legal heir to Charles VI. and her husband Franz Stephan of Lorraine was recognized as Grand Duke of Tuscany, the citizens breathed a sigh of relief. Lombardy would have enjoyed 48 years of uninterrupted peace after nearly half a century of continuous warfare that had seriously affected the region's economy. Nevertheless, in January 1746 a new supply of wheat was requested for the troops, a collection of wagons to supply Piedmont with salt, a new supply for the fortress and the fields of Pizzighettone and again a collection of mules for the army for fear of a new outbreak of rinderpest (Capra 2009).

Concerning the landscape of the Po Valley, which Hume admired during his stay in Lombardy, the region of Cremona, according to some studies, specialized in the development of irrigation meadows and pastures as early as the eighteenth century,

«one of the most characteristic consequences of the penetrations of capitalistic and commercial relationships into agriculture, which expressed itself in a regional specialization of cultivation and investment of capital into works of irrigation and land improvement» (Sereni and Litchfield 1997, 262-3). And although the proportion of vineyards and fields with vines is decreasing compared to the last two centuries, this type of planting remains the main source of agricultural production in this region.

As it turned out, during his stay in Cremona, Hume noticed the paradox of the poverty of the inhabitants amid lush nature: «The taxes – he writes – are here exorbitant beyond all bounds» (Hume 2019, 132).

In Hume's view, there is a mismatch between taxation and people's real standard of living. What can be the reason? The enormous war debts must now find new sources for income in a state whose fiscal constraints are largely exhausted (Quazza 1971; Carpanetto and Ricuperati 1986; Prato 1908). As conclusive studies show, the state of Sardinia, in particular, was dependent on «foreign subsidies», often coming from France and also from England (Quazza 1957-58, 217-18; Storrs 2003, 245-46), which were «among the main achievements of Savoyard diplomacy in times of war and which the allies of the Savoyard state-granted because they valued what that state seemed to offer» (Storrs 2008, 102). In addition, «the Savoyard state has accumulated a high level of the national debt, largely due to its wars» (Storrs 2008, 101), which inevitably led the government to raise ever-higher taxes. For example, in Turin, just a few days before Hume's arrival, «an *editto di Sua Maestà* had confirmed all the extraordinary wartime taxations established since 1743: *la fedelissima città di Torino* was subject to an *imposta straordinaria* of 200.000 Lire, for the sixth consecutive year» (Mazza and Piccoli, 78).

In observing the incongruities of taxation on Italian soil, Hume anticipates the theme of the theories on the delicate relationship between taxation and collective welfare that he propounded in *Of Taxes* (1752). In this discourse, he states, among other things, that «the most pernicious of all taxes are the arbitrary», which «are commonly converted, by their management, into punishments on industry; and also, by their unavoidable inequality, are more grievous, than by the real burden which they impose» (Hume 1987, 345-346).

### **Turin, Montesquieu, and the characters of the nations**

On 12 May, Hume writes from Cremona that «we lye tomorrow at Milan» (Hume 2019: 132), but he does not write anything about Milan, although he spends a whole day in this city, nor does he write about Turin, where he comes at the end a trip that St. Clair describes in one of his dispatches confirming the extremely precarious state of the Italian infrastructure as being severely delayed «by the breaking of Wheels & Bad Roads» (Mossner 1980, 213). On 16 June, Hume wrote to his brother from Turin: «It is

though the general will be sent as public minister to settle Don Philip<sup>6</sup> so that we shall have seen a great variety of Dutch, German, Italian, Spanish, and French courts in this jaunt. *Qui mores hominum multorum vidi et urbes*<sup>7</sup>. I say nothing of Milan or Turin or Piedmont because I shall have time enough to entertain you with accounts of all these. Though you may be little diverted with this long epistle, you ought at least to thank me for the pains I have taken in composing it. I have not yet got my baggage» (Hume 2019: 133).

In Turin, St. Clair and his staff are suspended until the end of November, even if their mission soon turns out to be useless as the peace process between England, France and Holland is well advanced. In the Sardinian capital, the British nationals «form a small and highly mobile community; mostly diplomats, travellers, or academists, generally rich (except for their servants, of course, that sometimes follow them from Britain), they scatter throughout the city in hotels, rented apartments, and exceptionally, whole palaces; if their passage is not too brief, they hire local personnel for their daily needs, they rent or buy, horses and coaches, they go to see their (generally Genevan, and protestant) bankers, who sometimes rent houses for them» (Mazza and Piccoli: 100-1).

In Turin, Hume meets the young Irish aristocrat James Caulfeild, later Lord Charlemont, Irish statesman, first President of the Royal Irish Academy (O'Connor 1999), who tells of an illness that affected the Scot at the time with a severe fever and an unrequited love a young noblewoman, presumably the Countess of Duvernan (Mossner 1980, 214-16).

The other certain news of Hume's stay in Turin concerns his intellectual activity. During this time, he considered revising some of the philosophical questions dealt with in the *Treatise*. He also has the opportunity to read Montesquieu's *De l'esprit des lois* (1748) and to record a series of observations that he will send from England to the French author, whose climate theory he contrasts with the thesis of the moral origin of national identities. While in Turin, Hume writes the essay *Of National Characters* to print it in the third edition of *Essays, Moral and Political* (Hume 1987, 197-215)<sup>8</sup>. In this essay, published in November 1748, Hume states, among other things, that a nation contributes to the moral interaction between compatriots, to the sharing of emotional ties, to the linguistic and geographical boundaries, and to the historical, psychological and cultural facts that determine the formation of different governments in different countries. Therefore, differences between nations, despite their real consequences in everyday life, rarely lead to the isolation of a nation when the most fruitful relationships and exchanges prevail. Hume emphasizes the idea of a foundation of natural diversity.

<sup>6</sup> Don Philip (1720-65), son of Philip V of Spain and Elizabeth Farnese, became Duke of Parma by the Treaty of Aix-la-Chapelle (1748).

<sup>7</sup> Horace, *Ars poetica*, 142.

<sup>8</sup> On the analogies and differences between Hume and Montesquieu within the national character theory, see Chamley (1975, 274-305); Turco (2005); Sebastiani (2013).

This aspect is explained in a footnote added in 1753-54, in which Hume suggests a polygenetic distinction between human groups. This note refers to a passage in his *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751) that probably naturalizes the historical superiority of Europeans over other peoples. Hume's essay on national characters laid the foundation for a sociological discussion of the differences between peoples, which, however, was limited to the context of the European nations. He claims: «The great superiority of civilized Europeans above barbarous Indians, tempted us to imagine ourselves on the same footing with regard to them, and made us throw off all restraints of justice, and even of humanity, in our treatment of them» (Hume 1983 [1748], 26). Hume's evocation of an element of natural diversity is reminiscent of Voltaire, who, while maintaining the primacy of moral causes, is an active, enlightened advocate of primitive formations separated by races which he places under historical analysis (Gliozzi 1979; Garrett and Sebastiani 2017, 38-9).

The other certain news of Hume's stay in Turin concerns all of his intellectual activity. During this time, he pondered intensely on the resumption of some of the philosophical subjects dealt with in the *Treatise*, the unexpected failure of which, in his opinion, depended «more from the manner than the matter, and that I had been guilty of a very usual indiscretion, in going to the press too early» (Hume 1987, xxxv).

It is no accident that in 1748, while he was still in Turin, his *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, a work that later change its name to *Enquiry Concerning Human Understanding* and the text of which was a reformulation of the theses of the first book of the treatise and the third edition of the successful *Essays, Moral and Political*, were published anonymously in London. Finally, in Turin, Hume deepened his knowledge of the social, economic and cultural reality of Italy and its main production centres, so that he could make specific observations like these in the essay *Of the Populousness of Ancient Nations* (1752): «Italy, however, it is probable, has decayed: But how many great cities does it still contain? Venice, Genoa, Pavia, Turin, Milan, Naples, Florence, Leghorn, which either subsisted not in ancient times, or were then very inconsiderable?» (Hume 1987, 457).

Thanks to his familiarity with Italian customs, economics and society, he can write in *Of the Balance of Powers* (1752), for example, that «the want of industry and commerce renders at present the papal dominions the poorest territory in all Italy» (Hume 1987, 326).

General St. Clair's audience with the King of Sardinia brought little more than the expected confirmation that the united armies had raised too few troops. The English embassy is interrupted because peace has come in the meantime, signed on 18 October 1748 in Aachen and Italy under the name «Peace of Aquisgrana», the Latin and Italian name of Aix-la-Chapelle.

With the peace, Austria gets back the Netherlands, Great Britain the colonial territories and Savoy a portion of the Milanese. Although all the warring powers are completely dissatisfied with the peace, the mission has lost its *raison d'être*. St. Clair immediately wrote to London asking for further instructions and permission to break off the journey home with a visit to Italy (Mossner 1980, 213). On 16 June Hume completes the journal with the remark: «I believe we shall make the tour of Italy and France before we come home» (Hume 2019, 133).

St. Clair and his collaborators left Turin on 29 November 1748 and, after a short stay in Paris, arrived in England. Hume can be satisfied that he has finally achieved the financial autonomy that he could not have obtained by selling his first works and that he has had enriching experiences that will bear fruit over the next fifteen years, during which he will have further important ones that will bring to light writings for an understanding of his empiricism: in addition to the *Political Discourses* mentioned above, the *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), the *Four Dissertations* (1757) including *The Natural History of Religion*, and the colossal *History of England* (1754-62).

## Bibliography

- Addison, Joseph. 1709. *A Letter from Italy: To the Right Honourable Charles, Lord Halifax*. London: Hills.
- Barcacovi, Francesco V. 1823. *Memorie storiche della città e del territorio di Trento*. Trento, Stamperia Monauni.
- Bellabarba, Marco, Giuseppe Olmi, 2000-2005. *Storia del Trentino*. Bologna: il Mulino.
- Bianchi, Paola. 2002. *Onore e mestiere. Le riforme militari nel Piemonte del Settecento*. Torino: Zamorani.
- Capra, Carlo. 2009. *Storia di Cremona: il Settecento e l'età napoleonica*. Azzano San Paolo: Bolis.
- Carpanetto, Dino and Giuseppe Ricuperati. 1986. *L'Italia del Settecento*. Roma-Bari: Laterza.
- Chamley, Paul E. 1975. "The Conflict between Montesquieu and Hume. A Study of the Origins of Adam Smith's Universalism." In *Essays on Adam Smith*, edited by Andrew S. Skinner and Thomas Wilson, 274-305. Oxford: Clarendon Press.
- Croce, Benedetto. 1891. *I teatri di Napoli. Secolo XV-XVIII*. Napoli: Luigi Pierro.

- Daru, Pierre A. 1834. *Storia della Repubblica di Venezia: con note ed osservazioni*, Capolago: Tipografia Elvetica.
- Davila, Enrico C. 1630. *Historia delle guerre civili di Francia*. Venezia: Baglioni.
- De Saint-Didier, Alexandre-Toussaint Limojon de. 1680, *La ville et la République de Venise*. Paris: Louis Billaine.
- Duboin, Felice A. 1820-1868. *Raccolta per ordine di materie delle leggi, editti, manifesti, ecc. pubblicati dal principio dell'anno 1681 sino agli 8 dicembre 1798 sotto il felicissimo dominio della Real Casa di Savoia*. Torino: Stamperia Reale.
- Galibert, Leon. 1850. *Storia della Repubblica di Venezia*. Genova: Stabilimento Ponthenier.
- Garrett, Aaron and Silvia Sebastiani. 2017. "David Hume on Race." In *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, edited by Naomi Zack, 31-43. New York: Oxford University Press.
- Gliozzi, Giuliano. 1979. "Poligenismo e razzismo agli albori del secolo dei lumi." *Rivista di Filosofia* (70): 1-31.
- Gorfer, Aldo. 1995. *Trento città del Concilio. Ambiente, storia e arte di Trento e dintorni*. Milano: Arca.
- Guicciardini, Francesco. 1561. *Storia d'Italia (1537-40)*. Florence: Lorenzo Torrentino.
- Harris, James A. 2015. *Hume. An Intellectual Biography*. New York: Cambridge University Press.
- Hume, David. 2019. *A Petty Statesman. Writings on War and International Affairs*, edited by Spartaco Pupo. Milan: Mimesis International.
- Hume, David. 1987. *Essays Moral, Political, Literary*, edited by Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund.
- Hume, David. 1983. *The History of England from Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, edited by William B. Todd. Indianapolis: Liberty Fund.
- Hume, David. 1983. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, edited by Jerome B. Schneewind. Indianapolis and Cambridge: Hackett.
- Hume, David. 1932. *The Letters of David Hume*, edited by John Y. T. Greig. Oxford: Oxford University Press.
- Jedin, Hubert. 1936. *A History of the Council of Trent*, trans. by Ernest Graf. London and New York: Nelson.
- Burton, John H. 1846. *Life and Correspondence of David Hume*. Edinburgh: William Tait.

- Mancini, Giovanni B. 1777. *Riflessioni pratiche sul canto figurato*. Milano: G. Galeazzi.
- Mazza Emilio and Edoardo Piccoli. 2011. “Disguised in Scarlet”: Hume and Turin in 1748.” *I Castelli di Yale* (11): 71-108.
- Morolin, Pietro G. 1841. *Venezia, ovvero quadro storico della sua origine, dei suoi progressi, e di tutte le sue costumanze*. Venezia: Giuseppe Gattei.
- Mossner, Ernest C. 1980. *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon Press.
- Mossner, Ernest C. 1948. “Hume’s Early Memoranda, 1729-1740: The Complete Text.” *Journal of the History of Ideas* 4 (October): 492-518.
- O’Connor, Cynthia. 1999. *The Pleasing Hours: James Caulfeild, First Earl of Charlemont 1728-99: Traveller, Connoisseur, and Patron of the Art in Ireland*. Cork: The Collins Press.
- O’Malley, John W. 2013. *Trent: What Happened at the Council*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Prato, Giuseppe. 1908. *La vita economica in Piemonte a mezzo il secolo XVIII*. Turin: STEN.
- Prosperi, Adriano. 2001. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi.
- Quazza, Guido. 1971. *La decadenza italiana nella storia europea. Saggi sul Sei-Settecento*. Turin: Einaudi.
- Quazza, Guido. 1957-58. *Le riforme in Piemonte nella prima metà del Settecento*. Modena: STEM.
- Sarpi, Paolo. 1974. *Istoria del Concilio tridentino*. Torino: Einaudi.
- Sebastiani, Silvia. 2013. *The Scottish Enlightenment: Race, Gender, and the Limits of Progress*. New York: Palgrave Macmillan.
- Sereni, Emilio and R. Burr Litchfield. 1997. *History of the Italian Agricultural Landscape*. Princeton: Princeton University Press.
- Sforza Pallavicino, Pietro. 1962. *Storia del Concilio di Trento ed altri scritti*. Torino: UTET.
- Storrs, Christopher. 2008. “Savoyard Diplomacy: A Case of Exceptionalism?” In *Il Piemonte come eccezione? Riflessioni sulla «Piedmontese exception»*. Atti del Seminario Internazionale (Reggia di Venaria, 30 novembre - 1° dicembre 2007), edited by Paola Bianchi, 95-111. Torino: Centro Studi Piemontesi.
- Storrs, Christopher. 2003. “Ormea as Foreign Minister 1732-45: the Savoyard State between England and Spain.” In *Nobiltà e Stato in Piemonte. I Ferrero d’Ormea*, edited by Andrea Merlotti, 231-248. Torino: Zamorani.

Turco, Luigi. 2005. "Hume e Montesquieu." In *Montesquieu e i suoi interpreti*, edited by Domenico Felice, 45-65. Pisa: Edizioni ETS.

Yates, Frances A. 1944. "Paolo Sarpi's 'History of the Council of Trent'." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. (7): 123-43.

**Spartaco Pupo** is Associate Professor of History of Political Doctrines at the University of Calabria. He is an expert in the historical-political intellectual output of David Hume and other Scottish Enlightenment authors. He edited the complete Italian edition of Hume's political writings (*Libertà e moderazione*, 2016), the first Italian edition of the Humean writings on the war (*Scritti sulla guerra*, 2017), the Hume-Rousseau dispute (*Contro Rousseau*, 2017), the Humean youth writings (*Civiltà e barbarie*, 2018) and satirical-political pamphlets (*Scritti satirici*, 2020). He edited the volume of Hume's essays *A Petty Statesman: Writings on War and International Affairs* (2019) and published the monograph *David Hume. The Sceptical Conservative* (2020).

Email: spartaco.pupo@unical.it



## Il nazionalsocialismo come ‘rivoluzionismo’ negli scritti di Carl Schmitt (1933-1943)

**Giuseppe Perconte Licatese**

### **Abstract**

This article charts the main themes and arguments of Carl Schmitt’s writings devoted to international relations and dating to the period of his engagement with National Socialism through the categories put forward by Martin Wight in his analysis of ‘traditions’, or rather patterns, of political thought. It aims at contributing to the existing scholarship on Schmitt by also testing the validity of the theoretical frameworks offered by Wight. It is contended here that in the 1930s and early 1940s Schmitt’s international thinking switches to a mode of ‘revolutionism’ in the meaning indicated by Wight, whose ‘traditions’ are found to be valid frameworks in which to identify the conflicting strands of international thought of the interwar years.

### **Keywords**

Carl Schmitt - National Socialism - Martin Wight - International Theory - Revolutionism

### **1. Un incontro mancato?**

Carl Schmitt (1888-1985) e Martin Wight (1913-1972) non sembrano avere mai letto le opere l’uno dell’altro. Il primo avrebbe potuto venire a conoscenza dello studio del secondo sulla politica di potenza, che ebbe un’edizione tedesca (Wight 1948) e che trattava di un tema di sicuro interesse per Schmitt, il quale recensi l’omonimo e coevo libro di Georg Schwarzenberger sulla *Machtpolitik* (Schmitt 2005, 883-884) – il cui autore, peraltro, nella prefazione elogiava proprio il lavoro di Wight<sup>1</sup>. Ma non vi sono tracce dello storico delle idee britannico nel lascito del giurista tedesco. Del resto, ancora per molti anni dopo la sua morte, Wight sarebbe rimasto pressoché sconosciuto al di fuori della comunità accademica britannica e dei suoi interlocutori d’oltreatlantico<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Come informa Chiaruzzi 2008, 59.

<sup>2</sup> Ci riferiamo al dialogo che nel secondo dopoguerra, su impulso della Rockefeller Foundation, coinvolse studiosi statunitensi (tra di loro diversi *émigré* tedeschi) e britannici allo scopo di definire i tratti di una nuova disciplina accademica, la teoria delle relazioni internazionali: cfr. Guilhot 2011 e Vigezi 2005.

Viceversa, è molto probabile che Wight abbia incrociato il nome di Schmitt nelle sue letture. Una delle fonti del suo penetrante studio sulla Germania nazionalsocialista è il *Behemoth* di Franz Neumann (1942, cit. in Wight 1952a, 303), nel quale Schmitt è ripetutamente citato come uno degli intellettuali più in vista del nuovo regime e in un punto, in particolare, indicato come «the leading voice in the National Socialist revisionist chorus» (Neumann 1942, 128). Almeno un altro intellettuale *émigré* e diretto interlocutore di Wight, Hans J. Morgenthau<sup>3</sup>, contribuiva in quegli anni a canonizzare l'immagine del giurista tedesco nei termini più negativi. Concludendo un articolo sul pensiero di Edward H. Carr, Morgenthau (1958, 357) evocava come termine di paragone proprio Schmitt: i due, non fortificati da un punto di vista morale trascendente, erano stati sedotti (in grado diverso) dal potere del totalitarismo (sovietico, nel caso di Carr). A Wight, che pure aveva riserve sulla posizione di Carr (Wight 1946 e 1991, 16), forse non sfuggì questo paragone con il più remoto caso del famigerato professore tedesco. Tuttavia, non risulta che in alcun punto degli scritti pubblicati o in quelli ancora inediti Wight citi Schmitt<sup>4</sup>. Se Wight si soffermò mai sul suo nome e, indirettamente, sulle sue opere, quello dovette apparirgli come uno degli intellettuali *déraciné*<sup>5</sup> che avevano demolito i fondamenti filosofici della civiltà occidentale e aderito a una rivoluzione nichilista: il cattolico apostata e l'intellettuale brillante, ma instabile, che un radicale

<sup>3</sup> Le lezioni che saranno edite postume in Wight 1992 vengono tenute la prima volta all'università di Chicago nell'anno accademico 1956-1957 proprio su invito di Morgenthau (Castellin 2019, 115).

<sup>4</sup> Ian Hall ha segnalato che «there is no evidence that Wight ever read Schmitt's work, despite his exploration of National Socialist international thought» (Hall 2006, 190; il riferimento è al saggio di Wight 1952a, del quale tuttavia si deve osservare che è incentrato sulla dottrina e sui discorsi di Hitler e non considera altri ideologi del nazionalsocialismo). Schmitt non era ignoto al mondo inglese: nella primavera del 1939 certa stampa britannica lo aveva indicato come il teorico dell'espansionismo hitleriano, come riferisce Bendersky (1989, 300-301), e Luoma-Aho (2007) ritiene probabile che Edward H. Carr abbia letto i suoi scritti. Piuttosto, Wight mostra grande interesse per la figura e il pensiero del giurista socialdemocratico Arnold Brecht (Wight 1960), che era stato avversario di Schmitt nel celebre processo *Preußen contra Reich* nel 1932 (cfr. Bendersky 1989, 198-203) ed è passato alla storia come uno degli ultimi difensori della costituzione di Weimar. Talvolta si incontrano in Wight allusioni che potrebbero far pensare a Schmitt, come dove lo storico britannico medita sulla «political theology» di de Maistre (Wight 1966, 33) o dove considera «the Nazi theory of *Grossraumordnung*» e il concetto di sfere d'influenza o «*Grossräume*» (Wight 1992, 130 e 264). Ma i riferimenti a de Maistre denotano una conoscenza non mediata dell'autore (Wight 1992, 216 e 264), mentre le altre erano idee correnti nel discorso internazionalistico tedesco, che a Wight possono essere giunte attraverso la mediazione di altri autori (di nuovo: E.H. Carr?). Un confronto tra i due nel segno di marcate differenze, a partire dal rifiuto wightiano dell'autonomia del 'politico' dalla morale, è offerto in Chiaruzzi 2008, 143-150.

<sup>5</sup> «But the National Socialist Revolution was neither the revolution of the middle class, like its Western predecessors, nor the revolution of the proletariat, as its Russian contemporary claimed to be. [...] It was a revolution of the *déclassés*, of those elements which had lost their place in society, their traditions, their loyalties» (Wight 1952a, 296-297). Altrove lo storico scrive che «the old Prussian aristocracy was superseded by a new Nazi élite of South German and Rheinland origin» (Wight 1952a, 299): una definizione che abbraccia i casi individuali di Hermann Göring, di Hans Frank e del renano Schmitt, che dei primi due era il *protégé* nelle faide interne al partito (Ruschi 2012a). L'idea di rivoluzione nichilista è in Rauschning 1938, altra fonte di Wight 1952a, che pure enfatizza il ruolo di Schmitt in chiave assai negativa.

opportunismo aveva portato dalla parte di Hitler, come nella descrizione che ne davano gli studiosi tedeschi emigrati ai loro colleghi inglesi o americani<sup>6</sup>.

## 2. «Schemi di pensiero» e singolarità dei pensatori

Wight non si è confrontato direttamente con il suo contemporaneo tedesco, ma ha offerto una serie di coordinate che permettono di collocarlo nell'«arazzo» i cui «fili intrecciati» – la metafora è in Wight 1992, 260 – sono le alternative concezioni realista, razionalista e rivoluzionista da lui rinvenute nel discorso occidentale sulle relazioni internazionali. La – non esaustiva – ‘mappatura’ qui avanzata degli scritti appartenenti a una fase del pensiero internazionalistico schmittiano intende dimostrare come le sue «posizioni» e i suoi «concetti» (per usare i termini del titolo di Schmitt 1940) vadano a comporre un esempio del *revolutionism* wightiano. Quello dello Schmitt nazionalsocialista non fu l'imperfetto adeguamento di un conservatore a una rivoluzione più radicale di lui, bensì un tentativo di pensare fino in fondo le possibilità di un nuovo ordine.

Non è possibile in questa sede discutere il contributo di Wight alla storia del pensiero internazionalistico nelle sue articolazioni e variazioni nel tempo<sup>7</sup>. Due sono però le indicazioni rilevanti per questo articolo. In un intervento del 1961, Wight mette in secondo piano l'accezione di ‘tradizione’ come dottrina «historically as embodied in and handed down by writers and statesmen», che si richiamano consapevolmente ai propri predecessori, per parlare di «*coherent patterns of thought* about international relations» (corsivo mio): schemi di pensiero dei quali considerare «the logical interrelation» tra gli elementi che le compongono e «how acceptance of any one unit-idea is likely to entail logically most of the others»<sup>8</sup>. Realismo, razionalismo e rivoluzionismo sono da questo punto di vista «propensioni permanenti della mente politica»<sup>9</sup>, dottrine sulla politica internazionale fatte di elementi sia descrittivi sia prescrittivi, ma anche di differenze di valutazione, di intonazione e di accento; e non si trovano solo distribuite tra i diversi partecipanti al discorso sulle relazioni internazionali, ma possono coesistere e manifestarsi, in momenti diversi, in un singolo pensatore. La seconda indicazione di Wight è infatti che

<sup>6</sup> Tra i molti luoghi possibili ci limitiamo a rimandare al profilo di Schmitt tracciato in una lettera del 18 novembre 1953 da Eric Voegelin (2004, 183-184).

<sup>7</sup> Per una biografia intellettuale dell'autore e per una discussione critica del significato e dei limiti delle ‘tre tradizioni’ cfr. le monografie di Hall 2006, Chiaruzzi 2008 e 2011 e, circa la collocazione di Wight stesso entro queste tradizioni, Hall 2014 e Castellin 2019.

<sup>8</sup> Wight 2005, 144 e 153. Il concetto di «schema di pensiero» è qui anteposto a quello, diacronico, di «tradizione», come nota Castellin 2019, 123. D'altra parte già le lezioni edite in Wight 1992 restituiscono in certa misura le tre tradizioni come *patterns of thought*.

<sup>9</sup> Nella definizione di Brian Porter ripresa da Chiaruzzi 2008, 217.

the greatest political writers in international theory almost all straddle the frontiers dividing two of the traditions, and most of these writers transcend their own systems (Wight 1992, 259);

e che gli schemi di pensiero applicati al caso di un singolo pensatore «must be contrasted with the concrete, historical person in all his richness and possible inconsistency», come si legge all'inizio delle lezioni monografiche che Wight volle dedicare a Machiavelli, Grozio, Kant e Mazzini<sup>10</sup>. Queste parole si attagliano bene al caso di Schmitt, che ha adottato di volta in volta tutti e tre i 'registri': se è possibile sostenere che negli scritti weimariani predomina una concezione 'realista'<sup>11</sup>, e se invece il *Nomos della terra* (1950) può essere letto come tentativo di una sintesi 'razionalista'<sup>12</sup>, nel 1933-1943 sono i tratti 'rivoluzionisti' nell'accezione di Wight a prevalere. Questo articolo vuole contribuire alla comprensione di Schmitt ma anche suggerire che, almeno rispetto al suo caso, l'insegnamento di Wight non ha solo fascino intellettuale, ma anche accuratezza storiografica. Le tre tradizioni, a cui è forse imputabile il limite del «presentismo» (Castellin 2019, 111) quando Wight si spinge a considerare problemi e pensatori più lontani nel tempo, sono assai aderenti ai conflitti politici e teorici degli anni tra le due guerre. Il primo nucleo della teoria internazionale wightiana è stato infatti *The Balance of Power*<sup>13</sup>, un dialogo immaginario tra le potenze dell'Asse, le potenze occidentali e l'Unione sovietica scritto nel 1952. È vero che in questo dialogo i fascisti e i nazionalsocialisti sono – nei termini che in seguito l'autore adotterà – i realisti, mentre i sovietici sono i rivoluzionisti e gli anglo-francesi i razionalisti. La collocazione dello Schmitt nazionalsocialista tra i rivoluzionisti richiederà pertanto alcune precisazioni, ma si può anticipare che per Wight i vent'anni intercorsi tra il trattato di Versailles e l'invasione della Polonia vedono l'«erosione» dell'esperimento razionalista della Società delle Nazioni a opera di un realismo e di un rivoluzionismo che si ibridano e si rispecchiano a vicenda (Wight 1992, 163 e 260). Al termine di questa cognizione dei testi speriamo che non sarà difficile immaginarsi il *Kronjurist* del Terzo Reich prendere la parola nel dialogo triangolare wightiano, epigono di quello tucidideo nel voler mostrare la politica come arena in cui le

<sup>10</sup> Wight 2005, 3. Queste lezioni, anch'esse pubblicate postume, mostrano un Wight che muove dalle 'tradizioni' allo studio di singoli pensatori. Cfr. anche la risposta nel dialogo immaginario (ma accuratamente basato su ciò che Wight ha scritto) in Hall 2016, 286.

<sup>11</sup> Ho proposto questa lettura in G. Perconte Licatense, *Le relazioni internazionali nel pensiero politico-giuridico di Carl Schmitt negli anni della Repubblica di Weimar*, tesi di dottorato, XXXII ciclo, a.a. 2018/2019, Università della Campania "Luigi Vanvitelli", disponibile su [www.academia.edu](http://www.academia.edu).

<sup>12</sup> Già Colombo (1999) ha posto in analogia – pur non parlando espressamente di una comune matrice 'razionalista' – la teoria dei due autori, facendo riferimento al *Nomos della terra* (1950) di Schmitt e a *Systems of states* (1977) di Wight.

<sup>13</sup> Wight 1952b. Come osserva Chiaruzzi (2008, 278) introducendo la traduzione del dialogo, gli schemi di pensiero wightiani non formano una tassonomia a priori, ma sono rinvenibili e documentabili nel mondo dell'esperienza storica. L'autore vi ha impegnato la propria creatività ed erudizione, ma nell'apparato di note indica le opere e i discorsi dei personaggi storici reali su cui si è basato.

«dramatis personae» competono per avere il «privilegio di definire» i concetti decisivi e per «giustificare» le proprie scelte politiche (cfr. Chiaruzzi 2011, 54-56 e 2008, 277-283).

### 3.1. Rivoluzionismo e contro-rivoluzionismo

La presa del potere da parte dei nazionalsocialisti urge in Schmitt un «faticoso ripensamento e dissodamento dei concetti tramandati» della giurisprudenza<sup>14</sup>. Collaborare con il nuovo regime avrebbe significato «passare il Rubicone e lasciarsi alle spalle lo stato di diritto» liberale e pluralistico: gli si offriva l'opportunità di avere parte nella ristrutturazione del *Reich* nello Stato a partito unico (lo «Stato del XX secolo», Schmitt 2021, 36-38), e nelle fortune di un governo che prometteva di smantellare il trattato di Versailles e l'ordine della Società delle Nazioni<sup>15</sup>. Il «resentment of the have-nots» verso le vere o presunte ingiustizie è uno dei motivi psicologici rintracciabili nel discorso fascista e nazionalsocialista, dove esso si connota ora come una «postura proletaria», ora come «outsider consciousness», e si lega alla richiesta di rispetto e di uguaglianza (la *Gleichberechtigung*, parità di diritti), prima che di una ridistribuzione dei fattori della potenza (Wight 1992, 87-90). Schmitt partecipa di questo sentimento collettivo, il quale è espresso già negli scritti weimariani e trapassa nel primo testo programmatico su nazionalsocialismo e diritto internazionale, del 1934, dove l'autore denuncia l'*Entrechtung* del popolo tedesco, «privato dei suoi diritti e disprezzato» e gravato dalle «offese e umiliazioni» annidate in ogni articolo del *Diktat* di Versailles – diritto, quest'ultimo, solo in senso positivistico, contro cui Schmitt afferma che il nazionalsocialismo ristabilirà la *Gerechtigkeit*, una giustizia sostanziale nei rapporti tra nazioni<sup>16</sup>.

Ma se questi accenti possono essere tipici di un discorso anche solo nazionalista e revisionista, che si accontenta di un 'posto al sole' nell'ordine esistente, il discorso di Schmitt diventa presto più ambizioso e magniloquente. Nell'imminenza del plebiscito con cui Hitler voleva far 'ratificare' la decisione di ritirare la delegazione tedesca da

<sup>14</sup> Schmitt 1940, 232, su cui cfr. la persuasiva ricostruzione delle discontinuità rilevabili nel pensiero dell'autore rispetto al periodo weimariano (e dovute a un vero e proprio «revolutionary ethos») avanzata da Suuronen 2020a (intorno alla politica interna e al diritto costituzionale) e 2020b (intorno al diritto romano), che mostrano l'impegno nell'elaborare un «pensiero funzionale al nazismo», le cui costruzioni tuttavia «non incontrarono l'approvazione del regime, o almeno non quanto Schmitt avrebbe voluto» (Galli 1996, 861-863).

<sup>15</sup> Per la metafora del Rubicone e per una «topografia delle ragioni» della svolta del 1933 cfr. Mehring 2014, 282-285, dove il biografo aggiunge che Schmitt non ignorava che il nuovo ordine, in Germania e in Europa, avrebbe anche avuto un marcato carattere antisemita.

<sup>16</sup> Schmitt 2005, 391, 393, 396, 426. L'autore si cala qui in una parte già prefigurata in un passo scritto nel 1923: quella del giurista che lancia una «resistenza giusnaturalistico-rivoluzionaria» con il «pathos del diritto umiliato e offeso» (Schmitt 2010a, 58-59). Opporre il diritto naturale al diritto positivo presidio dello *status quo* è del resto una tipica mossa del rivoluzionismo (Wight 1992, 277), come anche in generale affermare la precedenza della giustizia rispetto all'ordine (Chiaruzzi 2008, 282-283).

Ginevra, il giurista parla di una «eroica lotta per l'esistenza» del popolo tedesco contro il mondo della Società delle Nazioni», e approva la decisione, la prima nella storia, di interpellare i cittadini su una «questione tanto vitale» per la nazione – non senza denunciare le «macchinazioni giudeo-marxiste» in atto<sup>17</sup>. Schmitt giudica il diritto internazionale stabilito dai vincitori della Prima guerra mondiale un complesso di «artificiose finzioni giuridiche», volte a sottomettere e ingannare il popolo tedesco: lo strumento «tipico di un'epoca di politica reazionaria» volta a presidiare lo *status quo*<sup>18</sup>. Più volte l'autore negherà che il nazionalsocialismo sia qualcosa di «reazionario». È una precisazione che gli permette al tempo stesso di releggare Francia, Inghilterra e i loro alleati nel ruolo di «Santa Alleanza» del legittimismo liberaldemocratico, e di contendere alla Russia sovietica la formula dell'avvenire<sup>19</sup>. Da questa posizione discende anche la violenza polemica riservata agli (in gran parte ebrei) *émigré* (già aggettivo con cui i giacobini designavano gli esuli di idee reazionarie): mai davvero appartenuti al popolo tedesco (*volksfremd*), «la Germania li ha vomitati per sempre dalla sua bocca»<sup>20</sup>. Schmitt annuncia che la rivoluzione nazionalsocialista produrrà un mutamento dell'ordine internazionale, sulla base della regolarità storica per cui una rivoluzione interna «si irradia» nello spazio circostante (Schmitt 2005, 391). Ecco che le successive esplosioni del *revolutionism* in Europa ripetono il dramma della Francia del 1789, che ne è «sorgente» (Wight 1992, 263). Anche la rivoluzione del 1933 mirava all'omogeneità dottrinale e costituzionale degli stati vicini (Wight 1992, 41-42).

Schmitt assiste all'esordio del nuovo regime con tale convinzione da poter affermare, nella chiusa di un altro articolo, che «noi [tedeschi] siamo dalla parte delle cose a venire», dopo aver descritto un «processo di rinnovamento che abbraccia tutto il mondo» con alla testa il movimento nazionalsocialista e al seguito «tutti i buoni popoli della Terra», i quali «tendono oggi a fare ritorno al proprio suolo, al proprio sangue e agli ordinamenti naturali che da suolo e sangue sorgono»<sup>21</sup>. I rivoluzionisti affermano di

<sup>17</sup> Il discorso è ampiamente citato da Günter Maschke nell'apparato di note di Schmitt 2005, 382-383. Schmitt si era meglio acclimatato alla tempeste, se ancora il 1º maggio 1933 si annotava di aver provato, unendosi ai nazisti che intonavano l'Horst-Wessel-Lied, «paura» per la sua «brutalità e forza ctonia» (Schmitt 2010b, 288).

<sup>18</sup> Schmitt 2005, 378-380. Al motivo psicologico del risentimento si può aggiungere quello del «sentirsi ingannati» che – come Schmitt scriveva già nel 1929 – aveva contribuito a portare le masse verso il fascismo (Schmitt 1940, 114).

<sup>19</sup> Cfr. Schmitt 1995, 283-284 (la «Santa Alleanza» col suo «principio di legittimità liberaldemocratico-capitalistico» che vuole «reprimere le nuove idee politiche e i nuovi popoli emergenti»); 2005, 379; 2021, 498; 2005, 398 (è reazionario tanto il positivismo giuridico quanto la tesi della non validità del diritto internazionale, perché entrambi fondano il diritto sulla mera forza) e 565 (la critica alla guerra discriminatoria non è conservatrice né reazionaria); 1995, 467 (reazionaria è la scelta di Roosevelt di puntellare il declinante impero britannico contro la Germania); 1940, 230-231 (la storia costituzionale ottocentesca è intrappolata in un compromesso «liberal-autoritario» da cui bisogna emanciparsi); 2021, 156 (è tipico dei «reazionari» attaccarsi alle «antitesi» tra diritto e *Weltanschauung*, tra vita e scienza).

<sup>20</sup> Schmitt 2021, 35.

<sup>21</sup> Schmitt 2021, 164; cfr. per affermazioni dello stesso tenore anche Schmitt 2021, 175 e 2006, 56.

conoscere la direzione della storia e in loro il sentimento di un dinamismo immanente si unisce all'idea del proprio dovere di aiutare questo dinamismo a realizzarsi (Wight 1992, 22-23, 43, 114-115, 161). Non deve sfuggire la specularità di queste affermazioni rispetto al discorso dei sovietici<sup>22</sup>, alla dicotomia tra popoli ancora asserviti al capitalismo e popoli socialisti, cui Schmitt oppone la dicotomia tra popoli asserviti alle «idee generali»<sup>23</sup> di matrice occidentale e popoli riportati alla concretezza del *Blut und Boden*. Il popolo tedesco è un popolo «politicamente ridestato» (Schmitt 1995, 283) grazie al nazionalsocialismo che «lo ha ricondotto ad avere coscienza di sé e della propria natura [Art]»<sup>24</sup>, redimendolo, potremmo dire, dall'alienazione. Ecco, nelle parole dello storico britannico,

[the] relationship of interdependence between the totalitarian Revolutionists of left and right [that] can be seen in the twentieth century, an interdependence along with dialectical hostility, and a mutual assimilation of their international theory<sup>25</sup>.

Wight si è chiesto se fascismo e nazionalsocialismo non vadano allora definiti contro-rivoluzionari. Non sono forse una dimostrazione del detto di Burke che «he who fights against tigers must become the tiger himself»<sup>26</sup>? Tuttavia, a livello pratico, «it is necessary to define counterrevolutionism as a mode of revolutionism» (Wight 2005, 151). Nel caso di Schmitt, se non mancano tratti ascrivibili alle dottrine controrivoluzionarie nell'accezione più classica – la polemica contro il progetto di «estendere a tutto il mondo le idee del 1789» (Schmitt 1995, 208) e la tesi dell'origine massonica del «mito dei diritti umani e della separazione dei poteri» (Schmitt 1940, 229) – la dialettica con i sovietici sembra una chiave di lettura più pertinente. Il complesso di norme giuridiche e di idee politiche che dominano le relazioni internazionali è un «mondo artificioso» – una «sovrastruttura», dice anche Schmitt con la parola marxiana *Überbau* – costruito su asimmetrie reali di potere e condannato dalle sue «intime contraddizioni» al «crollo» e all'«autodistruzione»<sup>27</sup>. Speculare all'opposizione marxista tra “borghese” e “proletario” sembra anche la dicotomia schmittiana tra “borghese” e “soldato”. Come la guerra è in un rapporto essenziale con la politica, così per Schmitt la

<sup>22</sup> In Wight 1952b, 294-295 sono i sovietici a presentarsi come le «forze del futuro» dicendo di essersi «[posti] a capo di quegli elementi insiti» nel campo nemico che li seguiranno nella «lotta per la pace dei popoli di tutti i paesi».

<sup>23</sup> Schmitt 2021, 156-164. Sulle origini della critica schmittiana alle «idee generali» cfr. Bassok 2021.

<sup>24</sup> Schmitt 2005, 393; in Schmitt 2021, 155 l'autore parla di «seine ureigene Art», natura o carattere primigenio.

<sup>25</sup> Wight 1992, 9; cfr. anche l'analoga constatazione delle potenze occidentali circa la reciproca imitazione e «ostilità interdipendente» tra i due fronti in Wight 1952b, 291.

<sup>26</sup> Wight 1992, 264. Schmitt ritiene necessario abbandonare una posizione difensiva – perché essa porta inesorabilmente a essere «neutralizzati» (1940, 293) – e prendere l'iniziativa nella lotta delle idee (*die geistige Initiative*, Schmitt 2021, 175).

<sup>27</sup> Cfr. Schmitt 2021, 164, 175, 194-195 e 2005, 399: un giudizio strutturalmente analogo a quello bolscevico che vedeva nel diritto internazionale «una scenografia» (*eine juristische Kulisse*) funzionale allo «sfruttamento dei popoli sottomessi» (Schmitt 2005, 424).

cittadinanza è legata al servizio militare e ogni tedesco doveva essere pronto a combattere per dare alla propria nazione un posto nell'ordine che sarebbe scaturito dagli imminenti conflitti. Al contrario, il tipo umano borghese e liberale è dimentico tanto del “caso serio” della guerra quanto del legame tra democrazia e servizio militare (Schmitt 2021, 147-153; 2011a; 1940, 237-238). Schmitt recupera la tradizione militare prussiana – riserva di disciplina che già Fichte, come nota Wight (1992, 265), aveva mobilitato per il risorgimento nazionale tedesco – anche come capacità di sottrarsi al dominio delle potenze commerciali e mercantili prognosticato dalla filosofia della storia liberale (Schmitt 2018, 225-233).

### 3.2. «La politica è il destino». Il grande spazio europeo

Con queste ultime citazioni ci avviciniamo al nucleo della posizione schmittiana se teniamo presente, ancora con Wight (1992, 105), che per il rivoluzionario la politica è la sfera suprema della vita umana, che stabilisce i fini ultimi e i criteri di giudizio morale. «La politica è il destino», afferma Schmitt nella terza edizione del *Concetto di ‘politico’*, nel 1933, inserendo rispetto alle edizioni precedenti un passo sul «giuramento» come istituto in cui si manifesta il carattere «totale» del legame con la comunità politica (Schmitt 2018, 121). La libertà e l’indipendenza di quest’ultima, non del singolo, sono il bene più alto, per il quale «non vi è equivalente in termini di valore di scambio» (Schmitt 2018, 237<sup>28</sup>). Il momento rivoluzionario presente è dunque per Schmitt anche l’inveramento di una possibilità intravista nel passato<sup>29</sup>, quando Fichte aveva annunciato la trasformazione della Germania da «Stato» inteso come mero garante della proprietà privata a «Reich» come unità politica storico-concreta capace di distinguere tra amico e nemico», impegnata in una lotta «per la libertà e l’indipendenza» alla quale ogni singolo tedesco avrebbe partecipato in prima persona (Schmitt 2006, 38).

Il primato della politica si manifesta nello Schmitt ‘rivoluzionario’ anche nel rapporto di quella con la scienza. Nel 1933, Schmitt si convince che è imminente una radicale revisione delle discipline giuridiche e storiche (Suuronen 2020b, 10). Per sua natura, scrive, il diritto pubblico «partecipa alla vita dei popoli e degli stati» ed è «ricompreso nel rapido sviluppo e mutamento che ha afferrato tutto il nostro mondo» – mutamento descritto anche come flusso eracliteo (cfr. Schmitt 1940, 190 e 5). Le parole del confronto scientifico non sono

<sup>28</sup> Ma già nel 1928 Schmitt aveva scritto che «lo Stato dell’antichità» non conosceva i diritti soggettivi (*Freiheitsrechte*) né la separazione tra sfera privata e sfera pubblica; anzi in esso «l’idea di una libertà del singolo indipendente dalla libertà politica del suo popolo e dello Stato sarebbe stata considerata come assurda, immorale e indegna di un uomo libero» (Schmitt 1928, 158).

<sup>29</sup> In questi anni Schmitt saluta la trasformazione della (decadente) *Gesellschaft* liberale, che si articola in relazioni contrattuali rescindibili, in una (*Volks-IGemeinschaft*, in cui il segno del legame sociale è il giuramento e che ripropone – anche contro la ‘tabula rasa’ fatta dal bolscevismo – gli istituti e gli ordinamenti ‘naturali’ e ‘concreti’ di un primigenio diritto germanico (matrimonio e famiglia, proprietà ed eredità, ceti: cfr. Schmitt 2006, 35-44 e 2021, 175, 374).

mere «etichette nominalistiche» ma «portatrici di energie politiche», e anche per la lotta fra posizioni dottrinali «vale ciò che Eraclito ha detto della guerra: che essa è padre e re del tutto», con «la continuazione meno spesso citata del frammento: gli uni essa rende liberi, gli altri schiavi». Schmitt assegna alla scienza giuridica il compito di guadagnare ai tedeschi non «la libertà fittizia di schiavi raziocinanti nelle loro catene, ma la libertà di uomini politicamente liberi e di un popolo indipendente» – indipendente innanzitutto dalle dottrine straniere<sup>30</sup>.

Al discorso schmittiano soggiace insomma una concezione radicale della dipendenza del sapere dalla politica, che si interseca con una percezione tumultuosa del divenire storico: un tipo di «*Historismus*» che Wight definisce come

the doctrine that all values are historically conditioned, that reality itself is a historical process, and that history can teach nothing except philosophical acceptance of change<sup>31</sup>.

Il rapporto, tuttavia, non è unilaterale, perché nel divenire storico le idee hanno il potere di disfare e ricostruire la realtà sociale:

la storia del mondo non è solo una lotta degli armamenti e dei mezzi del potere economico, ma anche una lotta tra i concetti e le concezioni di ciò che è giusto [*Rechtsüberzeugungen*]; e quest'ultima non è un vuoto gioco di parole, ma questione di vittoria e sconfitta, di amico e nemico (Schmitt 2021, 133).

Da un'altra angolazione ancora si può constatare come l'adesione al paradigma 'rivoluzionista' porti Schmitt a cambiare le proprie coordinate teoriche. Negli anni di Weimar Schmitt qualificava la Società delle Nazioni come *Staatengesellschaft*, società di Stati: a dispetto dell'omonimia, non la *society of States* di cui Wight parla come entità dai vincoli giuridici e morali robusti, bensì un complesso di «relazioni contrattuali e bilaterali» deboli, perché relativizzati dalle riserve apposte ai trattati e dalla clausola *rebus sic stantibus* (Schmitt 2005, 334-335, 388; 1928, 363). Per Schmitt il termine forte dell'espressione era chiaramente "Stati", in quanto ordinamenti giuridici compiuti e unità di potenza indipendenti, e la sua concezione si avvicinava a quella, hobbesiana, che vede le relazioni internazionali in uno stato «pre-contrattuale» (Wight 2005, 144).

Ebbene, la rivoluzione nazionalsocialista porta Schmitt ad affermare che la storia accanterà il positivismo ginevrino (privo di «idee volte al futuro e capaci di creare nuovo diritto», Schmitt 2005, 396) e muoverà verso un assetto qualitativamente diverso, una diade in cui sono cambiati entrambi i termini: una *Völkergemeinschaft*, o comunità dei popoli. Significativamente, anche il corollario logico del dualismo (la tesi che diritto

<sup>30</sup> Schmitt 1940, 198; i giuristi che si attardano nelle concezioni di ieri, ammonisce altrove l'autore, saranno «trascinati a fondo dalla corrente della storia» (Schmitt 2021, 164).

<sup>31</sup> Wight 2005, 148. Un comparabile giudizio su Schmitt è nel già citato passo di Voegelin 2004, 183-184.

internazionale e diritto nazionale siano due sistemi distinti e giustapposti) diventa ai suoi occhi sempre meno convincente, il risultato di un pensiero ‘decisionistico’ statale che va superato in direzione di una forma di monismo (Schmitt 1940, 261-271; 1995, 227-228, 378-382; 2005, 642-648). A ogni modo, la sua *Völkergemeinschaft* non è una forma di universalismo. Quest’ultimo è il progetto della Russia bolscevica, di cui Schmitt denuncia a più riprese la concezione «nichilista» del diritto internazionale (in quanto per la dottrina sovietica tra governi comunisti e governi capitalisti non può esserci valida obbligazione mediante trattato né pace, ma solo tregua armata<sup>32</sup>), l’estraneità alla cerchia dei paesi europei e il valore solo tattico dell’ingresso nella Società delle Nazioni per «insufflarvi lo spirito della rivoluzione mondiale»<sup>33</sup>. Ma l’universalismo è anche un progetto occidentale. Esso si manifesta nella svolta verso un «conceitto discriminatorio di guerra», concepita come azione collettiva contro nemici dell’umanità equiparati a «pirati», e in generale nel diritto della Società delle Nazioni, che affermava possibilità «rivoluzionarie» d’intervento nella sfera della sovranità degli Stati e voleva portare le relazioni internazionali a uno stadio «ecumenico»<sup>34</sup>; inoltre, nel tono di «scomunica» usato verso la Germania e nella prospettiva di «guerre di dottrina» degli Stati liberaldemocratici contro quelli totalitari, in cui non era ammessa neutralità<sup>35</sup>.

Schmitt ritiene che l’ordine interstatale debba sì essere superato («noi sappiamo [...] che nuovi ordinamenti di diritto internazionale sono necessari e inevitabili»), ma in direzione di un grande spazio continentale – «un’autentica comunità dei popoli europei», da realizzarsi attraverso «processi federali gravidi di futuro»<sup>36</sup>. Non parla più, come negli anni di Weimar, esclusivamente di patria tedesca, ma di Europa (la «Europa nuova», come dice in italiano a un pubblico italiano in Schmitt 2005, 466) e di *Großraum* europeo. I rivoluzionisti – è una caratteristica rilevata ancora da Wight – tendono a parlare a nome di un’entità che trascende la propria soggettività particolare: i sovietici dichiaravano di rappresentare «le speranze di tutta l’umanità progressista»; in chiave contro-

---

<sup>32</sup> Schmitt 2005, 398-399; una declinazione del principio rivoluzionario che *cum haereticis fides non est servanda* (Wight 1992, 267).

<sup>33</sup> Schmitt 2005, 424-425, 427, 458-459, 470, 472; 2021, 347, 349, 374.

<sup>34</sup> Schmitt 2005, 508-511, 523-524, 528-529, 563-564. Anche per Wight (1992, 261-262) l’evoluzione del concetto di sicurezza collettiva tra le due guerre segnala il passaggio dei paesi occidentali dal razionalismo al rivoluzionismo.

<sup>35</sup> Schmitt 2005, 399 e 617.

<sup>36</sup> Schmitt 2005, 565 («zukunftvolle Föderalisierungen»). Nello stesso tono l’autore prospetta una comunità «regionale» di popoli «vicini e affini» in Europa, una «federazione di popoli su un piano di uguaglianza» (Schmitt 2005, 425); una «autentica federazione [Bund] dei popoli europei», accomunati da una «parentela» (*Verwandtschaft*) e l’Europa – riprendendo un discorso di Hitler – come famiglia e come casa (Schmitt 2005, 472); l’autore afferma ancora che «la sostanza del diritto e del pensiero giuridico europeo è presso di noi [tedeschi]» (Schmitt 2005, 406) e che è necessario superare «il concetto di Stato isolato» con nuovi concetti come federazione, grande spazio e impero (Schmitt 2005, 645). In un’occasione questa comunità è connotata anche come la comunità dei popoli «cristiani», nel periodo del colonialismo unita nella «comune impresa» della conquista del resto del mondo (Schmitt 2021, 513).

rivoluzionaria fascisti e nazionalsocialisti affermavano di essere rimasti l'unico «baluardo della disciplina e della civiltà europea»<sup>37</sup> nella lotta contro il bolscevismo. Se gli universalismi erano «aggressivi», la rivoluzione nazionalsocialista diceva di avere un «carattere affatto difensivo e *völkisch*» (Schmitt 2021, 374) e brandiva lo slogan del «non-intervento» proprio per proteggere la sua rivoluzione in Europa (cfr. Schmitt 1995, 269-320 e Wight 1992, 133-136).

### 3.3. Vocazione imperiale e catastrofe finale

Il discorso di Schmitt è intessuto di ancora altre suggestioni che conferiscono ad esso una peculiare intonazione. Si pensi al motto virgiliano *ab integro nascitur ordo*, usato per trasfigurare il compito ordinatore della Germania<sup>38</sup>. Il poeta latino, ha osservato Wight (1992, 44) è una presenza carsica che puntualmente riappare, con la sua epica di tempi provvidenziali e fondazioni imperiali, nel discorso delle potenze che reclamano l'egemonia. Altrove la fuga di Enea da Troia è richiamata come immagine della «ritirata» dell'Inghilterra dal continente, presagio di una «*translatio imperii*»<sup>39</sup> a favore alla Germania. Queste allusioni indicano la fiducia del giurista nel ruolo «storico-mondiale» (Schmitt 2005, 395) della Germania e nella sua capacità di stabilire una *pax germanica* in Europa nella titanica competizione delle grandi potenze (Schmitt 1993, 1-2; 2005, 523). In uno degli interventi scritti dall'autore come conferenziere e pubblicista spesso in viaggio nel 1942-1944 nei paesi alleati o occupati dalla Germania<sup>40</sup>, la funzione della chiusa virgiliana è assolta da due versi di Hölderlin: «anche qui regnano dèi / grande è la loro misura». Schmitt ha appena detto che la sconfitta della Francia è anche la sconfitta della forma-Stato, e che il vettore del nuovo ordine è il *Reich* tedesco<sup>41</sup>. La Germania si fa strada in una fase di fecondi cataclismi, in cui «si gettano le fondamenta per centinaia, se non migliaia d'anni»<sup>42</sup> e in cui si assiste – dice con enfasi Schmitt in una conferenza a Roma del 1936 – «alla fine del ciclo liberale e all'inizio di una nuova epoca di politica integrale» (Schmitt 2005, 465). Nel 1938 egli invierà a Mussolini una copia di un suo libro dopo avervi

<sup>37</sup> Wight 1952b, 290-291. Constatando la forza delle tendenze all'integrazione economica e tecnica, molti realisti hanno abbandonato lo schema dello Stato nazionale per parlare di grandi spazi continentali, «Großräume», come lo storico dice in tedesco (Wight 1992, 264), vedendo in ciò un caso di evoluzione dal realismo al rivoluzionismo.

<sup>38</sup> *Ecloghe* IV, 5; il verso intero dice *magnus ab integro nascitur ordo saeclorum*. Noto all'autore fin dagli anni Venti e più volte usato nella chiusa di interventi e conferenze (Schmitt 1940, 132, 312; 1995, 422), può essere decodificato come: da una coscienza integra, capace di affrontare la sfida del presente, è generato l'ordine politico (Galli 1996, 379).

<sup>39</sup> Schmitt 1995, 261-262 e 391, in riferimento a cui Hell (2009, 304) sottolinea «the use of that most traditional imperial text, Virgil's *Aeneid*» da parte dell'autore, che cita i libri II e III del poema.

<sup>40</sup> Cfr. Mehring 2014, 378-381. In questo periodo Schmitt torna più volte nella Parigi occupata e viaggia per conferenze in Spagna, Portogallo, Ungheria e Romania.

<sup>41</sup> Schmitt 1995, 210. Cfr. anche Schmitt 2021, 527.

<sup>42</sup> Schmitt 2021, 274, su cui cfr. Suuronen 2020b, 10.

scritto come dedica una citazione di Tacito: *primi in proeliis oculi vincuntur* (lo riferisce Tielke 2020, 25). Si tratta di un passo di *Germania*, XLIII, 4, in cui è descritta la tribù degli Arii che si disponevano alla guerra dipinti e abbigliati per incutere terrore nel nemico, e che diceva forse anche una qualche divergenza rispetto all'alleato fascista, da parte di un pensatore che scriveva di tornare alle fonti antiche «non per mero interesse antiquario o archeologico [...] ma perché ogni passato riceve la sua luce dal presente»<sup>43</sup>.

Ma, in retrospettiva, il segnale più rivelatore della postura 'rivoluzionista' di Schmitt è il primo richiamo al *katechon*. Elemento di un ripensamento della storia in chiave cristiana ed escatologica nel dopoguerra, nel 1942 esso è invece figura della Gran Bretagna, «impero invecchiato» che si frappone a ogni «mutamento razionale» (Schmitt 1995, 435-436). A quest'altezza Schmitt si pone dunque contro l'*Aufhalter*, contro la forza «che trattiene», e dalla parte delle potenze emergenti, dalla parte dell'*Aufbrecher* – le potenze dell'Asse<sup>44</sup>. Il rivoluzionario ritiene che «the existing arrangements of international life are invalid and illegitimate», e che «they are going to be modified or swept away by the course of events itself», abbia quest'ultimo un andamento «evolutivo» o «catastrofico» (Wight 2005, 148). La guerra, da questo punto di vista, è funzionale all'ordine a venire, è violenza levatrice di una società più giusta<sup>45</sup>. Nello Schmitt nazionalsocialista convivono da un lato l'interesse alla limitazione della guerra e dall'altro l'accettazione della svolta verso la guerra «totale» come ineluttabile prova del fuoco<sup>46</sup>. Questa posizione culmina, nel 1943, nella contemplazione di una guerra ormai planetaria, in cui si lotta per una nuova suddivisione (*nomos*) in grandi spazi e in cui la Germania afferma di difendere «la sostanza dell'Europa» contro gli «astratti e superficiali» imperialismi dell'Occidente capitalistico e dell'Oriente bolscevico (Schmitt 2005, 652 e 670). L'autore aveva intanto trasfigurato la guerra in uno scontro tra terra, mare e potenze aeree (Schmitt 2021, 520-527). Ma si trattava dell'estremo tentativo di dare un senso alla guerra in cui «il linguaggio della mitologia degli elementi [...] nascondeva l'erosione del linguaggio della spiegazione storica» (Balakrishnan 2000, 245). La *hybris* rivoluzionista, la convinzione di poter reggere

<sup>43</sup> Schmitt 2021, 274, su cui cfr. Suuronen 2020b, 10.

<sup>44</sup> Come ha indicato Filippo Ruschi (2012b, 126-128), Schmitt parla per la prima volta del *katechon* in senso metaforico e senza implicazioni gnostico-teologiche, facendone il termine di una dialettica storica à la Hegel. La suggestione della Germania come *Aufbrecher* era comune ai circoli della rivoluzione conservatrice e ispira l'idea di politica estera rivoluzionaria sostenuta da Schmitt fino a quando la campagna orientale tedesca non si rivelerà un errore fatale (Balakrishnan 2000, 225-245).

<sup>45</sup> Concezione rivoluzionista e concezione realista della guerra si toccano infatti in molti punti (Wight 1992, 209-229); e anche nell'opera dello Schmitt nazionalsocialista troviamo due luoghi marcatamente 'realisti': la descrizione del pluriverso anarchico fatto di unità tra cui la guerra resta la *extrema ratio* del *Concetto di 'politico'* (Schmitt 2018) e la ancora più intensa descrizione delle relazioni internazionali come 'stato di natura' offerta nel libro su Hobbes (Schmitt 2011b, 83-88), in cui le grandi potenze sono simboleggiate dalle moderne navi da guerra, macchine tecnicamente perfette che si fanno una guerra totale che non conosce distinzione tra il giusto e l'ingiusto.

<sup>46</sup> Sebbene egli abbia giudicato con crescenti riserve la decisione di condurre una guerra illimitata e genocida contro l'Unione sovietica, come argomentano sia Balakrishnan 2000, 240 sia Hell 2009, 295 e 298.

il confronto col mondo da soli («Germania farà da sé», come scrive Wight<sup>47</sup>), avrebbe portato infine al ripetersi della parabola prussiana del 1918: «andare a fondo eroicamente nella piena consapevolezza del posto perduto» (Schmitt 2011a, 82).

All'inizio c'era stata la volontà «di accelerare la rivoluzione internazionale che [avrebbe rinnovato] e [unificato] la società degli Stati», il cui vettore è una «piccola élite scelta e disciplinata», «il partito» nel caso sovietico (Wight 1992, 22, 28), nel caso di Schmitt il popolo tedesco «politicamente ridestate», «padrone di sé e determinato», pronto alla guerra «in coesa unità» (Schmitt 1995, 283; 1993, 1; 2005, 485). Il rivoluzionismo di Schmitt affondava le proprie radici nel risorgimento incompiuto dell'Ottocento, riproponendo «il mito dell'egemonia rivoluzionaria di una nazione eccezionale»: Mazzini la identificava con l'Italia, Fichte aveva reclamato questo primato per la Germania, ma si trattava di un *topos* comune a tutti i nazionalismi ottocenteschi, la cui fonte più remota è l'idea di nazione eletta dell'Antico Testamento (cfr. Wight 2005, 103-104; 1992, 43-44; 1952a, 323). Quando Hitler annunciava il «risveglio» del popolo tedesco e il «Reich millenario» a venire, la sua non era che una «proiezione in avanti» della mitica storia dell'impero tedesco risalente agli Ottoni: tutte queste rivendicazioni, compresa la traslazione delle insegne imperiali da Vienna a Norimberga, «showed the present remoulding the past in its own image» e implicavano il disegno di realizzare quel progetto 'grande-tedesco' (*grossdeutsch*) rimasto in ombra nel secolo precedente (Wight 1952a, 293-295).

Schmitt si unisce a queste rivendicazioni e preconizzazioni quando mette al centro non più lo Stato ma l'idea del *Reich*, «che getta le proprie radici in una grande storia millenaria la cui forza mitica noi tedeschi avvertiamo tutti» (Schmitt 1940, 192). Se il bolscevismo va nella direzione dello sradicamento e della *tabula rasa*, la sua risposta (contro-)rivoluzionista è almeno in parte una reinvenzione del passato – fenomeno già osservato da Wight nel caso di Mazzini, «traditionalist revolutionary», «backward-looking even more than forward-looking» e pertanto condannato a un limite di visione:

he does not foreshadow the future, but summarizes and orchestrates the past  
(Wight 2005, 115).

Soggetto rivoluzionario e portatore dell'impero sarebbe stato il *Volk* tedesco. Lo Schmitt nazionalsocialista subordina ad esso il concetto di Stato, in un passaggio da una forma politica rappresentativa corrispondente alla trascendenza a una democratica corrispondente all'immanenza<sup>48</sup>, basata sul legame tra *Führer* e popolo tedesco: data

<sup>47</sup> Wight 1952, 344, dove è riformulato il motto mussoliniano «Italia farà da sé», su cui Wight 1992, 157.

<sup>48</sup> Questo passaggio era già stato indicato con riferimento alla dottrina di Mazzini («Dio e popolo») in Schmitt 1928, 238. Ma il contraltare tedesco di Mazzini è Hölderlin, poeta del popolo che tornando ai propri ordinamenti concreti «incontra se stesso e Dio» (Schmitt 2021, 175). Il nesso tra popolo e rivoluzione era già in Schmitt 1919, 49-53: qui si legge che a partire dalla Rivoluzione francese, il «popolo»,

l'identità tra i due, obbedendo al primo il secondo in fondo obbedisce a se stesso<sup>49</sup>. Il popolo 'imperiale' deve, nella visione di Schmitt, completare il processo del risorgimento nazionale<sup>50</sup>. Di lui si potrebbe dire, come Wight dice di Mazzini<sup>51</sup>, che egli voleva

to reconstruct the map of Europe, then, in accordance with the special mission assigned to each people by their geographical, ethnographical, and historical conditions (Wight 2005, 104-105).

L'ordine interstatale posto da Versailles per Schmitt era nulla più di una «legal façade», al di sotto della quale non vi era però, come per il rivoluzionismo cosmopolitico, la società degli uomini, l'umanità (Wight 2005, 147-148), bensì i popoli come concrete individualità capaci di entrare in relazione tra pari e di preservare la propria identità<sup>52</sup>.

L'«idea politica» centrale del grande spazio nell'Europa centro-orientale consisteva proprio «nel rifiuto di ogni ideale di assimilazione» tipico degli imperialismi occidentale e sovietico<sup>53</sup> e nell'intento di assicurare ai popoli dell'area «un'esistenza pacifica conforme alla loro specificità etnica» (Schmitt 1995, 295). Ecco la formulazione schmittiana di quello che sarebbe dovuto essere «Hitler's New Order in Europe», per giudicare il quale Wight ha assunto lo sguardo a suo tempo rivolto da Burke sul continente attraversato dagli eserciti di Napoleone: «a sort of impious hierarchy, of which [Germany was] to be the head and the guardian»<sup>54</sup>.

---

o la «comunità», sono il «demiurgo rivoluzionario» al quale, nelle parole di Rousseau a proposito del contratto sociale, «chacun se donnant entier».

<sup>49</sup> Cfr. Suuronen 2020a, 17, il quale argomenta come Schmitt abbia foucaultianamente 'decapitato il sovrano' nella sua stessa teoria politica accedendo a una concezione razziale e totalitaria del *Volk*.

<sup>50</sup> Si veda anche il parallelo tra fascismo e nazionalsocialismo quali continuatori dei risorgimenti in Schmitt 2021, 332, 349.

<sup>51</sup> Ma l'analogia termina qui: alla fine del suo ritratto del pensatore italiano, lo storico nega che il fascismo possa annetterselo (Wight 2005, 114).

<sup>52</sup> «Quanto più un popolo prende coscienza di sé e riconosce insieme al proprio carattere peculiare [*seine Eigenart*] anche i propri confini, tanto più si ridesta in lui il rispetto per la peculiarità e i confini degli altri» (Schmitt 2005, 618).

<sup>53</sup> È vero che Schmitt sembra almeno per un certo tempo riconoscere all'Unione sovietica il diritto al proprio grande spazio su un piano di parità, come si evince dai riferimenti al trattato del 28 settembre 1939 in Schmitt 1995, 259 e 295.

<sup>54</sup> Da un passo – dove al posto di «Germany» c'è naturalmente «France» – di *Letters on a Regicide Peace: III*, in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, London: Holdsworth, 1842, vol. I, pp. 442-443, cit. in Wight 2002, 182.

## Bibliografia

- Balakrishnan, Gopal. 2000. *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*. London and New York: Verso.
- Bassok, Or. 2021. "The Mysterious Meeting between Carl Schmitt and Josef Redlich." *International Journal of Constitutional Law* XIX, 2: 694-722.
- Bendersky, Joseph W. 1989. *Carl Schmitt teorico del Reich*. Bologna: il Mulino.
- Castellin, Luca Gino. 2019. "Dalle «tre tradizioni» ai «valori occidentali». Martin Wight, la storia del pensiero politico e la teoria internazionale." *Storia del pensiero politico* VIII, 1: 109-128.
- Chiaruzzi, Michele. 2008. *Politica di potenza nell'età del Leviatano. La teoria internazionale di Martin Wight*. Bologna: il Mulino.
- Chiaruzzi, Michele. 2011. "Introduzione all'edizione italiana." In M. Wight, *Teoria internazionale. Le tre tradizioni*, a cura di M. Chiaruzzi, 39-66. Milano: il Ponte.
- Colombo, Alessandro. 1999. "L'Europa e la società internazionale. Gli aspetti culturali e istituzionali della convivenza internazionale in Raymond Aron, Martin Wight e Carl Schmitt." *Quaderni di scienza politica* VI, 2: 251-301.
- Galli, Carlo. 1996. *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: il Mulino.
- Guilhot, Nicolas (ed.). 2011. *The Invention of International Relations Theory. Realism, the Rockefeller Foundation, and the 1954 Conference on Theory*. New York: Columbia University Press.
- Hall, Ian. 2006. *The International Thought of Martin Wight*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Hall, Ian. 2014. "Martin Wight, Western Values, and the Whig Tradition of International Thought." *The International History Review* XXXVI, 5: 961-981.
- Hall, Ian. 2016. "International Theory Beyond the Three Traditions: A Student's Conversation with Martin Wight." In *The Return of the Theorists. Dialogues with Great Thinkers in International Relations*, edited by R.N. Lebow, P. Schouten and H. Suganami, 285-292. Basingstoke, Hampshire and New York: Palgrave Macmillan.
- Hell, Julia. 2009. "Katechon. Carl Schmitt's Imperial Theology and the Ruins of the Future." *The Germanic Review. Literature, Culture, Theory* LXXXIV, 4: 283-326.
- Luoma-Aho, Mika. 2007. "Geopolitics and Grosspolitics: From Carl Schmitt to E.H. Carr and James Burnham." In *The International Political Thought of Carl Schmitt: Terror*,

- Liberal War and the Crisis of Global Order*, edited by L. Odysseos and F. Petito, 36-55. London: Routledge.
- Mehring, Reinhard. 2014 [2009]. *Carl Schmitt. A Biography*, translated by D. Steuer. Polity Press: Cambridge and Malden, MA.
- Morgenthau, Hans J. 1958 [1948]. "The Surrender to the Immanence of Power: E. H. Carr." In Id., *Dilemmas of Politics*, 350-357. Chicago: University of Chicago Press.
- Neumann, Franz. 1942. *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism*. London: Gollancz.
- Rauschning, Hermann. 1938. *Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklichkeit im Dritten Reich*. Zürich: Europa.
- Ruschi, Filippo. 2012a. "Carl Schmitt e il nazismo: ascesa e caduta del Kronjurist." *Jura Gentium* IX, 1: 119-141.
- Ruschi, Filippo. 2012b. *Questioni di spazio. La terra, il mare, il diritto secondo Carl Schmitt*. Torino: Giappichelli.
- Schmitt, Carl. 1919. *Politische Romantik*. 1. Auflage. München-Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 1928. *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 1940. *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Schmitt, Carl. 1995. *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von G. Maschke. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 1993 [1934]. *Das politische Problem der Friedenssicherung*. Wien: Karolinger.
- Schmitt, Carl. 2005. *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*. Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von G. Maschke. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 2006 [1934]. *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 2010a [1923]. *Cattolicesimo romano e forma politica*. A cura e con una presentazione di C. Galli. Bologna: il Mulino.
- Schmitt, Carl. 2010b. *Tagebücher 1930 bis 1934*. Herausgegeben von W. Schuller in Zusammenarbeit mit G. Giesler. Berlin: Akademie Verlag.

- Schmitt, Carl. 2011a [1934]. *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten*. Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von G. Maschke. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 2011b [1938]. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*. In Id., *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli. Bologna: il Mulino.
- Schmitt, Carl. 2018. *Der Begriff des Politischen. Synoptische Darstellung der Texte*. Im Auftrag der Carl-Schmitt-Gesellschaft herausgegeben von M. Walter. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 2021. *Gesammelte Schriften 1933-1936 mit ergänzenden Beiträgen aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Suuronen, Ville. 2020a. "Carl Schmitt as a theorist of the 1933 Nazi revolution: "The difficult task of rethinking and recultivating traditional concepts"." *Contemporary Political Theory*. <https://doi.org/10.1057/s41296-020-00417-1>.
- Suuronen, Ville. 2020b. "Mobilizing the Western tradition for present politics: Carl Schmitt's polemical uses of Roman law, 1923–1945." *History of European Ideas*. <https://doi.org/10.1080/01916599.2020.1818115>.
- Tielke, Martin. 2020. »Geniale Menschenfängerei«. *Carl Schmitt als Widmungsautor*. Berlin: Carl-Schmitt-Gesellschaft.
- Vigezzi, Brunello. 2005. *The British Committee on the Theory of International Politics (1954-1985). The Rediscovery of History*. Milano: Unicopli.
- Voegelin, Eric. 2004. *Collected Works*, vol. XXX: *Selected Correspondence 1950-1984*. Columbia, MO: University of Missouri Press.
- Wight, Martin. 1946. "The Realist's Utopia." *The Observer*, 21 July 1946, p. 3.
- Wight, Martin. 1948 [1946]. *Machtpolitik*. Aus dem Eng. übersetzt von A. Weber. Nürnberg: Nest Verlag.
- Wight, Martin. 1952a. "Germany." In *Survey of International Affairs 1939-1946: the World in March 1939*, edited by A. Toynbee and F.T. Aston-Gwatkin, 293-365. London: Oxford University Press.
- Wight, Martin. 1952b. "The Balance of Power." In *Survey of International Affairs 1939-1946: the World in March 1939*, edited by A. Toynbee and F.T. Aston-Gwatkin, 508-531. London: Oxford University Press. Trad. it. *L'equilibrio di potenza*, in Chiaruzzi 2008, 287-303.
- Wight, Martin. 1960. Recensione ad Arnold Brecht, *Political Theory. The Foundations of Twentieth-Century Political Thought*, in *International Affairs* XXXVI, 4: 500-501.

- Wight, Martin. 1966. "Why is there no international theory?" In *International Theory. Critical Investigations*, edited by J. Der Derian, 15-35. Hounds-mills, Basingstoke, Hampshire and London: Palgrave.
- Wight, Martin. 1992. *International Theory. The Three Traditions*. Edited by G. Wight and B. Porter. New York: Holmes & Meier.
- Wight, Martin. 2002. *Power politics*. Edited by H. Bull and C. Holbraad. New York-London: Continuum.
- Wight, Martin. 2005. *Four Seminal Thinkers in International Theory. Machiavelli, Grotius, Kant, and Mazzini*. Edited by G. Wight and B. Porter. Oxford: Oxford University Press.

**Giuseppe Perconte Licatese** obtained his PhD from Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli" with a thesis on Carl Schmitt's international thought in the Weimar years. He has edited and translated Schmitt's *Die Kernfrage des Völkerbundes* (1926) into Italian: *La Società delle Nazioni. Analisi di una costruzione politica* (Milano: Le due Rose, 2018). Another contribution on the subject of Schmitt's engagement with National Socialism is forthcoming in Tommaso Gazzolo and Stefano Pietropaoli (eds.), *Il corvo bianco. Carl Schmitt davanti al nazismo* (Macerata: Quodlibet, 2022).

E-mail: [gpercontelicatese@gmail.com](mailto:gpercontelicatese@gmail.com)

---

## Platonist, Aristotelian or simply Classical? Roger Scruton's Political Philosophy and the Great Tradition

**Ferenc Hörcher**

### **Abstract**

This paper tests the hypothesis that Sir Roger Scruton's concept of politics has an ancient overtone. This ancient element amounts to the thesis that politics is an important element of the human condition. In other words, this paper attributes to the British philosopher a thick conception of politics. Yet there is a further point it wants to make: that Scruton's interest in the ancients is not only that of a philosopher, but it is an interest which made him also an engaged citizen. This ancient backbone of his philosophy turned him into a conservative public intellectual, who thought that engagement in civil activity is part of a flourishing human life. Finally, it wants to show that Scruton's interest in classical philosophy did not regard the Platonic-Aristotelian divide an either-or question. Rather, he had a synthetic vision of the relevance of ancient thought, bridging the Platonic and the Aristotelian paradigm.

### **Keywords**

Scruton - Aristotle - Plato - Classical Philosophy - *Oikophilia*

### **Introduction**

The late Sir Roger Scruton's philosophy is characterised by a parallel interest in political philosophy and in the philosophy of art and culture<sup>1</sup>. His political philosophy can be

---

<sup>1</sup> Sir Roger Scruton (1944-2020) is generally considered as one of the most influential Anglo-Saxon conservative political philosophers of the second half of the 20th century – comparable only to Michael Oakeshott in this respect. Coming from a lower middle class family, he was educated in analytical philosophy in Cambridge. He came to see the strength of political conservatism as a reaction to the 1968 revolution in Paris, which he witnessed on site. His speciality in philosophy was the philosophy of art, publishing both on architecture and music. He was for long professor of aesthetics at Birkbeck College, London, a position he lost for his conservative stance which took manifest form both in the publishing of his major book on *The Meaning of Conservatism* (1980) as well as in the editing of the *Salisbury Review*, a major forum for intellectual conservatism. In the eighties he played an active role in supporting Central European intellectuals, giving underground lectures and courses in Poland, Czechoslovakia and Hungary. He spent years teaching in the US, but for the last part of his life he moved back to England and bought a

described as belonging to the tradition of British conservatism. In the introduction to his *Conservative Thinkers*, he identified conservatism as placing duty before right, and especially the duty of obedience, in a «society ordered according to three principles: tradition, consensus and the rule of law» (Scruton 1988, 9-10.) While the first and the last principles are well known, perhaps it is worth explaining what he means by consensus: «Consensual order arises through free association, through open discussion, through political participation, and through the slowly evolving habit of obedience which those engender» (Scruton 1988, 10).

Yet beyond what is typically British in Scruton's conservatism, we also find in it a continental element, which is manifested in his interest in both the ancient Greeks and such continental thinkers, as those of what is called German classical idealism. One aspect of this interest is that one cannot explain his conservative political thought without taking into consideration his views on art. This paper will focus on Scruton's ideas of politics to show that it has an ancient overtone. It will show that for Scruton, politics is an important element of the human condition. In other words, that his is a *thick description* of politics.

A related issue is the fact that Scruton's theoretical interest and his practical concerns coincided: he had a special interest in and sympathy with those living under the Communist regimes of Central Europe. For years, he participated in the underground movement, offering free lectures, courses and discussions about politics to young intellectuals and other dissidents. Also, he was an active editor of a journal on conservatism (the *Salisbury Review*), which tried to offer new material for public discussion in Great Britain. In other words, the duality of his political portfolio, his theoretical interest and his practical concern, recalls the ancient distinction and connection between the active and the contemplative way of life. This paper will argue that both aspects of Scruton's achievements are crucial, if we want to make sense of the nature of his views of politics, that is, of his practically oriented intellectual conservatism.

This paper will explore Scruton's interest in ancient thought and in particular his relationship to Plato and Aristotle. Starting out from the well-known fresco by Raphael of Aristotle and Plato, it will put forth an argument addressing why ancient political philosophy matters even today. This will be followed by a description of both the Platonist and the Aristotelian element in Scruton's thought. To show the deep anthropological dimensions of Scruton's political thought, inspired by ancient wisdom, two famous European paintings will be analysed. An analysis of Scruton's descriptions

---

farm in rural Wiltshire, where he lived with his family. He published approximately 50 books, on political philosophy, aesthetics, architecture, music, religion, culture, literature and many other subject matters. He received the order of merit for his «services to philosophy, teaching and public education» from the Queen, and several national decorations from the state of Poland, the Czech Republic and Hungary. (O'Hear 2020).

of the paintings by Botticelli and Poussin, both of which had a direct link to his *oeuvre*, will show that he took the great tradition of Greek philosophy seriously, without taking side in the debate between the two great sages<sup>2</sup>. The paper will conclude with a claim that intellectual conservatism, in other words, political thought armed with the necessary philosophical armament, is unimaginable without this dimension of Greek thought behind it, and that the Greek ideal remained alive in 20th century discussions of the love of place, and the sustainable form of human “dwelling” in the city as well.

### 1. Plato and Aristotle in Raphael's *School of Athens*

The way Raphael presents Plato and Aristotle in his *School of Athens* (1509-1511) – the two of them in the centre, engaged in a lively debate – is genuinely accepted as a valid description of their place in the history of Western philosophy, and also of their – if one looks at their passionate gestures – agonistic relationship. Each of the two holds a famous work of his in his hand (for the details see Rowland 2007, 105). Plato holds his *Timaeus*, the work in which God is described as one being with three natures, which is sometimes claimed to be a prefiguration of the teaching of the Christian Trinity. One can argue that Raphael connects Plato's philosophical tradition to Christianity, a claim which is certainly supported by our knowledge of the circle of Christian Platonists in Florence. Aristotle, on the other hand, holds his *Ethics*, which translates high ideals into the practicalities of human behaviour, also much discussed in medieval Europe.

After the breakthrough of Christianity, the opposite demands of Plato and Aristotle (to look for the eternal, and to handle the particular, respectively) have been united in the dual command to love God and to love one's neighbour. In Raphael's composition the two Greek sages appear in a Christianised context, connecting ancient Greek philosophy and Christian theology, in the age of refined humanism. This is a sign that the High Renaissance and its Christian humanist ideology was fond of the ancient tradition. Yet we see many more of the representatives of the different philosophical schools in Raphael's picture beside these two leading figures. The two of them still dominate the scene, even if they were claimed to be rivals. Christian Platonism and Christian Aristotelianism were regarded as competitors by the humanists as well (Hankins 2019). One of the key questions that one could ask about a philosopher in Raphael's day was, if he (in his day most of the times, of course, philosophers were males) belonged to the Platonic or to the Aristotelian school. The question had an urgency even for those who did not see such a sharp contrast between the two orthodoxies. But does this question still have relevance today, when we certainly see in their relationship the continuities between master and disciple, and not only the break? Gadamer, one of the philosophically most relevant 20th century disciples of

---

<sup>2</sup> My use of the term “great tradition”, of course, refers to Scruton 2017b.

ancient Greek philosophy, for example, famously claimed a much closer relationship of master and disciple, than what is argued about Raphael's fresco (for a short overview of Gadamer's position see Gadamer 2015).

### 1.1 Why do Plato and Aristotle matter?

The relevance of ancient philosophy for modern thought has always been a debated question. Since at least the quarrel of the ancients and the moderns, which started in *Ancien Régime* Versailles in the 17th century, and concluded momentarily in the post-revolutionary era with Benjamin Constant's succinct overview of the difference between the ancient and the modern concept of liberty, Western culture has been struggling with its ancient inheritance. Modernity and progress became a buzzword in an age of revolutions and social unrest, which urged the intellectual élite to get rid of the burdens of the past, that is, its Greco-Roman heritage, including classical art and literature, philosophy and religion. Recently, what is called cultural war made a pledge to deconstruct and devalue the past as the first requisite of intellectual credibility. Yet neo-classical revivals played their part ever since the 18th century: one only has to think about the Palladian moment in English architecture, neo-classicism in mid-19th century architecture, or the return of the classical myth in the modernist novel. In the 20<sup>th</sup> century we saw the revival of virtue ethics started by Anscombe, MacIntyre and others.

Scruton made the following comparison between Cambridge and Oxford in his student-days: «Aristotle was not studied much in Cambridge and only a few people were doing ancient philosophy. But in Oxford he was taken very seriously because of people like David Wiggins» (Scruton and Dooley 2016, 30). To have an interest in ancient philosophy, for him, was more than a sign of reactionary bent. It was the first step of an initiation into European *Bildung*.

The question whether Scruton belonged to the Platonist or the Aristotelian tradition was brought up in a recent publication by James Bryson, which bears the following question in its title: *Is Roger Scruton a Christian Platonist?* (Bryson 2020). Bryson, a Cambridge educated philosopher of religion, edited an important collection of essays on Scruton's late philosophy of religion in 2016, in which he already addressed the issue (Bryson 2016). While he argued in favour of a definite Platonic inclination in Scruton, my aim is to show that Scruton did not look at the Plato-Aristotle connection as an either-or question. He often referred to Plato and Aristotle together, as to a great tradition largely neglected by analytical philosophers. My understanding of Scruton in this respect is that he was neither an Aristotelian nor a Platonic thinker by choice, but one for whom a nuanced understanding of both Plato and Aristotle, as well as what they meant together, was crucial. Although perhaps less engaged in a constant and direct dialogue with the

ancients, than the 'Platonising hermeneutics'<sup>3</sup> (Bryson 2020) of Hans-Georg Gadamer, or the sensitive account of the relationship between ancient Greek drama and philosophy of the early Martha Nussbaum (Nussbaum 1986), or the innovative work of his one-time friend, Bernard Williams (Williams 1986), Scruton's work offers itself for interpretation in the context of the great tradition.

## 2. Care of the Soul – in search of the Platonic element in Scruton

Scruton was a courageous public intellectual and a daring writer. Both in speech and in writing he was happy to surprise his audience. He was ready, for example, to connect Edmund Burke, founder of modern conservatism and Plato, usually considered the arch-utopian by conservative authors, and a totalitarian thinker according to Popper. The following reference, found in Scruton's autobiographical writing, *Gentle Regrets*, makes it obvious that for him, politics is closely tied up with human nature, and with the requirements of a flourishing life, what the ancient called the education of the soul.

In effect, Burke was joining in the old Platonic cry for a form of politics that would also be a form of nurture – 'care of the soul', as Plato put it, which would also be a care for absent generations (Scruton 2005, 44).

This quote comes at the end of a narrative in which Scruton describes how he became convinced of the truth of Burke's position. It is the sign that Scruton strives to understand the philosophical preconditions of conservatism. He has an unusual historical interest in British conservatism. He wants to dig below the level of political ideology. One of his main concerns in the last decade of his life was what is called philosophical anthropology: a philosophy of human nature, based on the ancient quest for the education of the soul. Scruton's philosophical anthropology is a tradition-based account, rooted in ancient wisdom and, in particular, built on Plato's account of Socrates's teaching of the 'care of the soul' in his *Apologia*. Plato's Socrates famously confesses:

[...] no greater good ever came to pass in the city than my service to the god. For I go about doing nothing else than urging you, young and old, not to care for your persons or your property more than for the perfection of your souls, or even so much; and I tell you that virtue does not come from money, but from virtue comes money and all other good things to man, both to the individual and to the state (Plato 1966, 30a-b).

In the last decade of his life Scruton embarked on an examination of the human person in the totality of her experiences, including books edited from lectures: *The Face of God: The Gifford Lectures* (2012), *The Soul of the World* (2014) and *On Human Nature* (2017a).

---

<sup>3</sup> This is how Bryson refers to Gadamer, in his article mentioned.

Scruton approached here metaphysics and philosophy of religion, a territory which must have been for him both challenging and distant. It was challenging for him very early on: in his essay on Hegel published in the *Salisbury Review* he emphasized: «We must understand the realm of institutions through the study of *Geist* (Spirit)» (Scruton 1988, 139). His way to metaphysics led through German classical idealism. But of course, the great moment of German philosophy, from Kant to Hegel, was embedded into a reception of ancient philosophy, so that by making this move from Burke to Kant and further to Hegel within German culture, Scruton directed his lens towards the classical past as well. The point where German idealism, both in its classicist and romantic phase, was close to the Greeks was its notion of humane education, which in the day's terminology was called *Bildung*. Scruton claimed that the phenomena covered by the term aesthetics in the discourse of German idealism were not discovered by the Enlightenment, but «are as old as history, and the problems of aesthetics are discussed (in other terms) by Plato and Aristotle» (Scruton 1998, 30).

Scruton's turn to philosophical anthropology served as a way to substantiate his research into political philosophy and the philosophy of art. His research into human nature encouraged him to turn to metaphysics. But his metaphysics was not a *l'art pour l'art*, as natural science is, in his reading. His interest in metaphysics was driven by a practical concern for what the ancients called a flourishing life. He shared much of the German idealist and romantic tradition according to which in modernity «[t]he aesthetic began to replace the religious as the central strand in education [...] Art and literature [...] became *studies*, devoted, as divinity had been devoted, to the nurturing and refining of the soul» (Scruton 1998, 30)<sup>4</sup>.

After showing the connection between Scruton's interest in metaphysics, his philosophy of art, and his political philosophy, let us take a closer look at the Platonic element of Scruton's thinking, with the help of his refined philosophical analysis of a painting.

### 3. Scruton's description of Botticelli's *Birth of Venus*

Let us consider his description of Botticelli's iconic composition, *The Birth of Venus* (1480s). As Scruton explains it, this is an imaginary scene of an imaginary being, a perfectly formed Goddess, called Venus. Botticelli had a model for the painting, a famous beauty of Florence in the days of Botticelli, by the name of Simonetta Vespucci. As Scruton reads the painting, what Botticelli achieves is to illustrate the Platonic idea of *eros*. According to this Platonic interpretation of *eros*, «desire calls us away from the world of sensual attachments to the ideal form of the beautiful». What is achieved by

---

<sup>4</sup> Importantly, Scruton mentions Adam Smith and Hugh Blair in the context of the birth of aesthetics, a proof of his detailed interest in the history of aesthetic thought in the early modern period.

the painter is something that was not achieved by the philosopher: «This painting helps to make Plato's theory both clear and believable» (Scruton 2014, 56).

One can certainly ask what it is exactly that enabled Botticelli to represent the Platonic idea in a clearer and more believable form than Plato did in his writings. This question is made all the more urgent by the fact that Botticelli became a devout Catholic by the time he had returned to Florence from Rome in the 1480s, as painter of religious masterpieces. According to Vasari, in the 1490s his devotion even made him a sectarian follower of Savonarola, so much so, that he gave up painting as a this-worldly pleasure, and got poor by the end of his life. Yet it is certainly remarkable that Scruton explains the Platonic view of human nature and, in particular, of erotic love, with the help of an *ekphrasis* of Botticelli's picture. It is a proof that Plato is less important for him as a political philosopher than as a philosopher of human nature.

#### 4. The Aristotelian side of Scruton's philosophical anthropology

Let us turn now to the Aristotelian component in his philosophy of the human person. When he explains human nature, Scruton's starting point is a claim that beside the empirically verifiable reality that surrounds them, humans build up their common, communal mental realm, which he calls *Lebenswelt* – of course a term he takes from German *Lebensphilosophie*. This is the basis of what he calls a cognitive dualism, i.e. that the human being is part of nature, but also part of her own culturally constructed realm (for this term, see O'Hear 2020). His supposition of a cognitive dualism enables Scruton to distinguish science, which aims to explain the empirical world, that is, the realm of chemistry, physics and biology, the topic of the natural sciences; and the form of understanding (*Verstehen*) that is required to make sense of the *Lebenswelt*, an interpersonal realm, the topic of the humanities. While science relies on rational calculation and causation, the human world turns out to be underdetermined, a realm of free and therefore unpredictable choices, which cannot be forecast by reason. Here even the items we deal with are not stable and solid.

Scruton's human person, like that of Kant or Husserl, is an embodied, rational being. With the help of her rational faculty, she is able to make sense of the world. Yet this detached, rational form of sense-construction, the ability to explain the facts of the empirical world, is not enough for her to make sense of herself. Her own self, the 'I' remains a mystery for her – she only learns about it through her exchanges with another human being, the 'You' (sometimes Scruton uses the traditional form of the word: Thou). And this sort of interpersonal exchange is only made possible by what is called human imagination: the subject is able to imagine herself as seen from the perspective of the other. In this mental activity she is helped by her own view of the other. The result of this imaginative exercise is not, however, knowledge in the sense of natural sciences,

even though it is based on real experiences. Yet it has its significance in our life. It is through my own experience of my exchange with you, made possible by the imaginative efforts of both of us, that I become able to reflect on myself, and you become able to identify yourself.

Scruton's phenomenological description of the I-You relationship certainly capitalises on Martin Buber but, even more importantly, on Hegel on recognition, on the private language argument of Wittgenstein, and on the insight of 20th century phenomenology (see Scruton 1988). Here is how Scruton summarizes the relevant thought of his phenomenological description: «First-person awareness arises with the mastery of a public language and therefore with the recognition that others are using the Word I as I do, in order to express what they think and feel directly» (Scruton 2017a, 53). And still further, he once again adds a Kantian point: «In addressing me as 'you', you address me as a person and are asking me to respond as an 'I'» (Scruton 2017a, 55). To be a person in this context means an awareness of oneself as a subject. «The subject is a point of view upon the world of objects and not an item within it». Scruton employs the Kantian-Husserlian language in a restrictive manner: instead of using the term of the transcendental subject he refers «to the subject as a horizon, a one-sided boundary to the world as it seems» (Scruton 2017a, 57).

When Scruton presents the *Lebenswelt* as the result of an exchange between I and You, along the classical German lines, he focuses on the *differentia specifica* of the experience of the person: it is through the exchange that the 'I' is called to account, which means that the 'I' in this process of reflecting on herself through the exchange with the other, finds herself (creates herself as) both free and responsible. This is where the conservative, communal aspect of Scruton's account of the birth of human personality becomes apparent. This description is, however, not simply a short account of the genealogy of the humanities and self-knowledge. It is also a radical view of the education of the soul: «Without socially endorsed forms of education, without families and spheres of mutual love, without the disciplined approach to erotic encounters», there is no interpersonal exchange, in other words no chance to create a common culture, without which there is no hope for self-development (Scruton 2017a, 111). And even if one is happy enough to get through all these, it is «a long path of self-development, in which imitation, obedience, and self-control are necessary moments» (Scruton 2017a, 112). Scruton connects this whole German philosophical narrative of a slowly growing awareness of ourselves to Aristotle, calling it «the development of personality in the terms suggested by Aristotle» (Scruton 2017a, 112). Certainly this move has its reasons: already Hegel's teaching of recognition was linked to Aristotle (Ritter 1982).

## 5. The Platonic side of Scruton's philosophical anthropology

Above we saw a balanced, Aristotelian account of the natural sociability of the human being, based on the phenomenological concept of the *Lebenswelt*, the realm of interpersonal attitudes. This was a rather optimistic view, based on the assumptions of the communicative and imaginative skills and capacities of human beings, which make them persons, and therefore which create community between and among them. It presented human sociability as a primary precondition of the birth of a political community. The communicative capacities enabled the subject to engage in a learning process, which helps her to become a fully developed personality, embedded into her different communities, of which she is a member.

Yet persons will still remain embodied human beings. And their interpersonal connections are not always so balanced and moderate, as one would presume from the Aristotelian account. As Scruton dramatically phrases it, they

are drawn to each other as such, trapped into erotic and familial emotions that create radical distinctions, unequal claims, fatal attachments, and territorial needs, and much of moral life is concerned with the negotiations of these dark regions of the psyche (Scruton 2017a, 116).

In other words: the human psyche has a part which is drawn by less elevated forces and therefore lies often beyond rational control, in the world of unbridled desires and passions. Scruton is here in line with the Platonic assumptions that these dark regions can cause disorder in the *polis*. This Platonic teaching was re-appropriated in the Augustinian view of the earthly city, and it came to surface in different forms in different phases of modernity: both in the Machiavellian realist account of politics, and in the agonistic view of politics, like that of Carl Schmitt. It also resurfaced, but this time with a positive indication, in 18th century British thought, in the discussions of the passions and interests, as Hirschman influentially phrased it (Hirschman 1977).

To make sense of the dark regions of the human being is not possible by any obvious rational mechanisms and techniques. Human beings' sexual urges and temptations are rooted in the darker side of the psyche, just as much as their appreciation of beauty: «The love of beauty, too, has its roots in our embodied life» (Scruton 2017a, 115). According to Scruton's argument, it is because the individual is not in full control of his drives (a Platonic idea), that human beings are «bound by ties that we never chose» (Scruton 2017a, 116). Therefore, in order to «encompass» these dark impulses «human beings have developed concepts that have little or no place in liberal theories of the social contract – concepts of the sacred and the sublime, of evil and redemption» (Scruton 2017a, 117). As he sees it, liberal contractarians cannot handle the problem of sexuality, as they do not employ a thick concept of the person. Neither can one defend the idea of «submission and obedience toward authorities that you have never chosen»,

which, however, are necessary forms of social discipline in social coexistence (Scruton 2017a, 125). In this respect a lack of a conceptual analysis of authority by most of the liberal thinkers turns out to be crucial. It is also crucial, however, that authors of the liberal canon, such as Hume and Smith, were actually deeply interested in the phenomenon of obedience to authority. Importantly, Scruton discusses them in his account of the Great tradition of European conservatism, which is a sign of his close connection with the British liberal-conservative tradition of thought (Scruton 2017b).

Scruton's philosophical anthropology enables the philosopher to execute an anthropological ground work behind, below or above his politics, focusing on the concept of piety, which he claims comes «from the ontological predicament of the individual» (Scruton 2017a, 125). His example is the traditional filial obligation – this demand of obedience does not require the consent of the son or daughter, which makes it, therefore, the opposite of contracts. Scruton contrasts contracts with vows. Vows are commitments, that cannot be finished so easily as contracts can. They are open-ended, and they «tie their parties together in a shared destiny and what was once called a 'substantial unity'» (Scruton 2017a, 90). Scruton's example is the vow of marriage, which results in a companionship beyond mutual utility, enabling the pair to have children. Scruton refers to the social function of marriage. The point he makes about vows is that they are not to be perceived as contracts. Rather, they have a transcendent, sacramental quality, while they also have an existential character. That is why the help of God is traditionally requested for the vow of a sustainable marriage connection. Scruton pushes the issue even further, and jumps from the conceptual pair contract/vow to that of «justice and piety» (Scruton 2014, 90), which is a conceptual pair of morals and politics. While justice is the explicit aim of contracts (for example in Rawls's meta-theory), in the case of vows piety takes over the function of justice. Justice is based on the concept of right: one is obliged to conform to it, because the other has a right that one has to take into account. The obligation of piety – of which (Scruton 2012a, 158) adds, that the term comes from Roman *pietas* – is not the result of an undertaking. His aim is to substantiate his point in political philosophy: that Hobbes's claim that «a man is under no obligation that ariseth not from some act of his own» (quoted in Scruton 2014, 92) is not true. Referring to Hegel, Scruton argues that both the obligation to parents and political obligations show that «a complete account of human obligation must acknowledge piety as a distinct source of the 'desire-independent reasons' that govern our duties» (Scruton 2014, 92).

It is surprising, that this conservative overview by Scruton of the necessary social mechanisms to control subliminal impulses, including unchosen obligations, is part of a subchapter on piety. This is a Hegelian point, as he admits, which is there to counterbalance his Kantian leanings, as Plato is there to complement his Aristotelian account, and *vice versa*. It is from Hegel that Scruton takes the virtue of piety as part of

the relationship of the subject to her community. It is here, that he sums up in a strong point his conservative political philosophical conviction: that «the main task of political conservatism, as represented by Burke, [de] Maistre, and Hegel, was to put obligations of piety back where they belong, at the center of the picture» (Scruton 2017a, 126). And why is piety central in a description of uncontracted social obligations? Because all the major turns of our life happen in a social context, preserving their «sacramental character». «Rituals of birth, marriage, and death are [...] prime examples of the sacred» (Scruton 2017a, 128).

## 6. The political implications of human destructive impulses

In his examination of the destructive forces in human nature, Scruton started out from the thinking of René Girard. Yet, in spite of all his admissions of the dependence of the subject's life on supra-individual powers, Scruton maintains a philosophical position, which looks for a synthesis of what he calls «the philosophy of the freely choosing person» and the philosophy of piety, pollution, and the sacred, beauty and evil (Scruton 2017a, 133). As he puts it, this vocabulary of our common language to handle the dark side of the soul, is helpful to handle philosophically the full picture of human life, including our political duties.

To show the connection between these dark human impulses and the political realm, he refers to the concept of evil. While this term is directly taken from religion, its use in ordinary political language is well-established, as a result of the evil deeds of 20th century politics and, in particular, of the Holocaust. The distinguishing mark of this sort of mass murder was that it attacked not only the body, but the soul of the victims. (Scruton equates this Platonic-religious concept of the soul with the self, a term introduced by Mead among others.) This is why we can say that «the death camp was not just a bad thing that happened but an evil that was done» (Scruton 2017a, 133). Scruton once again relies on the concept of the soul in his definition of evil: «I would identify this as a paradigm of evil: namely, the attempt or desire to destroy the soul of another, so that his or her value and meaning are rubbed out» (Scruton 2017a, 138).

By making explicit that the dark forces of the human soul are present in political life, and that human reflection can only explain them with a language of transcendence, Scruton in fact wants to reconstruct a richer philosophical vocabulary of moral and political life. He re-establishes connections that have faded away from the terminology of much of professional political reflection and analysis. Relying on ordinary discourse, where such expressions are still conventional, he returns to the transcendental underpinnings of our moral intuitions. In ordinary language use, we cannot make sense of our own first person experiences without expressions like sacred and evil, sacrifice and piety. This is why he thinks that «the connection between morality and religion is not an accident», adding

the paradoxical claim that «religion [...] is both a product of the moral life and the thing that sustains it» (Scruton 2017a, 141).

This way Scruton seems to accept the criticism formulated by the German constitutional judge Böckenförde in his own famous dilemma: «The liberal [*freiheitlich*], secularized State lives by prerequisites which it cannot guarantee itself» (Böckenförde 1976, 60). In other words, Scruton also admits that the secularised constitutional state cannot secure those safeguards which can ensure that the citizens will be able and ready to live in accordance with the expectations of its constitutional arrangements. It is rather frustrating that at this crucial point, once having reconnected politics and morality with religion, Scruton admits that philosophy cannot pursue any further the basic conditions of the political survival of present day Western political culture. Instead of offering further insights into the *arcana imperii* of liberal democracy, he suggests his readers to turn to two great works of art, Dostoevsky's *Brothers Karamazov* and Wagner's *Parsifal*.

## 7. Poussin's *Landscape with a Calm*

As these are rather long and complex works of literature and music, we cannot follow Sir Roger's advice here. Instead, let us rather have a glance once again at a single painting, the one that appears on the cover of Scruton's *The Soul of the World*. This is a landscape painting by one of the most remarkable landscape painters of Western art, Nicolas Poussin. *Landscape with a Calm* (1651) is one of a pair of paintings, its twin being *Landscape with a Storm* (1651). We try to connect Scruton's thought to this landscape by Poussin. Let us start out from this quote by the art critic of «The New Republic», on the occasion of the Metropolitan's exhibition on Poussin and nature: Poussin «seems to begin with a psychological or moral idea and then to bring together the landscape elements that will support it» (Perl 2008). Poussin deals in his art with this moral idea in a Platonic manner. He is starting out from an *eidos*, and turns the elements of the work of art into an emanation of this *eidos*. It is not accidental, that the art critic calls Poussin with a conscious anachronism «the ultimate conceptualist», whose «steeliest set pieces are suffused with a speculative spirit». He also characterises the painter the following way: «[Poussin] never forgot that idealism must be wrested from realism, that general principles must be deduced from particularities» (Perl 2008). This realist idealism makes Poussin and his mode of painting characterised here as Platonist.

In fact, there is another line which can be traced back from Poussin to Plato. It leads through the theoretical concept of the sublime, a notion which is famously associated with Poussin, for example by the French art theoretician Louis Marin. His posthumous book entitled *Sublime Poussin* (1995) was a collection of articles planned as parts of a monograph on the landscape painter. Marin quotes the contemporary art theorist Félibien's account of the intentions of the artist: «The following year (1651) Poussin

painted [...] two landscapes for M. Pointel, one representing a storm and the other calm and peaceful weather» (Félibien 1705). Here is Marin's summarised interpretation: «on the one hand, one of the paintings represents a tempest, the figure of the sublime; on the other hand, in the schematism of variation, the two together, as a pair, present the unrepresentable of representation, the sublime» (Marin 1999, 125). Certainly, the concept of the sublime is crucial for our search of the Platonic element in Scruton. It leads us back to Neo-Platonism, to Longinus's piece *On the Sublime* in the 1<sup>st</sup> century, but it also points forward to both Edmund Burke's youthful work *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1756), and to Immanuel Kant's use of the term in his systematized piece of aesthetics, the *Critique of Judgement* (1790).

What is the relevance of the sublime, as presented by Poussin, for Scruton's political philosophy? To answer this question, we turn first to his small book on *Beauty* (2009). Here, in a subchapter on *The sublime and the beautiful* in the chapter on *Natural beauty*, he recalls Burke's distinction between beauty and the sublime.

Burke discerned two radically distinct responses to beauty in general, and to natural beauty in particular: one originating in love, the other in fear. When we are attracted by the harmony, order and serenity of nature, so as to feel at home in it and confirmed by it, then we speak of its beauty. When, however, as on some wind-blown mountain crag, we experience the vastness, the power, the threatening majesty of the natural world, and feel our own littleness in the face of it, then we should speak of the sublime (Scruton 2009, 72-73).

There can be hardly any doubt, that the two paintings of Poussin on the calm and the stormy landscape can be regarded as paradigm cases of these two understandings of beauty and the sublime. Yet Scruton makes one more step. This is how he connects the sublime beauty with the transcendental:

the experience of beauty also points us beyond this world, to a 'kingdom of ends' in which our immortal longings and our desire for perfection are finally answered. As Plato and Kant both saw, therefore, the feeling for beauty is proximate to the religious frame of mind, arising from a humble sense of living with imperfection, while aspiring towards the highest unity with the transcendental (Scruton 2009, 175-176).

And then, mentioning Poussin among other famous representatives of landscape painting, he adds: «Landscape painters [...] point to the joy that lies incipient in decay, and to the eternal that is implied in the transient». In other words, with the help of a reference to the sublime of the landscape painter, Scruton leads us to connect art and the religious feeling of the transcendental, as a counterpoint to the this-worldly and the transient.

Yet we know that Burke's aesthetic taste plays a crucial role in his major work, his *Reflections on the Revolution in France* (1790), too. If the sublime had its part to play in aesthetics, leading to the realm of the transcendental, Burke seems to be rather

cautious with its use in politics. His main argument against the French Enlightened philosophers, who were ready to turn over the social order in favour of a perfectionist vision which had never been tried earlier, was that one should not risk order and stability, the crucial pillars of a political edifice (Hörcher 2011). He was aware that the political *status quo* was never perfect, and that *ancien régime* France faced major challenges, too, yet there is no way to surpass the human condition in this life. Burke referred to notions of reverie and piety, to submission to accepted authority, ideas which he found crucial in his view of politics to heal the wounds caused by our fallen nature. Without preserving these tradition-based attitudes and gestures, the political community would not be able to avoid chaos, he seems to imply.

#### **8. *Oikophilia* and patriotism – classical Greek ideas of political attachment to home**

In the final section of this article, I would like to concentrate on a further aspect of the connection between politics, art and the sacred – on the concept of *oikophilia*. As we have seen, politics can only be conceptualised if we look at the whole personality of the politically active human being. *Oikophilia* is a concept, which is based on Scruton's analysis of the human person, as well as on his appropriation of the Greek classics, connecting the Platonic and the Aristotelian element in his thought. A concept, which was constructed by him from obvious Greek roots. A reference to Greek *oikos* is already present in his first book on conservatism, where he refers to a sense of home and writes: «The Homeric *oikos* [...] referred not merely to a social unit but also to a household, endowed with property, and standing under rights of ownership and obligations of hospitality» (Scruton 1990, 101). The most detailed elaboration of the concept is in his book on *Green Philosophy* (Scruton 2013), but he refers to it, and to its opposite, *oikophobia*, in a number of other works as well. Let us search for those references to the concept where the relationship between politics, beauty and the religious is brought forward.

First of all: how does Scruton define *oikophilia*? It is «the love and feeling for home» (Scruton 2012b, 3), or «the love of the *oikos*, or household» (Scruton 2012b, 26). This seems to be an obvious mirror-translation, and therefore not really informative. However, we have once again a German concept to help us comprehend it: *oikophilia* is «the deep stratum of the human psyche that the Germans know as *Heimatgefühl*». This is, in fact, a synonym of *local patriotism*. Scruton identifies patriotism as «love of country, [...] a sense of belonging and of a shared and inherited home» (Scruton 2012b, 171). He seems to bring the wider term, a love of country, close to the narrower one, the love of place. Yet *oikophilia* is apparently a primeval, earlier and more elementary attachment than the patriotic attachment of the citizen to her state. Reflecting on Burke's notion of a primeval contract or generational partnership, he mentions that

«this motive extends no further than our local and contingent attachments», and he explicitly refers to the «little platoons» mentioned by Burke to identify those local attachments (Scruton 2006, 37).

Let us think about the notion of home. It has an existential touch, which makes it more closely connected with our life narrative than the notion of nation or country: «home, the place where we are and that we share, the place that defines us, that we hold in trust for our descendants, and that we don't want to spoil» (Scruton 2012b, 25). This is, indeed, a refined description of our sense of home. It approaches the phenomenological description of the home that we find in Heidegger's writing on dwelling (Heidegger 1971), or in Bachelard's *The Poetics of Space* (1964).

But we should decide if *oikophilia* is a political concept, or a term of moral philosophy, close to *philia*, friendship, in the sense discussed by both Plato and Aristotle, as the highest form of human interpersonal relationship. The meaning of the term friendship, in Aristotle, had a well-defined political layer. Citizens of a *polis* had to feel political friendship towards each other. In this respect it is with the concept of *oikophilia* that Scruton gets closest to Christian Aristotelian Thomists, like MacIntyre, who looked at local communities as the primary units of political life (Hörcher 2019a). John Haldane, for example, referred to MacIntyre, Scruton and Taylor, in one breath, stressing also their religiosity (Haldane 2017). In fact, Scruton himself made an effort to show that *oikophilia* is indeed related to the sacred, to what he calls piety. He connects *oikophilia* to the sacred, bringing also the aesthetic dimension into the picture. Yet the question is if the term can still preserve its political meaning, or whether it turns into a term of moral philosophy.

In Chapter Eight of his green-conservative book Scruton connects the following terms: *Beauty, Piety and Desecration*. It is in this chapter that he bravely connects the two fields, aesthetics and religion, with the third one, the love of home. But does he connect the first two with politics, as well? As he understands it, *oikophilia*, as a motive, «absorbs and transforms many subsidiary motives, two of which deserve our attention, since they have inspired almost all the major conservation movements of recent times: love of beauty and respect for the sacred» (Scruton 2012b, 253). He writes about aesthetic taste and natural piety, according to the Kantian scheme, but he also refers in connection with this to a number of late Enlightenment, early Romantic thinkers who agreed on the connection between these two fields: «for thinkers like Burke, Kant, Rousseau, Schiller and Wordsworth, the beautiful and the sacred [were] connected» (Scruton 2012b, 253). And indeed, Schiller's *Letters on the Aesthetic Education of Mankind* (1795), an important theoretical piece by the poet, recalled ancient wisdom about the fullness of the embodied human person in the ancient Greek *polis*, this way making the same point made here by Scruton himself. One's attachment to the beauty of her local surroundings

can be compared to one's relationship to one's beloved friend. According to Scruton, beauty has or is an intrinsic value in a paradoxical Kantian manner: «it is the intrinsic value of beautiful things that renders them useful». Their particular unintended effect is the education of the soul. The same is true about friendship – we can add in the highest sense of the term, in the Aristotelian scheme: «Friendship is useful, so long as we do not think of it as useful» (Scruton 2012b, 254). We can draw a temporary conclusion: both beauty and friendship, as natural piety, will indirectly contribute to preserving political order in a well-guarded political community. This claim holds even if a local community does not pay specific political attention to this political side-effect of *oikophilia*: simply caring for the beauty of their surroundings, and cultivating friendship, will help the survival of communal ties.

It is perhaps somewhat strange that Scruton compares interpersonal human relationships to a relationship towards a beautiful object: «*Oikophilia* [...] shares the moral roots of friendship». The point of the comparison is that in Aristotle, too, real friendship, at least the highest form of it, is for its own sake, without any utility function. This description of friendship is elaborated in Book VIII of Aristotle's *Nicomachean Ethics*, while book VI discusses, among other concepts of knowledge, practical wisdom. The same way, when we appreciate the beauty of an object, we appreciate it for its own sake, without further considerations of its utility. However, by their intrinsic value, they both point towards something, which is beyond them, in other words, towards something transcendental, originally the dimension of religion. And they also mediate a message of order, which touches upon the political, this way connecting the experience with socio-political concerns.

Speaking about the love of place we have to mention the name of Heidegger. Scruton's *Aesthetics of Architecture* (Scruton 1979) was partly inspired by Heidegger's famous piece on *Building and Dwelling* (Heidegger 1971). The concept of *oikophilia* has connections to Heidegger, too, as Scruton explains:

Heidegger's philosophy is a philosophy of settlement, a set of mystical instructions for being at home in a godless world, a liturgical spell for changing solitude and alienation into the comforted fullness of being *here* and *now* (Scruton 2012b, 232).

While Heidegger returns here to a popular theme of German idealist philosophy, his intention is to get back to the original Greek sense of the love of place. The exceptional relationship between the natural and the humanly constructed, both leading to the divine in different ways, is exemplified by Heidegger's memorable description of the phenomenon of the Greek temple, standing on a bare rock, close to the sea (Heidegger 2006). Through the poetic-rhetorical power of his descriptive language, Heidegger was able to recall the beauty of the place in Greece, a place where the gods dwell.

It is perhaps not accidental that, instead of referring to Heidegger, Scruton refers to Pausanias, the 2<sup>nd</sup> century Greek geographer, and his descriptions of ancient Greek temples. For obvious reasons, Scruton cannot accept Heidegger's political thought. Yet Heidegger's phenomenological analyses are quite relevant for Scruton's concept of *oikophilia*. Certainly, Heidegger in this respect relies on Greek thought, and the reference to Pausanias can perform the same task. Scruton also mentions Simon Schama's work on classical landscape and memory. It is to Schama that he attributes the strong claim that «land and landscape have been portrayed as sacred in all our human attempts to belong in the world» (Scruton 2012b, 284; Schama 1995).

In order to connect Scruton's love of home with the ancient Greek concept of dwelling, one should also recall the transcendental moment of dwelling in the work of Fustel de Coulanges. The French historian of antiquity, too, developed a Platonic-Aristotelian, as well as politically conservative account of the origins of the city. This is how Scruton comments on his predecessor: «In *La Cité antique*, published in 1864, the historian Fustel de Coulanges tells the story of the ancient city, which he sees primarily as a religious foundation, one in which people assemble to protect their households, their ancestors, and their gods, and in which each family gains an enduring foothold» (Scruton 2014, 118). He also mentions the «cult of the hearth» and «the worship of ancestors», recurring themes for Fustel de Coulanges (Scruton 2014, 117).

Scruton's *oikophilia* is a love of place, of the beauty of the natural surroundings and of the cultural legacy of the place. When describing it, Scruton has in mind «the old cities of Europe», including «Paris, Rome, Florence, Bath or Prague», all of them illustrations of «aesthetic judgement [...] as the expression of a community» (Scruton 2012b, 260). This is the late Scruton, who discovered urbanism as a basic theme of political thought. He served as the chair of the “Building Better, Building Beautiful” Commission, set up by the British Government, offering his expertise and advice in aesthetic theory for public and political benefit to restore the original order of the traditional British towns. He writes that public beauty, including the beauty of streets, squares and natural environments, can help communities both in a political and in a moral sense: shared beauty is a «co-ordinating device, whereby individuals can adjust to each other and live on terms» (Scruton 2012b, 262). In other words, it is a crucial device to sustain political culture, and to teach human cooperation for the new members of the community. When shared judgements of beauty are born, they turn out to be «bound up with the social identity of those who express them» (Scruton 2012b, 264). Not surprisingly, Scruton turns back to the finding of Jane Jacobs, who taught lessons of modesty to urban planners, and advised local communities to become more alert to defend what belongs to them, their property as well as the inherent values which they embody. But Scruton does not stop there: through Lewis Mumford's classic historical summary, *The City in History* (1937), the British philosopher

points back to the «tightly packed and field-surrounded medieval city as his [both Mumford's and Scruton's] ideal» (Scruton 2012b, 269).

### **9. Conclusion: the classical ideal of the citizen of the *polis***

Léon Krier, the inspiration behind the model new town of Poundbury in Dorset, itself a returning theme in Scruton's writing on urban development, was a close friend of Scruton. An advisor of the Prince of Wales in this project, he is Scruton's example of the modest architect (Krier 1998). Krier worked as an urban planner and a theoretician of planning. As we saw, Scruton, too, became active at the end of his life in urban matters, applying theoretical insights to practical decisionmaking in the politics of urban planning. In the last year of his life, he served as the chair of the independent body of the "Building Better, Building Beautiful" Commission, translating philosophical ideas to practical advice. The philosopher's involvement in this work proves that he held the ancient view that a responsible citizen has to take part in the management of the affairs of his political community. This symbolic gesture on his part is in a way a denial of the contemporary separation of professional politics, expertise, and intellectual reflection. It can easily be interpreted within the framework of ancient practical philosophy, where practical wisdom and philosophical wisdom were indeed continuous. In this sense, Scruton thought of himself as an active citizen in accordance with the great European tradition, based on the classical Platonic and Aristotelian *thick description* of political engagement, which connected a flourishing human life with the active involvement in the affairs of the *polis*. His participation in the communal decision making process was a reaffirmation of «ideas of home, beauty and consecration, through the sense of responsibility and tradition» (Scruton 2012b, 290; see also Hörcher 2019b).

### **Bibliography**

- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 1976. *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bryson, James. 2016. "The Problem of Plato." In *The Religious Philosophy of Scruton*, edited by James Bryson, 111-120. London: Bloomsbury.
- Bryson, James. 2020. "Is Roger Scruton a Christian Platonist?" *International Journal of Philosophy and Theology* 81 (2): 136-154.
- Félibien, André. 1705. "8th Conversation". In Id. *Entretiens sur les Vies et sur les Ouvrages des plus excellens Peintres anciens et modernes*. Paris: Mortier.

- Gadamer, Hans-Georg. 2015. "The Socratic Question and Aristotle," translated by Carlo DaVia. *Continental Philosophy Review* 48 (1): 95-102.
- Haldane, John. 2017. "MacIntyre Against Morality." *First Things* May 2017.
- Hankins, James. 2019. *Virtue Politics*. Cambridge, MA and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Heidegger, Martin. 2006. *The Origin of the Work of Art*, translated by Roger Berkowitz and Philippe Nonet. Draft available at: [https://www.academia.edu/2083177/The Origin of the Work of Art by Martin Heidegger](https://www.academia.edu/2083177/The-Origin-of-the-Work-of-Art-by-Martin-Heidegger).
- Heidegger, Martin. 1971. "Building, Dwelling, Thinking." In Martin Heidegger. *Poetry, Language, Thought*, translated and collected by Albert Hofstadter, 145-161. New York: Harper&Row.
- Hirschman, Albert. 1977. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press.
- Hörcher, Ferenc. 2011. "A fenséges zsarnoksága: Edmund Burke új esztétikai paradigmájának eszmetörténeti kontextusai. (The tyranny of the sublime: The contexts of Edmund Burke's new aesthetic paradigm in intellectual history)." In *Edmund Burke esztétikája és az európai felvilágosodás*, edited by Ferenc Horkay-Hörcher and Márton Szilágyi, 45-88. Budapest: Ráció Kiadó.
- Hörcher, Ferenc. 2019a. *MacIntyre on Practice, Narrative and Identity: The Case of the Fishing Community*, conference talk, available at: [https://www.academia.edu/39723667/MacIntyres Philosophy of Practice Narrative and Identity](https://www.academia.edu/39723667/MacIntyres_Philosophy_of_Practice_Narrative_and_Identity).
- Hörcher, Ferenc. 2019b. "A léptékhelyes város dicsérete – A herceg, az építész és a filozófus beszélgetése (In Praise of the Rightly Scaled City)." In *A kisváros dicsérete (In Praise of the Small Town)*, edited by Ferenc Hörcher, Imre Környedy and Krisztián Tóbiás, 111-131. Balatonfüred: Tempevölgy, available at: <https://tempevolgy.hu/online/konyvespolc/horcher-ferenc-a-leptekhelyes-varos-dicserete-a-herceg-az-epitesz-es-a-filozofus-beszelgetese>.
- Krier, Léon. 1998. *Architecture: Choice or Fate*. Windsor: Andreas Papadakis Publisher.
- Marin, Louis. 1999. *Sublime Poussin*, translated by Catherine Porter. Stanford: Leland Stanford Junior University.
- Nussbaum, Martha C. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

- O'Hear, Anthony. 2020. "Roger Scruton." In *Biographical Memoirs of Fellows of the British Academy*, XIX, edited by Ron Johnston FBA, 447-465. Oxford: Oxford University Press.
- Perl, Jed. 2008. "A Calm and A Storm." *The New Republic* April 23.
- Plato. 1966. "Apology." In *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1, translated by Harold North Fowler, introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., available at: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0170%3Atext%3DApol.%3Asection%3D30a>.
- Ritter, Joachim. 1982. *Hegel and the French Revolution. Essays on the Philosophy of Right*, translated with an Introduction by Richard Dien Winfield. Cambridge, MA and London: The MIT Press.
- Rowland, Ingrid. 2007. "The Vatican Stanze." In *The Cambridge Companion to Raphael*, edited by Marcia B. Hall, 95-119. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schama, Simon. 1995. *Landscape and Memory*. New York: Random House.
- Scruton, Roger. 1979. *The Aesthetics of Architecture*. Princeton: Princeton University Press.
- Scruton, Roger. 1990 [1980]. *The Meaning of Conservatism*. Second edition. Hounds mills and London: MacMillan.
- Scruton, Roger. 1988. *Conservative Thinkers: Essays from The Salisbury Review*. London: Claridge Press.
- Scruton, Roger. 1998. "The Aesthetic Gaze." In Id., *Modern Culture*, 30-46. London: A&C Black, Bloomsbury.
- Scruton, Roger. 2005. *Gentle Regrets. Thoughts from a Life*. London, New York: Continuum.
- Scruton, Roger. 2006. *A Political Philosophy: Arguments for Conservatism*. London, New York: Continuum.
- Scruton, Roger. 2009. *Beauty*. Oxford: Oxford University Press.
- Scruton, Roger. 2012a. *The Face of God*. London, etc.: Bloomsbury.
- Scruton, Roger. 2012b. *How to think seriously about the planet. The Case for an Environmental Conservatism*. Oxford: Oxford University Press.
- Scruton, Roger. 2013. *Green Philosophy. How to think seriously about the planet*. London: Atlantic Books.
- Scruton, Roger. 2014. *The Soul of the World*. Princeton: Princeton University Press.

- Scruton, Roger and Mark Dooley. 2016. *Conversations with Roger Scruton*. London: Bloomsbury, Continuum.
- Scruton, Roger. 2017a. *On Human Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Scruton, Roger 2017b. *Conservatism: An Invitation to the Great Tradition*. New York: All Points Books.
- Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.

**Ferenc Hörcher** is a political philosopher, historian of political thought and poet. He studied in Budapest, Oxford and Brussels. He defended his PhD thesis on *The Philosophy of Moderation in the Scottish Enlightenment* (1996). He is the head of the Research Institute of Politics and Government of the University of Public Service, and a senior fellow of the Institute of Philosophy in Budapest. His latest books are *A Political Philosophy of Conservatism* (Bloomsbury 2020) and *The Political Philosophy of the European City* (Lexington Books 2021). He is in the process of writing a book length study (contracted with Palgrave MacMillan) on politics and art in Scruton's philosophy.

Email: [horcher.ferenc@uni-nke.hu](mailto:horcher.ferenc@uni-nke.hu)



---

Tra *moral sentiments* e *political emotions*. Ripensare le emozioni nei diritti umani

**Martina Insero**

### **Abstract**

What kind of relationship exists between the emotional dimension and rights? This study tries to show how emotions are an element on which theoretical reflection has focused, and in particular in relation to human rights. Many scholars – in particular, this text refers to the theories of Martha Nussbaum – have begun to rethink issues related to the foundation and recognition of human rights through the social and moral reassessment of emotions. Political ethics, emotions and attention to human life become elements through which the history and culture of human rights are rethought.

### **Keywords**

Emotions - Human Rights - Martha Nussbaum - Compassion - Human Dignity

### **1. Premessa: un nuovo paradigma per lo studio delle emozioni**

Che tipo di legame è presente se si parla di diritti umani ed emozioni? Nei tempi più recenti, in cui entrambi i concetti sono riusciti a imporsi tra i più dibattuti campi di indagine, molti hanno cercato di rispondere a tale interrogativo, convinti che le emozioni giochino un ruolo, più o meno evidente, nelle teorie dei diritti umani (Finnemore & Sikkink 1998) e nello sviluppo storico delle loro norme (Burke 2015). Attraverso la ricostruzione di una storia, quella dei diritti, tradizionalmente dominata da una prospettiva essenzialmente razionalista, è possibile notare come le questioni relative al loro fondamento chiamino in causa non soltanto il semplice impiego della ragione ma un'analisi più profonda delle qualità e delle potenzialità della natura umana. In tal senso è stato scritto che, ai fini del riconoscimento reciproco dei diritti fondamentali di ogni individuo, sembra essere essenziale la presenza di un «sentimento interiore ampiamente condiviso» (Diderot 1755, 115-16). Questo è ciò che scrive nell'*Encyclopédie* Denis Diderot, nel tentativo di fornire una definizione di quei diritti che appartengono all'intera umanità, intesi come naturali e inalienabili<sup>1</sup>. Appare così

---

<sup>1</sup> Si veda la voce *droit naturel* «L'usage de ce mot est si familier, qu'il n'y a presque personne qui ne soit convaincu au-dedans de soi-même que la chose lui est évidemment connue. Ce sentiment intérieur est

evidente il riconoscimento di una componente sentimentale presente all'interno della logica dei diritti, che contribuisce ad arricchire la complessità del dibattito relativo alla loro natura, affermazione e riconoscimento. Certamente sarebbe difficile dare conto dell'intero impianto che nei secoli si è costruito attorno a tali questioni, che ha portato all'affermazione di un nuovo modo di concepire l'individuo, la nozione stessa di umanità, e che giunge nella modernità a una vera e propria 'scoperta dell'uomo' che guarda alla sua natura, alla sua autonomia e libertà. Il richiamo alla componente emotiva intende in questo contesto introdurre diverse questioni che emergono in maniera ancor più evidente quando si tratta di tematiche relative agli individui, al loro rapporto con la realtà e al loro modo di interagire con essa. È stato ormai riconosciuto a livello teorico quello che viene definito *emotional* o *affective turn* (Anz 2007; Clough e Halley 2007), ed è sotto la spinta di questa recente svolta culturale che si assiste ad un rinnovato interesse per le emozioni e tutto ciò che richiama la dimensione dell'affettività. «In [the affective turn's] wake, a common ontology linking the social and the natural, the mind and body, the cognitive and affective is beginning to appear» (Blackman e Venn 2010, 7-28). Questo nuovo paradigma conoscitivo rappresenta un grande laboratorio teorico all'interno del quale confluiscono diversi approcci dello studio delle emozioni, e rientra tra le numerose svolte culturali che hanno caratterizzato l'ultimo secolo e che richiamano ad un nuovo modo di rapportarsi alla dimensione del tempo e dello spazio. È infatti, proprio la metafora della svolta a descrivere una temporalità sempre più difficile da pensare e caratterizzata dall'idea dell'accelerazione e del cambiamento, in una dimensione spaziale che diviene sempre più vasta<sup>2</sup>, in cui di volta in volta gli oggetti di indagine subiscono trasformazioni e slittamenti concettuali divenendo vere e proprie categorie analitiche (Welsch 1999). Con l'affermazione di questo che è a tutti gli effetti un nuovo modello esplicativo e interpretativo, si registra un interesse senza precedenti nei confronti della dimensione affettiva declinata nelle sue molteplici varianti lessicali e concettuali, vale a dire emozioni, passioni, sentimenti, affetti, che rappresentano costrutti teorici differenti con le proprie origini etimologiche e tradizioni di pensiero. Stando agli studi di Thomas Dixon infatti (2003), si sarebbero verificate nel corso dei

---

commun au philosophe et à l'homme qui n'a point réfléchi; avec cette seule différence qu'à la question, *qu'est-ce que le droit ?* celui-ci manquant aussitôt et de termes et d'idées, vous renvoie au tribunal de la conscience et reste muet ; et que le premier n'est réduit au silence et à des réflexions plus profondes, qu'après avoir tourné dans un cercle vicieux qui le ramène au point même d'où il était parti, ou le jette dans quelque autre question non moins difficile à résoudre que celle dont il se croyait débarrassé par sa définition» (Diderot e D'Alembert 1755, 115).

<sup>2</sup> Doris Bachmann-Medick scrive che «the turns reflect this pluralization of culture insofar as they are not (exclusively) fixated on Western/European-influenced cultural processes and forms of expression. Furthermore, the expanded perspectives widely discussed in recent years, which explicitly assume "multiple modernities" (Shmuel Eisenstadt), have also allowed the study of culture to distance itself from a one-dimensional Eurocentric modernization concept. [...] Despite these efforts, though, turns have not yet been explicitly developed into methodological tools or analytical categories» (Bachmann-Medick 2016, 5-16).

secoli una serie di transizioni nella semantica dell'affettività, che gradualmente hanno comportato un ripensamento di queste categorie in relazione al loro rapporto con la mente, con la coscienza e con il corpo. Dalla metà del XIX secolo il dibattito teorico ha visto l'affermazione del concetto di *emozione*, divenuto una sorta di keyword il cui impiego appare sempre più spesso generalizzato.

The over-inclusivity of our modern-day category of emotions has hampered attempts to argue with any subtlety about the nature and value of the enormous range of passionate, affectionate, sentimental, felt and committed mental states and stances of which we are capable (Dixon 2003).

Questo nuovo paradigma offre la possibilità di riflettere su molte delle questioni cruciali del nostro tempo, partendo da una rivalutazione dell'universo emotivo tradizionalmente caratterizzato da una visione per lo più negativa dovuta ad una contrapposizione con la ragione. Se si pensa all'individuo moderno, inteso come soggetto di diritti, questo è concepito come individuo libero che risponde a un certo livello di autonomia, per lo più declinata nel senso di autonomia morale, e che tradizionalmente richiama alle facoltà razionali. La ragione, infatti, viene spesso riconosciuta come guida necessaria per raggiungere un reale stato di libertà individuale, e ciò ha portato a una valutazione in senso negativo, dal punto di vista ontologico e antropologico, degli aspetti emotivi della natura umana poiché considerati irrazionali. Come si vedrà, l'evoluzione di questo dibattito si svilupperà, seppur in maniera spesso dialettica e conflittuale, tenendo sempre più in considerazione il ruolo che tali elementi ricoprono nell'ambito etico, morale, ma anche in quello politico e sociale. È proprio a questi livelli in effetti che si gioca un vero e proprio scontro categoriale e concettuale, che porta con sé modi differenti di riflettere sulla funzionalità e sul potenziale pratico ed etico dell'universo affettivo che il pensiero contemporaneo ha contribuito a ripensare. Discutere infatti del legame esistente tra le emozioni, per utilizzare un concetto oggi egemone nei discorsi sull'affettività, e la sfera dei diritti, risponde a una domanda metodologica ben precisa, riguardante non soltanto il complesso rapporto tra emozioni e ragione, ma anche in che modo studiare le cosiddette «emozioni politiche» (Lynggaard 2019), alle quali viene riconosciuto un ruolo rilevante nei processi di trasformazione politico-sociale (Crane 1934; Mullan 1988).

## 2. Emozioni politiche, emozioni sociali e diritti. Il contributo di Martha Nussbaum

Quella dei diritti umani rimane ancora oggi una nozione estremamente dibattuta e difficile da definire, così come controverso appare il dibattito relativo al loro fondamento. È un dibattito caratterizzato da una molteplicità di voci e di linee teoriche,

attraversato da numerose trasformazioni di senso, paradossi e zone d'ombra<sup>3</sup>. Da grande rivoluzione del Settecento a baluardo delle democrazie, hanno conquistato sempre più campo nelle riflessioni contemporanee, divenendo punti nevralgici delle questioni politiche, giuridiche, etiche e sociali. Essi diventano veicolo di un nuovo «spazio di esperienza morale» (Scuccimarra 2014, 350), legandosi agli aspetti più rilevanti della vita collettiva e individuale. Il richiamo a una moralità dei sentimenti e a un loro ruolo pratico rappresenta una sfida nella ricerca di un'etica delle passioni o delle emozioni a cui il pensiero contemporaneo spesso fa riferimento. Coloro che mettono in rilievo il ruolo giocato di sentimenti e dalle emozioni nella costruzione della sfera morale, tentano di portare avanti argomentazioni «to advance the idea of an ethics of emotions as ethics of human rights» (Barreto 2006, 64). L'idea di fondo è che le emozioni siano «basic feature of social life that help people maintain social interactions and bonds» (Scheff 2000, 2003). Ci si concentra sulla componente affettiva della vita collettiva, che si dispiega attraverso la manifestazione di quelli che sono stati definiti *public sentiments* o *moral and social emotions* (Sajó 2016). Queste appaiono essenziali per la creazione e il mantenimento delle relazioni, e strettamente legate al contesto culturale all'interno del quale si sviluppano (Ahmed 2004; Crawford 2000). Nel tentativo di comprendere le logiche più profonde delle dinamiche che hanno portato all'affermazione di queste categorie rivoluzionarie, i recenti studi si sono concentrati sull'analisi storico-politica dei diritti umani, che rappresenta a tutti gli effetti un punto totalmente innovativo rispetto a tutte le teorie giuridiche precedentemente proposte. In merito alla complessità del tema Lynn Hunt scrive che,

i diritti umani sono difficili da definire, perché la loro definizione e addirittura la loro esistenza dipendono tanto dalle emozioni quanto dalla ragione. L'affermazione dell'ovvietà si fonda, in ultima istanza, su un richiamo emotivo: è convincente se fa risuonare qualcosa in ogni persona» (Hunt 2007, 12).

La rivalutazione etica delle emozioni è il passaggio fondamentale che permette di ripensare un legame tra i diritti e i sentimenti o emozioni morali; una rivalutazione presente a più riprese nella storia del pensiero contemporaneo anche come risposta alternativa alla crisi della modernità e della ragione. Parlare delle potenzialità sociali delle emozioni vuol dire operare un ripensamento categoriale e radicale degli elementi centrali che agiscono nel dispiegamento della vita associata. Un prezioso contributo a questa linea teorica è stato riconosciuto alle teorie di Martha Nussbaum che, attraverso l'epocale lavoro condotto nei suoi scritti<sup>4</sup>, opera una rivalutazione valoriale e concettuale delle emozioni. Di fondo vi è l'idea che ogni aspetto della vita umana sia strettamente e inevitabilmente legato a esperienze emotive, confutando dunque la

---

<sup>3</sup> Per un approfondimento generale si veda Meccarelli, Palchetti e Sotis 2014.

<sup>4</sup> In particolare, Nussbaum 2004; 2011; 2012; 2014.

concezione di un'etica che fonda la vita sociale sul primato indiscusso della ragione<sup>5</sup>. Le sue riflessioni si inseriscono a pieno titolo nell'odierno dibattito sull'azione politica ed etica, attraverso una profonda rilettura del pensiero greco e della filosofia antica. Da queste fonti trae, in particolare da Aristotele, l'importanza della fragilità e della vulnerabilità intese come caratteristiche costitutive degli esseri umani<sup>6</sup>, inserendole all'interno di una riflessione più ampia che guarda, anche attraverso le lenti dell'etica stoica, allo sviluppo delle facoltà umane per cui le emozioni sembrerebbero «fornirci informazioni sulle questioni eticamente significative» (Nussbaum 2011, 5). La sua è una proposta che la stessa filosofa definisce *neostoica*. Questa proposta condivide con la scuola stoica l'idea delle emozioni come giudizi di valore ma non la loro visione normativa. Si viene così a delineare una teoria di tipo cognitivo-valutativo in cui le emozioni, per questa loro stessa natura, diventano fattori importanti e decisivi nel giudizio etico.

Per essere adeguata, la teoria stoica deve essere sottoposta a tre fondamentali tipi di modifica. In primo luogo, essa necessita di una plausibile teoria del rapporto tra emozioni dell'adulto ed emozioni del bambino e degli animali non-umani (gli stoici negano, cosa implausibile, che bambini ed animali provino emozioni). Sviluppare una tale teoria ci conduce ad ampliare l'analisi cognitiva stoica per abbracciare una più ampia gamma di forme di cognizione, come le percezioni e le credenze di tipo non-linguistico. In secondo luogo, la teoria necessita di una buona analisi della variabilità culturale delle emozioni. Gli stoici mostrano, convincentemente, la misura in cui le norme sociali vengono interiorizzate nell'architettura delle nostre emozioni; ma pensano che le norme in questione siano fondamentalmente le stesse in tutte le società, dedicando così poca attenzione alle piccole differenze (Nussbaum 2001, 6).

La teoria delle emozioni della Nussbaum si mostra estremamente attenta alla vita pratica, e diviene parte costitutiva non solo della sua proposta teorica ma anche politica. Da qui la profonda necessità di comprendere l'essenza degli individui e il senso dell'umanità nel suo complesso, di cui il patrimonio dei diritti rappresenta una parte fondamentale, e la loro tutela condizione necessaria per la democrazia e per il raggiungimento della giustizia sociale, dal momento che «senza lo sviluppo emotivo, una parte della nostra capacità di ragionare come creature politiche risulterà mancante» (Nussbaum 2004, 20). Emozioni e diritti umani vengono indagati in stretta connessione. Alla ricerca del potenziale morale di ogni individuo, necessario per il rispetto e il

<sup>5</sup> In questo contesto Nussbaum si pone in una posizione di disaccordo rispetto alle tesi di Bernard Williams. Il confronto tra i due autori parte innanzitutto dalla concezione della tragedia greca e rispetto alla sua portata etica ed è approfondita nel testo *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca* (2011).

<sup>6</sup> Il pensiero aristotelico rappresenta un punto di riferimento innanzitutto per le concezioni di fragilità e vulnerabilità, intesi come elementi da preservare e valorizzare, strettamente connessi all'ideale di virtù e di bene umano diretti al raggiungimento di quella che è l'*eudaimonia*.

riconoscimento dei diritti fondamentali, un ruolo di rilievo viene affidato alla capacità di *sentire*, e cioè a ciò che ci pone in connessione con gli altri. Nella *Fragilità del bene* scrive:

dovremmo vedere qui la reazione passionale, la sofferenza stessa, come una parte del riconoscimento o della percezione, come una componente parziale con cui un personaggio riconosce la propria situazione di essere umano. [...] Esiste un conoscere che avviene attraverso la sofferenza perché la sofferenza riconosce in modo appropriato come sia la vita umana in determinati casi. E in generale: capire un amore o una tragedia con l'intelletto non è sufficiente per avere una vera conoscenza di essi (Nussbaum 2011, 113).

Riconoscere alle emozioni un contenuto cognitivo «aiuta a dissipare l'idea che esse siano forze cieche prive di intrinseca selettività o intelligenza, che non hanno quindi un ruolo nelle decisioni umane» (Nussbaum 2004, 28). Questi suoi studi si svilupperanno in direzione di una costante ricerca dell'essenza dell'umanità, di cui i diritti costituiscono un elemento fondamentale. Pensare in un tale contesto ai diritti, significa per Nussbaum pensare in difesa dell'umanità stessa, senza alcun tipo di distinzione e in un'ottica cosmopolita<sup>7</sup>. In queste dinamiche di riconoscimento e reciprocità entrano in gioco quelle che vengono considerate *emozioni sociali* o *politiche*, funzionali cioè alla tutela della dignità umana e al rispetto degli altri. Queste infatti sarebbero in grado, ognuna in maniera differente, di orientare decisioni etiche, individuali e collettive, e di supportare i progetti della politica democratica al fine di realizzare equità e giustizia sociale. In tal senso, nella sua ottica, le azioni che derivano da queste emozioni risultano fondamentali per lo sviluppo delle relazioni sociali e in generale per l'agire pubblico. Un'emozione in particolare emerge come necessaria per la realizzazione del suo progetto etico, ed è la compassione<sup>8</sup>, a partire dalla quale dovrebbe essere riconosciuta, in modo universale, pari dignità ad ogni individuo. Per *compassione* si intende

un'emozione sofferta diretta al dolore di un'altra creatura o di più creature. Una lunga tradizione filosofica concorda, in termini generali, sui pensieri che generalmente sono implicati quando un essere umano vive questa emozione. secondo la mia visione (che in parte concorda con questa tradizione e in arte la critica) la compassione è costituita da tre elementi, o pensieri, necessari (Nussbaum 2014, 175).

Centrale è il riferimento alla descrizione che ne viene fatta da Aristotele nella *Retorica*<sup>9</sup>, dove vengono messi in evidenza tre elementi cognitivi:

<sup>7</sup> In particolare, si rimanda a Nussbaum *Coltivare l'umanità* (1997) e *Nascondere l'umanità* (2004)

<sup>8</sup> Sulla compassione si erano precedentemente concentrati anche gli studi di Hannah Arendt nel saggio *On Revolution* (1965), in cui la filosofa opera una critica rispetto al suo impiego politico nelle dinamiche delle rivoluzioni moderne dato che, nel momento in cui entra all'interno della sfera pubblica, subisce trasformazioni tali tanto da trasformarsi in pietà e perdere la capacità di riconoscere l'altro.

<sup>9</sup> Aristotele la identifica come un'emozione direttamente legata al dolore e alla sofferenza altrui.

una credenza, o valutazione, che la sofferenza sia seria e non banale. Il secondo è la credenza che la persona non meriti la sofferenza stessa. Il terzo è la credenza che le possibilità della persona che prova l'emozione siano analoghe a quelle di chi soffre (Nussbaum 2004, 370).

La compassione, così come trattata dalla filosofa statunitense, viene distinta concettualmente da ulteriori termini affini, ognuno con un proprio significato e una propria storia. Primo fra tutti, la compassione risulta differente dalla *simpatia*, la cui tradizione rimanda alla «stagione del sentimentalismo morale» (Pulcini 2020, 12) e alle fondamentali, seppur differenti, teorizzazioni di David Hume e Adam Smith in cui emerge come fattore alla base della moralità umana e come elemento di coesione tra gli individui. Pur non essendo presente in Hume una specifica riflessione dedicata ai diritti e alla sfera della normatività (lacuna riconosciuta anche da Smith), molta rilevanza assume l'idea di *umanità*, che viene presentata come l'unico e reale fondamento della morale<sup>10</sup> utile a combattere quegli elementi di scetticismo ed egoismo della natura umana (Hanley 2011). È in questa sorta di progetto umanistico che si inserisce la nozione della *sympathy*, di cui un primo riferimento si ha nel secondo volume del *Trattato sulla natura umana* (1739):

nessuna qualità della natura umana è più notevole, sia in sé nelle sue conseguenze, dell'attitudine che abbiamo a simpatizzare con gli altri, ricevendo attraverso la comunicazione le loro inclinazioni e sentimenti, per quanto differenti o persino contrari ai nostri (Hume 2001, 631).

Il verificarsi di questo meccanismo è reso possibile dalla struttura della mente umana che Hume riconosce come «per natura notevolmente imitatrice» (Hume 1971, 612), e grazie ai processi innescati dall'immaginazione e dall'azione di contagio emotivo. Questa stessa capacità di simpatizzare però, può variare a seconda dei soggetti e delle relazioni, rischiando così di perdere quel senso di imparzialità necessario per l'azione morale. È proprio a questo punto che, lo stesso Hume, afferma l'importanza del concetto di umanità e della conseguente azione dei sentimenti morali che ne derivano, considerati universali. Essi si esprimono attraverso piacere e disgusto, e rappresentano alcuni dei «motivi che influenzano la volontà». A questo punto del discorso, nelle pagine del *Trattato* e in generale nelle riflessioni morali<sup>11</sup>, si ritrova una sorta di capovolgimento rispetto alla tradizionale visione razionalista dominante a quel tempo, diretta a svelare il fondamento passionale dell'azione morale e i principi che guidano la morale stessa. Nell'intricato rapporto mezzi-finì, si identifica come fondamento delle motivazioni e dei moventi dell'agire l'individuazione dei vizi e delle virtù in base al piacere e al dolore, da

<sup>10</sup> Queste riflessioni humeiane vengono particolarmente approfondite in *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*.

<sup>11</sup> Si veda anche Hume 2009.

ciò ne deriva per Hume che necessariamente «la morale è più propriamente sentita che giudicata» (Hume 2001, 931):

Quando dichiarate viziosi un'azione o un carattere, non intendete altro se non che voi provate un senso o un sentimento di biasimo, nel contemplare la costituzione della vostra natura. Il vizio e la virtù, dunque, possono essere paragonati ai suoni, colori, al caldo e al freddo, i quali, secondo la filosofia moderna, non sono qualità negli oggetti, ma percezioni nella mente [...]. Niente può essere più reale o interessarci in maggior grado dei nostri stessi sentimenti di piacere e di dolore; e se questi fossero favorevoli alla virtù, e sfavorevoli al vizio, niente sarebbe più necessario per regolare la nostra condotta e il nostro comportamento (Hume 2001, 927-9).

Su presupposti differenti si sviluppa la concezione smithiana della *sympathy*<sup>12</sup>. Pur riconoscendola entrambi come elemento costitutivo della natura umana e come un «fellow feeling» (Rasmussen 2017, 90), a risultare differenti sembrerebbero essere piuttosto le origini della sua manifestazione. In tal senso, mentre per Hume il simpatizzare con i sentimenti di un altro individuo avviene attraverso un'opera di 'contagio', per Smith la sola osservazione della condizione altrui non sarebbe sufficiente a provare quegli stessi sentimenti. In questo quadro teorico il meccanismo simpatetico appare meno meccanico e maggiormente legato alla valutazione delle circostanze e delle specifiche condizioni dell'altro. In apertura della *Teoria dei sentimenti morali* si afferma:

per quanto egoista si possa ritenere l'uomo, sono chiaramente presenti nella sua natura alcuni principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui, e che rendono per lui necessaria l'altrui felicità, nonostante da essa egli non ottenga altro che il piacere di contemplarla (Smith 2001, pt. I, sez. I, cap. I, § 1).

Uno degli intenti principali dell'impianto teorico smithiano è quello di elaborare una teoria dei sentimenti morali più ampia caricandola, a differenza di Hume, di una componente normativa, ed è proprio a questi scopi che si inserisce la figura dello *spettatore imparziale*. Attraverso la sua azione di immedesimazione nell'altro e la valutazione dell'adeguatezza o inadeguatezza delle singole azioni e passioni, non ci si ferma alla semplice condivisione ma si realizza, a seconda dei casi, approvazione o disapprovazione che sono funzionali al rispetto delle regole morali e alla base dei rapporti sociali. È grazie alla partecipazione e alla reciprocità che si sviluppano dall'azione simpatetica, intesa come «la capacità dell'essere umano di condividere i sentimenti degli altri» (Roncaglia 2003, 135), che è possibile definire l'autonomia morale e il giudizio:

---

<sup>12</sup> Per un generale confronto tra i due autori si rimanda a Rasmussen 2017. Sulle divergenze relative al concetto di *sympathy* si veda Fleischacker 2012, Sayre-McCord 2013, Haakonssen 1981

il principio per mezzo del quale approviamo o disapproviamo naturalmente la nostra condotta sembra del tutto uguale a quello per mezzo del quale pronunciamo analoghi giudizi sulla condotta degli altri. Approviamo o disapproviamo la condotta di un altro uomo a seconda che sentiamo, riportando a noi il suo caso, di riuscire o meno a simpatizzare del tutto con i sentimenti e le motivazioni che l'hanno diretta. E allo stesso modo, approviamo o disapproviamo la nostra condotta a seconda che sentiamo, quando ci mettiamo nei panni di un altro uomo, e la osserviamo con i suoi occhi e dalla sua posizione, di riuscire o meno a prender parte e simpatizzare con i sentimenti e le motivazioni che l'hanno influenzata. Non riusciamo mai a esaminare i nostri sentimenti e motivazioni, non riusciamo mai a formulare nessun giudizio su di essi, se non ci spostiamo dalla nostra posizione naturale e ci sforziamo di osservarli da una certa distanza. [...] «Ci sforziamo di esaminare la nostra condotta come immaginiamo che la esaminerebbe ogni altro equo e imparziale spettatore (Smith 2001, pt. III, cap. I, § 1-2).

Tornando al quadro teorico della Nussbaum, che riprende lo stesso Smith nelle sue riflessioni sulla compassione, viene operata un'ulteriore distinzione rispetto ad un'altra categoria concettuale fortemente presente e dibattuta nella teoria contemporanea, l'empatia<sup>13</sup>.

Ho detto che la compassione è qualcosa di diverso dall'empatia, che implica una ricostruzione immaginaria dell'esperienza di chi soffre. [...] Nell'empatia cerchiamo di ricostruire l'esperienza mentale di un altro [...]. Si può, ancora, empatizzare con qualcuno a cui rifiutiamo compassione in ragione di una colpa [...]. E, naturalmente, possiamo non provare compassione perché non formuliamo il giudizio eudaimonistico: non vediamo la persona come un'importante parte del nostro complesso di scopi e fini (Nussbaum 2004, 393-396).

Nella sua teoria delle emozioni, l'empatia viene riconosciuta come un'importante capacità mentale, utile per la compassione ma non sufficiente in quanto capacità fallibile (Nussbaum 2004, 400). Nonostante questa lettura, quella dell'empatia è diventata una categoria chiave di cui si servono le teorie dell'affettività, dal piano filosofico a quello prettamente psicologico, e le teorie dei diritti umani, specie grazie agli sviluppi nei campi empirici della ricerca più recente. Si punta dunque a rivalutare questo che è stato definito come «a neglected element of Human Rights theory» (Von Harbou 2013). Questa categoria è emersa e si è affermata all'interno di un dibattito più ampio che si è arricchito grazie ai recenti studi nelle scienze cognitive, in campo psicologico e neuroscientifico<sup>14</sup>, che hanno avvalorato le tesi secondo cui l'empatia appare come elemento necessario per la socialità umana, riconoscendole una funzione politica, etica

<sup>13</sup> Legati al fenomeno dell'empatia vi sono diverse tradizioni filosofiche, dalla *Gefühlsansteckung*<sup>13</sup> o «teoria del contagio affettivo» di Scheler, fino alla *Theory of Mind* in campo neuroscientifico (Gallese e Goldman 1998) e le ricerche sui neuroni specchio.

<sup>14</sup> Un riferimento fondamentale è la scoperta dei neuroni specchio, che avvenne tra il 1995 e il 1996 da parte di un gruppo di ricerca dell'Università di Padova coordinato da Giacomo Rizzolatti, individuati come spiegazione neurale e fisiologica dell'empatia (Rizzolatti et al. 1996).

e morale estremamente rilevante. Sarebbe davvero complesso dare conto delle numerose teorizzazioni che si sono costruite attorno a questo concetto<sup>15</sup>, tanto che sembra ancora non esserci un consenso condiviso rispetto alla definizione di questo «concept ‘nomade’ par excellence» (Jorland 2004). Relativamente alle sue implicazioni nelle logiche dei diritti, l’empatia viene presa in considerazione come origine e fondamento dei legami, delle interazioni e della condivisione di esperienze. Racchiude in sé tutti quei meccanismi e quelle reazioni che nascono negli individui a partire dall’osservazione di violazioni della dignità umana, dalla percezione del dolore e dalla percezione dell’altro come simile a sé; rende possibile la nascita di quel «sentimento interiore ampiamente condiviso» di cui all’inizio, che genera nuovi modi di sentire e che si traduce nell’attuazione di nuove pratiche sociali, culturali e politiche. Una simile visione ritiene l’empatia capace di innescare quei processi di mobilitazione, riconoscimento e *claiming* che riguardano da vicino i diritti umani (Hunt 2007). Il suo coinvolgimento in tali dinamiche parte dalla convinzione che l’empatia sia «una capacità, radicata nella sfera degli affetti e delle relazioni primarie, che lega insieme soggetti e comunità in nome di un’umanità condivisa» (Boella 2018, 28). Anche se questa non si presenta come voce univoca all’interno del dibattito, si pensi tra i molti agli studi di Paul Bloom che si scontrano contro la visione dell’empatia come cura universale ad ogni problematica contemporanea<sup>16</sup>, si sviluppa così l’idea che, ai fini del riconoscimento e del rispetto dei diritti fondamentali di ogni individuo, sia necessaria l’affermazione e soprattutto la pratica di una politica dell’empatia a livello globale. Una parte del dibattito relativo ai diritti umani infatti, considera la preoccupazione empatica, *empathic concern*, come forza in grado di mobilitare gli individui di fronte alle diverse forme di ingiustizia e in difesa dell’Altro. I problemi che sorgono da queste considerazioni sono certamente molteplici, dall’individuazione dei soggetti implicati nel rapporto empatico al capire cosa si intende per «Altro», così come ancora problematico appare il rapporto tra empatia e sviluppo morale, specie in una società caratterizzata dal conflitto e in cui i legami sociali appaiono sempre più deboli, ma tutti questi rappresentano elementi con i quali è necessario confrontarsi per comprendere lo sviluppo di determinate dinamiche.

### **3. Emozioni e diritti. Una nuova prospettiva per l’età globale**

Tutte queste categorie, queste emozioni politiche, rientrano con sempre maggior evidenza nei dibattiti relativi al tema della giustizia e dei diritti umani. La questione dei diritti si pone al centro dell’agenda dei programmi diretti alla realizzazione della giustizia globale in un tempo in cui, come riconosciuto da Richard Rorty si è diffusa su larga scala

---

<sup>15</sup> Per una costruzione del dibattito dedicato all’empatia, tra i molti si veda Boella 2018 e Rifkin

<sup>16</sup> Bloom 2016.

la cultura dei diritti umani come cultura globale (1993). Affinché questo tipo di cultura sia realmente applicato nei comportamenti e nell'agire, è necessario secondo Rorty colpire la sfera del sentire e coltivare un'educazione sentimentale che divenga parallelamente impegno e rispetto di determinati precetti morali. «That sort of education gets people of different kinds sufficiently well acquainted with one another that they are less tempted to think of those different from themselves as only quasi-human. The goal of this sort of manipulation of sentiment is to expand the reference of the terms “our kind of people” and “people like us”» (Rorty 1993, 176). Oggi, di fronte ai problemi relativi alla definizione stessa dei diritti, alla loro classificazione e alla ricerca di un fondamento universalista, il linguaggio dei diritti umani sembra assumere forme differenti e variegate. Tra queste, emerge nella filosofia politica e morale contemporanea un approccio, in parte anche fortemente dibattuto, che si presenta come una sorta di proposta pedagogica in cui le emozioni rappresentano un tassello fondamentale, il *capabilities approach*, di cui ancora una volta Martha Nussbaum (2012) rappresenta uno dei maggiori esponenti. Dall'individuazione del contenuto cognitivo del bagaglio emotivo, all'individuazione delle emozioni socialmente e moralmente rilevanti, la Nussbaum arriverà nella parte più recente della sua riflessione a individuare questo nuovo paradigma, riprendendo in maniera differente la prospettiva teorica del filosofo ed economista Amartya K. Sen<sup>17</sup> degli anni Settanta. Obiettivo di questo modello è la realizzazione dello sviluppo umano, possibile solamente attraverso il riconoscimento di pari dignità agli individui in quanto tali che è inalienabile, e che per questo deve essere tutelata e rispettata. L'approccio delle capacità della Nussbaum, si propone di intervenire laddove gli approcci dei diritti umani non garantiscono totale protezione all'essere umano, integrando le loro logiche che sono condivisibili ma non complete, e le loro aporie (Nussbaum 2012)<sup>18</sup>. Una proposta teorica che cerca di farsi progetto politico e sociale efficace per il riconoscimento e la difesa dei diritti, tenendo insieme la dimensione sensibile e la dimensione giuridica e normativa attraverso l'individuazione di dieci capacità centrali<sup>19</sup>, indicate come «base per l'elaborazione di principi costituzionali fondamentali che dovrebbero essere rispettati dai governi di tutte le nazioni, come minimo essenziale richiesto dal rispetto della dignità umana» (Nussbaum 2001, 18). Etica politica, emozioni e attenzione alla vita umana vengono riunite in questa proposta teorica in cui la compassione viene nuovamente presentata come il sentimento morale per eccellenza da contrapporre a quei sentimenti di disgusto e vergogna che invece compromettono l'azione morale e l'agire pubblico. Il tentativo di individuare questi ulteriori elementi risponde alla necessità non solo teorica ma anche

<sup>17</sup> In particolare, Sen 1986, 2010.

<sup>18</sup> Sul rapporto *capacità-diritti* si veda Greblo 2013.

<sup>19</sup> La lista delle dieci capacità individuate comprende 1) Vita, 2) Salute del corpo, 3) Integrità del corpo, 4) Sensi, immaginazione, pensiero, 5) Emozioni, 6) Ragion pratica, 7) Appartenenza, 8) Saper e poter vivere con altre specie, 9) Gioco, 10) Controllo del proprio ambiente.

pratica, di risolvere quelle zone d'ombra e quei paradossi insiti nella logica dei diritti. Di fronte agli avvenimenti e alle numerose violazioni compiute nel XX e nel XXI secolo, gran parte degli sforzi intellettuali sono stati rivolti alla comprensione di tutte quelle pratiche esperienziali che contribuiscono ad accrescere e a rafforzare la convinzione di una dignità umana universale, realmente riconosciuta e condivisa da tutti gli individui. Si può osservare dunque come gli studi sull'affettività continuino a svilupparsi tracciando una linea di indagine sempre più interdisciplinare che, dalle proposte storico-filosofiche ha investito anche la recente psicologia politica e sociale, la teoria delle relazioni internazionali e le teorie dei movimenti sociali e politici. Nell'acceso dibattito che da decenni anima le riflessioni relative ai diritti umani, ci si è concentrati sulle modalità attraverso le quali rafforzare le potenzialità di una categoria ancora di difficile definizione e inquadramento. Si cerca di ripensare una cultura dei diritti che non sia affermata solo a un livello formale, ma che sia pratica continua, partecipazione emotiva ed esperienza condivisa.

## Bibliografia

- Abrams, Kathryn. 2011. "Emotions in the Mobilization of Rights." *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review* 46: 551-859.
- Ahmed, Sara. 2004. *The cultural politics of emotions*. London: Routledge.
- Anz, Thomas. 2007. "Emotional Turn? Beobachtungen zur Gefühlsforschung." <https://literaturkritik.de/id/10267> (ultimo accesso 02 maggio 2021).
- Arendt, Hannah. 1965. *On Revolution*. New York: The Viking Press.
- Aristotele. 2004. *Retorica*. In *Retorica e Poetica*, a cura di Marcello Zanatta. Torino: UTET.
- Bachmann-Medick, Doris. 2016. *Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture*. De Gruyter.
- Barreto, José Manuel. 2006. "Ethics of emotions as ethics of human rights. A Jurisprudence of sympathy in Adorno, Horkheimer and Rorty." *Law and Critique* 17: 73-106.
- Blackman, Lisa e Venn, Couze. 2010. "Affect." *Body & Society* 16(1): 7-28, doi:10.1177/1357034X09354769.
- Bloom, Paul. 2016. *Against empathy: The case for rational compassion*. New York, NY, USA: Ecco.

- Bodei, Remo. 2020. *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano: Feltrinelli.
- Boella, Laura. 2018. *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*. Milano: Cortina Editore
- Burke, Roland. 2015. "Flat Affect? Revisiting Emotion in the Historiography of Human Rights." *Journal of Human Rights* 16 (2), 123–141.
- Clough, Patricia Ticineto e Jean Halley. 2007. *The affective turn: theorizing the social*. London: Duke University Press.
- Costa, Pietro. 2014. "Dai diritti naturali ai diritti umani: episodi di retorica universalistica." In *Il lato oscuro dei Diritti umani. Esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo*, a cura di Massimo Meccarelli, Paolo Palchetti e Carlo Sotis, 27-80. Dykinson.
- Crane, Ronald S. (1934) "Toward a Genealogy of the "Man of Feeling." *ELH* 1 (3), 205-230.
- Crawford, Neta C. 2000. "The passion of world politics: Propositions on emotion and emotional relationships." *International Security* 24 (4): 116–156.
- Diderot, Denis e Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert (a cura di). 1751-1780. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, arts, et des métiers*. 5 (1755).
- Dixon, Thomas. 2003. *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge University Press.
- Finnemore, Martha e Sikkink Kathryn. 1998. "International norm dynamics and political change." *International Organization* 52(4): 887–917.
- Fleischacker, Samuel. 2012. "Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction." In *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl: A Collection of Essays*, a cura di Christel Fricke e Dagfinn Føllesdal, 273-312. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Gallese, Vittorio e Alvin Goldman. 1998. "Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading." *Trends in Cognitive Sciences* 2 (12): 493-501.
- Greblo, Edoardo. 2013. "Capacità e diritti." *Etica & Politica / Ethics & Politics* XV (1): 563-582.
- Haakonsen, Knud. 1981. *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge University Press.
- Hanley, Ryan Patrick. 2011. "David Hume and the "Politics of Humanity." *Political Theory* 39(2): 205–233.

- Hume, David. 1971. *I caratteri nazionali*. In *Opere*, a cura di Eugenio Le caldano e Enrico Mistretta. Roma-Bari: Laterza.
- Hume, David. 2001. *Trattato sulla natura umana*. Milano: Bompiani.
- Hume, David. 2009. *Ricerca sui principi della morale*, Roma-Bari: Laterza.
- Hunt, Lester. 2006. "Martha Nussbaum on the Emotions." *Ethics* 116, 3 (April): 552-577.
- Hunt, Lynn. 2007. *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*. Roma-Bari: Laterza.
- Husserl, Edmund. 2019. *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920/1924*. Roma-Bari: Laterza. Kindle.
- Jorland, Gérard. 2004. "L'empathie, histoire d'un concept." In Alain Berthoz e Gérard Jorland. *L'Empathie*, a cura di A. Berthoz, G. Jarold. 19-49. Paris: Odile Jacob.
- Kant, Immanuel. 2000. *Critica della ragion pratica*. Milano: Bompiani.
- Kant, Immanuel. 2003. *Fondazione della metafisica dei costumi*. Milano: Bompiani.
- Lynggaard, Kennet. 2019. "Methodological Challenges in the Study of Emotions in Politics and How to Deal With Them." *Political Psychology* 40 (6): 1201-1215.  
doi: 10.1111/pops.12636.
- Meccarelli, Massimo, Paolo Palchetti e Carlo Sotis (a cura di) 2014. *Il lato oscuro dei Diritti umani. Esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo*. Dykinson.
- Mullan, John. 1988. *Sentiment and Sociability: The Language of Feeling in the Eighteenth Century*. Oxford: Clarendon Press.
- Nussbaum, Martha C. 1994. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: PUP.
- Nussbaum, Martha C. 1997. *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Beacon Press.
- Nussbaum, Martha C. 2001. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*. Bologna: Il Mulino.
- Nussbaum, Martha C. 2002. *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*. Bologna, il Mulino.
- Nussbaum, Martha C. 2003. *Capacità personale e democrazia sociale*. Reggio Emilia: Diabasis.
- Nussbaum, Martha C. 2004. *L'intelligenza delle emozioni*. Bologna: Il Mulino.

- Nussbaum, Martha C. 2007. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*. Bologna: Il Mulino.
- Nussbaum, Martha C. 2011. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*. Bologna: Il Mulino.
- Nussbaum, Martha C. 2012. *Creare Capacità*. Bologna: Il Mulino.
- Nussbaum, Martha C. 2014. *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*. Bologna: Il Mulino.
- Plamper, Jan. 2018. *Storia delle emozioni*, Bologna: Il Mulino.
- Pulcini, Elena. 2020. "La cura, le emozioni e il soggetto vulnerabile." *I castelli di Yale online* VIII, 2: 3-24.
- Rasmussen, Dennis C. 2017. *The Infidel and the Professor. David Hume, Adam Smith and the Friendship that shaped Modern Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Rifkin, Jeremy. 2010. *La civiltà dell'empatia*, Milano: Mondadori.
- Rizzolatti, Giacomo, Luciano Fadiga, Leonardo Fogassi e Vittorio Gallese. 1999. "Resonance Behaviors and Mirror Neurons." *Archives italiennes de biologie: A Journal of Neuroscience* 137 (2-3): 85-100.
- Roncaglia, Andrea. 2003. *La ricchezza delle idee. Storia del pensiero economico*. Bari: Laterza.
- Rorty, Richard. 1993. "Human Rights, Rationality and Sentimentality." In *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, a cura di Stephen Shute and Susan Hurley. New York: Basic Books (1994).
- Sajó, András. 2016. "Emotions in Constitutional Institutions." *Emotion Review* 8, 1 (January): 44-49.
- Sayre-McCord, Geoffrey. 2013. "Hume and Smith on Sympathy, Approbation, and Moral Judgment." *Social Philosophy and Policy* 30 (1-2): 208-36.
- Scheff, Thomas J. 2000. "Shame and the social bond: A sociological theory." *Sociological Theory* 18 (1): 84-99.
- Scheff, Thomas J. 2003. "Shame in self and society." *Symbolic Interaction* 26 (2): 239-262.
- Scheler, Max. 2010. *Essenza e forme della simpatia*. Milano: FrancoAngeli.
- Scuccimarra, Luca. 2014. "Proteggere o dominare? Sovranità e diritti umani nel dibattito sulla 'responsibility to protect'." In *Il lato oscuro dei Diritti umani. Esigenze*

*emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo*, a cura di Massimo Meccarelli, Paolo Palchetti e Carlo Sotis, 349-384. Dykinson.

Sen, Amartya K. 1986. "Uguaglianza, di che cosa?" In A.K. Sen, *Scelta, benessere, equità. Bologna: Il Mulino.*

Sen, Amartya K. 2010. *La diseguaglianza. Un riesame critico*. Bologna: Il Mulino.

Smith, Adam. 2001. *Teoria dei sentimenti morali*. Milano: Rizzoli. E-book.

Von Harbou, Frederik. 2013. "A Remedy called Empathy: The Neglected Element of Human Rights Theory." *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie/Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy* 99 (2): 133-151.

Welsch, Wolfgang. 1999. "Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today." In *Spaces of Culture: City, Nation, World*, a cura di Mike Featherstone e Scott Lash. 194–213. London/Thousand Oaks, CA/ New Delhi: Sage, pp. 194-213.

**Martina Insero** is a PhD student in Political Studies at Sapienza University of Rome. Her doctoral research investigates the "Affective Turn" in Political Theory from an History of Political Thought point of view. Her research interests focus on the link between politics and its affective dimension, and on the role of emotions and passions in political-philosophical theories.

Email: [martina.insero@uniroma1.it](mailto:martina.insero@uniroma1.it)

---

## Il cosmopolitismo e l'asimmetria tra i mezzi e i fini

**Edoardo Greblo**

### **Abstract**

The paradox underlying the conventional idea of human rights policy lies in the intrinsic discrepancy between its aims: the guarantee of equal freedom and dignity to all human beings, and the means it uses, often entrusted to the unilateral will of some hegemonic power animated by “good” intentions. The thesis of the present article is to show that a first step to overcome such discrepancy could lie in giving force to the autonomous development of the individuals’ ability to act at the local level where forms of political activity could be identified and carried out independently by local organizations.

### **Keywords**

Cosmopolitanism - Human Rights - Right to Intervene - Non-Governmental Organizations - Global Civil Society

Vi sono progetti politici che sono stati giudicati utopici o irrealistici in un certo luogo e in certo momento storico, ma che in luoghi diversi e in tempi successivi si sono invece rivelati praticabili. Lo stesso è accaduto per i principi cosmopolitici, che motivano l’azione di alcuni e lasciano indifferenti, oppure suscitano l’opposizione, di altri (Scuccimarra 2006; 2016; 2017). Attualmente, la politica dei diritti umani può essere considerata come il punto di riferimento fondamentale per ogni progresso sulla strada di una piena istituzionalizzazione del diritto cosmopolitico, poiché, come ha scritto Ignatieff, i diritti umani sono il nome in cui si incarna sistematicamente l’intuizione che tutti gli esseri umani appartengono «alla stessa specie, e [che] ognuno degli individui che la compongono è titolare di uguale considerazione morale». E aggiunge: via via che questa intuizione «accresce la sua influenza sulla condotta degli individui e degli stati, possiamo dire che stiamo compiendo un progresso morale» (Ignatieff 2003, 7-8). Ciò nonostante, gli interventi condotti in nome dei diritti umani hanno destato la (non sempre ingiustificata) impressione di essere parziali, selettivi o inefficaci, soprattutto a causa della difficoltà di adattare le interpretazioni normative alle diverse situazioni reali. Tuttavia, man mano che l’esperienza e le risorse si accumulano, le

istituzioni maturano e le relazioni tra gli attori sociali e politici si evolvono, gli impegni assunti in nome della tutela dei diritti umani possono coltivare la ragionevole speranza di risultare più efficaci e sostenibili. Non è un caso se in tutto il mondo i movimenti di opposizione e di emancipazione continuano a servirsi di questo vocabolario come di una risorsa di protezione contro le fabbriche a ciclo continuo delle macchine del male. La manipolazione del linguaggio dei diritti umani ai fini di una lotta per l'egemonia globale non dovrebbe perciò comportare alcuna conseguenza disfattista ma, piuttosto, a spingere le «avanguardie cosmopolitiche» a promuovere più efficacemente gli sforzi volti a creare le istituzioni che possono conferire realtà politica agli ideali normativi (Ypi 2016).

Questa, almeno, è la prospettiva prevalente tra i movimenti e le associazioni che formano quella che viene spesso chiamata «società civile globale» e che elaborano richieste di trasformazione delle istituzioni locali o internazionali sia attraverso procedure formali sia attraverso forme d'azione spontanee, che cercano di influenzare o modificare la lista di priorità nell'agenda degli Stati (Keane 2003; Kaldor 2004; Pogge 2010). Ci si potrebbe tuttavia chiedere se le difficoltà che incontrano queste «avanguardie cosmopolitiche» non dipendano da un vizio d'origine. L'ipotesi che si intende suggerire a questo proposito è che una parte non trascurabile dei problemi che affliggono l'applicazione dei diritti umani proprio là dove la loro funzione – impedire trattamenti, istituzioni e pratiche improntati alla violenza ingiustificata e all'oppressione brutale – è maggiormente necessaria dipenda dal rapporto ancora irrisolto tra i diritti umani e la politica. In particolare, dalla contraddizione che emerge nel momento in cui si evita di affrontare la relazione tra la questione normativa di ciò che si vuole ottenere e la questione politica più immediata e stringente che riguarda chi dovrebbe fare cosa. Proprio la dottrina dei diritti umani è infatti particolarmente suscettibile alla possibilità di rimanere vittima del rapporto di tensione tra etica e politica, ovvero tra i fini e i mezzi. Con un possibile esito paradossale: sebbene i diritti umani abbiano lo scopo di proteggere e promuovere la libertà e la dignità di ogni essere umano – mirano infatti a conferire «potere a chi potere non ha, dando voce a chi non ha voce» (Ignatieff 2003, 72) – essi possono ispirare una politica che porta all'esito opposto: conferire ai Paesi più potenti un ruolo politico sproporzionato, rendere il loro uso del potere arbitrario e irresponsabile e «creare dipendenza invece di [...] conferire potere ai loro presunti beneficiari» (Chandler 2004, 71). Si tratta perciò di considerare il linguaggio dei diritti come il linguaggio del negoziato e della politica, che risponde a criteri realistici di giudizio riguardo ai mezzi da impiegare e alle scelte da compiere oltre che alle eventuali conseguenze negative capaci di delegittimare ogni buona intenzione.

Per cominciare, va presa anzitutto in considerazione l'interpretazione tradizionale dei diritti umani, per lo più di tipo liberale, secondo la quale a dover essere implementati devono essere i diritti stessi, poiché là dove gli individui vengono riconosciuti titolari di

diritti fondamentali è meno probabile che essi vengano barbaramente oppressi. Questa interpretazione contribuisce a mettere in luce i problemi che sorgono quando le aspirazioni morali universali si intrecciano con una concezione della politica che considera separatamente i doveri fortemente negativi di una morale legalitaria universalistica rispetto agli strumenti di tipo giuridico-istituzionale da attribuire a una comunità internazionale orientata alla cooperazione. Si tratta però di una interpretazione che corre il rischio di potersi ritrovare dalla stessa parte di chi fa dipendere i regimi di protezione dall'unilateralismo egemonico di una potenza mondiale disponibile a ignorare il diritto internazionale. Una seconda prospettiva si appella invece alle «avanguardie cosmopolitiche», e cioè a quei cittadini – individui, ma anche associazioni e attori politici – che contribuiscono all'articolazione dialettica del rapporto tra principi e agire politico nell'ambito dei dibattiti sulla giustizia globale (Benhabib 2007; Ypi 2016). Questo approccio rappresenta un indubbio passo in avanti rispetto a una forma di cosmopolitismo che tende a concentrarsi sui principi ideali, lasciando a un secondo momento la riflessione su come questi principi possano essere trasposti nella pratica politica, poiché si rivela acutamente consapevole della necessità di offrire il quadro istituzionale indispensabile all'implementazione delle norme nella pratica politica. Senza però, anche in questo caso, riuscire a proporre un metodo integrato per superare la divisione del lavoro tra teorie per il mondo ideale e teorie per il mondo reale.

A questi due orientamenti si può opporre l'idea che la politica dei diritti umani debba essere concepita come una politica democratica di universalizzazione basata sull'iniziativa politica dell'attivismo dal basso, conferendo potere agli individui affinché siano loro stessi a decidere, poiché solo la protezione della capacità di azione umana tutela «il diritto di tutti gli individui di scegliere la vita che essi ritengono opportuno condurre» (Ignatieff 2003, 59). Anche se questo approccio radicalmente democratico è il più esigente dal punto di vista pratico e normativo, può forse meglio contribuire a una più adeguata comprensione dei problemi che impediscono ai cittadini di utilizzare i meccanismi politici e legislativi capaci di garantire i diversi modi che li mettono in condizione di proteggere se stessi dall'ingiustizia e di scegliere la vita che ritengono opportuno condurre.

### **Cosmopolitismo filosofico e cosmopolitismo politico**

È diventato comune distinguere tra un approccio ai diritti umani di tipo filosofico e uno di tipo politico. Un approccio di tipo filosofico si interroga sulla loro definizione formale, sulle ragioni per cui spettano universalmente a tutti gli esseri umani in quanto dotati dello *status* di persone, sulle antinomie fra tipi differenti di diritti (come fra i diritti di libertà e i diritti sociali) e così via. E tutto ciò in una prospettiva che tenta di ritrovarne il fondamento in qualcosa di esterno o di estraneo alla dimensione della politica

incorporando una determinata concezione – religiosa o metafisica, etica o culturale – del bene umano in grado di giustificare le pretese di validità. L’approccio di tipo politico muove piuttosto dal problema della trasposizione dei principi nella pratica politica. Se, perciò, i diritti umani si configurano come diritti non *justiciable*, ossia non applicabili dagli organi preposti con procedure definite, viene a perdere di importanza il problema – così controverso – della loro validità universale. Se, invece, la loro tutela risulta accertata ed efficace, a perdere di importanza è la questione dei fondamenti, per cui è sufficiente raggiungere una qualche forma di «consenso per intersezione», secondo la formula che Charles Taylor riprende da Rawls (Taylor 1999, 124-146). L’impressione offerta dal dibattito attuale è che la visione politica abbia preso il sopravvento e che i difensori dei diritti umani tendano a prestare sempre meno attenzione alla loro provenienza extrapolitica, per concentrare e a dedicare molto più impegno al compito pratico di specificarli e soprattutto di realizzarli. A un filosofo come MacIntyre, il quale ha scritto polemicamente «che non esistono diritti del genere, e credere in essi è come credere nelle streghe e negli unicorni» (MacIntyre, 1988, 90), si potrebbe rispondere altrettanto polemicamente che si potrebbe pensarli come dei muli, che non si riproducono da soli e che però esistono davvero.

A chi afferma che i diritti umani si riferiscono a delle entità fantastiche o che si tratta di puri e semplici «non-sensi sui trampoli» (Bentham) è possibile replicare in modo pragmatico e, in questo senso, politico, che non fa alcuna differenza: dopotutto, i muli esistono e sono in grado di eseguire i compiti per cui sono stati selezionati. L’evoluzione discontinua del diritto internazionale dopo la fine della Seconda guerra mondiale ha prodotto istituzioni ispirate a questa mentalità venata di pragmatismo. Per chi persegue attivamente la politica dei diritti umani è sufficiente porsi nel solco degli accordi e delle organizzazioni internazionali, nonché della progressiva costituzionalizzazione del diritto internazionale che ha preso l’avvio nel 1945. Assumere una visione politica dei diritti umani significa preoccuparsi meno della loro giustificazione e più di come le persone possano trarne vantaggio. Questo non significa che l’impegno degli attivisti sia destinato sempre ad avere successo, né che essi riescano sempre a fare in modo che la trasformazione delle istituzioni politiche sia in linea con i principi cosmopolitici. Ma nelle loro lotte essi possono acquisire le conoscenze e le esperienze necessarie a meglio articolare gli strumenti normativi e le risorse politiche a disposizione per aiutare le persone a definire, modellare e scegliere i loro modelli di vita.

È probabilmente ad Hannah Arendt che si deve la più celebre formulazione della concezione pragmatico-politica dei diritti umani. Ad alimentare le sue riflessioni era stato, com’è noto, il drammatico fallimento della dottrina dei diritti umani verificatosi nel periodo tra le due guerre mondiali, quando un numero innumerevole di esseri umani costretti alla fuga si ritrovò privo della possibilità di trovare un paese disposto a ospitarli. «Una volta lasciata la patria d’origine essi rimasero senza patria, una volta lasciato il loro

stato furono condannati all'apolidicità. Privati dei diritti umani garantiti dalla cittadinanza, si trovarono a essere senza alcun diritto, la schiuma della terra» (Arendt 2004, 372). I diritti umani si rivelarono allora incapaci di tutelare le condizioni minime di esistenza dell'uomo genericamente vivente, cioè dell'uomo spogliato della cittadinanza e privato pertanto della protezione di uno Stato e delle sue istituzioni. Nel capitolo nono di *Le origini del totalitarismo*, «Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani», Arendt contrappone una prospettiva filosofica a una prospettiva politica, a tutto vantaggio della seconda. Il problema, infatti, era che i diritti ricondotti dai filosofi a una qualche idea etica, metafisica o culturale si erano ritrovati privi una controparte politica. Di fatto, i diritti umani si erano trasformati in diritti di cui le persone potevano teoricamente godere dopo che ogni altro diritto era stato loro tolto – ritrovandosi così in una condizione di totale assenza di ogni diritto. «Nessun paradosso della politica contemporanea è più pervaso di amara ironia», osserva Arendt, «del divario fra gli sforzi di sinceri idealisti, che insistono tenacemente a considerare 'inalienabili' diritti umani in realtà goduti soltanto dai cittadini dei paesi più prosperi e civili, e la situazione degli individui privi di diritti». Il termine «diritti umani» divenne così per tutti – per le vittime, i persecutori e gli indifferenti – e ovunque – nei paesi totalitari come nei paesi democratici – sinonimo di «idealismo ipocrita o ingenuo» (Arendt 2004, 388, 375). E ciò avvenne perché i vari resoconti filosofici dell'adesione a una tesi universalistica sui diritti umani avevano ignorato proprio il diritto più importante di tutti: «il diritto ad avere diritti» (Rodotà 2012).

A prima vista, si tratta di una tesi sconcertante. Se il difetto dei diritti umani è di non essere in grado di proteggere la vita di coloro che, spogliati della cittadinanza, non sono più nient'altro che esseri genericamente umani, è difficile che l'introduzione di un diritto supplementare possa contribuire a rendere più solidi i diritti preesistenti. Ora, secondo Seyla Benhabib, se la formula di Arendt risulta, ciò nonostante, così evocativa dipende dal fatto che Arendt impiega la parola «diritti» in due accezioni distinte. Da un lato come un diritto morale, che si riferisce all'umanità in quanto tale e che perciò impone l'appartenenza a un qualche gruppo umano, dall'altro – quando viene declinata al plurale – come un diritto positivo (Benhabib 2006, 44-45), che conferisce ai membri di una specifica comunità giuridico-civile il diritto di intraprendere determinati corsi d'azione e di vedersi tutelati dall'autorità politico-giuridica. L'accezione del termine «diritto» che evoca un imperativo morale si rivolge indistintamente a «tutti» gli esseri umani, e quindi a nessuno in particolare. Ed è per questo che risulta così spesso inefficace. I «diritti» al plurale, cioè i diritti positivi, vanno concepiti invece come una pretesa giuridica garantita dalla possibilità di agire efficacemente in giudizio per la loro soddisfazione. Da un punto di vista politico, solo i diritti positivi sono diritti «reali». I diritti morali, al contrario, sono semplicemente degli ideali, qualcosa come gli unicorni di MacIntyre.

La formulazione proposta da Arendt non risolve certamente il problema, ma contribuisce a riformularlo, perché trasforma l'idea dei diritti umani in una sfida politico-pratica: si tratta di fare in modo che la pretesa di essere riconosciuti quali titolari di diritti non rimanga aperta e indeterminata, ma possa realizzarsi in una comunità politica nella quale si viene giudicati in base alle proprie azioni e opinioni. Ma in che modo è possibile trasformare un imperativo morale in una norma politico-giuridica, e cioè conferire un'accezione giuridico-civile a una rivendicazione morale di appartenenza? Una prima ipotesi prevede la trasformazione dello *jus in bello* in un diritto di intervento assimilabile ai diritti di polizia interni agli Stati per imporre l'ordinamento liberale anche in Paesi dispotici e criminali (Lawler 2002; Walzer 2009). Ad essa si oppone la prospettiva che attribuisce alle organizzazioni non governative appartenenti alle reti transnazionali di sostegno alla causa dei diritti umani, che formano quella che viene spesso chiamata «società civile globale» (Arato 1992; Dryzek 2002; Keane 2003; Marchetti 2008). L'ipotesi suggerita in queste pagine è che il rapporto di tensione tra queste due prospettive apra a una terza possibilità: l'alternativa democratica.

### **Diritti umani e diritti di cittadinanza**

In genere, la tesi per cui «i diritti umani si sono rivelati inapplicabili [...] ogni qual volta sono apparsi degli individui che non erano più cittadini di nessuno stato sovrano» viene associata a «un diritto ad avere diritti» che prevede e implica la possibilità di vivere in una determinata comunità umana (Arendt 2004, 406). L'essere titolare di diritti dipende dal riconoscimento dell'appartenenza, per cui il «diritto ad avere diritti» va assimilato al diritto di godere dei diritti civili, cioè alla cittadinanza. Come suggerisce la «solidità pragmatica della concezione di Burke», i diritti dell'uomo «sono un'astrazione» e sarebbe molto più opportuno rivendicarli «come i 'diritti di un inglese'», ossia come i diritti che i membri di una comunità giuridica si riconoscono l'un l'altro in virtù della comune appartenenza (Arendt 2004, 414). In queste affermazioni traspare la punta polemica dell'argomentazione repubblicana, che inscrive la tutela dei diritti umani nella stessa dimensione giuridicamente positiva dei diritti politici, ossia nella prassi democratica dell'autodeterminazione civica realizzabile unicamente su scala nazionale. Come afferma Michael Walzer, il diritto ad avere diritti equivale al «diritto ad avere uno Stato efficiente», vale a dire, «uno Stato che fa rispettare i diritti». Com'è noto sin dai tempi di Hobbes, solo gli Stati, dotati del monopolio della violenza, sono in condizione di tutelare realmente i diritti: come osserva Walzer, «qualche Stato protegge qualche volta qualche diritto e non vi è altro attore politico in grado di fare altrettanto» (Walzer 2005, 7; Ignatieff 2003, 28). Naturalmente, a condizione che lo Stato abbia la volontà politica e disponga delle risorse funzionalmente necessarie a tale scopo. La realtà che alimenta la riflessione di Arendt è ovviamente ben diversa, poiché è caratterizzata dalla degenerazione dello Stato moderno da strumento del diritto a strumento di arbitrio

exagliuridico. Il disprezzo totalitario per la vita di milioni di esseri umani divenne evidente quando milioni di individui vennero resi «apolidi» e privati dei diritti di cittadinanza e perciò, contrariamente a quanto affermato da tutte le dichiarazioni dei diritti, dei diritti umani nel loro complesso. Il problema cui deve rispondere una politica dei diritti «umani», a differenza di una politica dei diritti di cittadinanza, è costituito perciò dal fatto che possono essere proprio gli Stati a calpestare i diritti, a essere indifferenti alla loro violazione, troppo deboli per difenderli o addirittura partecipare attivamente alla loro spoliazione.

Nella prospettiva dell'intervento militare con funzioni di polizia in caso di massicce violazioni dei diritti umani, si tratta appunto di trovare un'alternativa a uno Stato assente o indebolito oppure trasformatosi in un regime autoritario o perfino dispotico e criminale. La sfida è quella di individuare strumenti politici suscettibili di promuovere l'attuazione dei fini morali incorporati nella dottrina dei diritti umani. Il caso apparentemente meno problematico sul piano morale è rappresentato dall'adozione di misure coercitive nei confronti di forze statali o parastatali che attuano forme di vero e proprio genocidio o che usano la pulizia etnica come arma da guerra. Se infatti esiste qualcosa come un diritto umano fondamentale, questo consiste nel diritto a non essere massacrati o trucidati, e se esiste qualcosa che possa giustificare la sospensione del diritto internazionale e della sovranità degli Stati, è evidente che un impegno volto a impedire uno sterminio di massa è un argomento sufficiente per la giustificazione. La discrepanza tra la chiarezza di questo principio morale e l'inerzia del sistema internazionale ha rappresentato una importante fonte di ispirazione per le sfide cosmopolitiche alla sovranità statale (Buchanan 2004). Ma il sostegno a forme di «ingerenza umanitaria» impegnate a combattere le forze che si macchiano di crimini atroci non è stato offerto soltanto dai partigiani del cosmopolitismo. Persino Walzer, generalmente poco tenero nei confronti dell'universalismo e paladino del diritto all'autodeterminazione nazionale, sostiene il «diritto di intervento» di fronte ai crimini che «sconvolgono la coscienza dell'umanità»: «Sì, la norma è non intervenire nei paesi altrui: la norma è l'autodeterminazione. Ma non per questi popoli, vittime della tirannia, dello zelo ideologico, dell'odio etnico, che non sono in grado di decidere nulla per proprio conto, che hanno urgente bisogno di aiuto dall'esterno. E non è sufficiente aspettare che i tiranni, i fanatici e i bigotti abbiano svolto il loro sporco lavoro e poi portare cibo e medicine ai sopravvissuti cenciosi. Ogni volta che il lavoro sporco può essere fermato, dovrebbe essere fermato. E se non da noi, i popoli apparentemente decenti di questo mondo, da chi allora?» (Walzer 1995, 66).

Il genere di intervento richiesto da Walzer, oltre a rivelarsi difficile e controverso, si è scontrato con due diversi ordini di problemi. Il primo è di natura pratica: il problema degli strumenti. Le violazioni massicce dei diritti umani non possono essere prevenute o arrestate da unicorni e neppure dai muli; è necessaria una forza militare schiacciante, a

disposizione soltanto dei Paesi più forti. In assenza di uno Stato mondiale o di una forza militare internazionale indipendente, ne deriva, come osserva David Chandler, che «l'esercizio di questo diritto di protezione o prevenzione dipende dalle azioni delle istituzioni internazionali e delle grandi potenze [che] dispongono delle risorse economiche e militari per intervenire» (Chandler 2004, 81). Con un evidente paradosso, perché le iniziative improntate alla volontà di trascendere la logica inegualitaria che governa il sistema delle relazioni internazionali si fondano precisamente su questa stessa logica. Anche in uno scenario *best-case*, in cui la forza persuasiva dell'internazionalismo umanitario sia tale da motivare a un intervento umanitario privo di secondi fini, l'ingerenza negli affari interni di un altro Stato finisce di fatto per consolidare la sua posizione egemonica nei confronti di possibili rivali. Come osserva Chandler, «l'imperativo ad agire per difendere i diritti umani implica ironicamente una *realpolitik* rigorosamente basata sullo Stato e che di fatto non solo riflette, ma anzi rafforza l'equilibrio estremamente diseguale delle relazioni di potere esistenti» (Chandler 2002, 111). Persino nella eventualità che la pressione di legittimazione esercitata dall'opinione pubblica e dalle organizzazioni non governative, e mobilitata dai movimenti sociali e politici, sia tale da fornire all'intervento una sorta di patente morale, la logica rimane sempre la stessa: ribadire il potere del più forte.

### L'asimmetria tra mezzi e fini

Come risulta evidente dalle osservazioni di Walzer, l'impulso che motiva l'intervento umanitario risiede in una esigenza necessaria, urgente e incondizionata: sta accadendo qualcosa di spaventoso e qualcuno dovrebbe porvi fine. Come tuttavia si sa da parecchio tempo, non sempre le regole che dettano i principi morali si trovano in sintonia con le regole che guidano la politica. Nel regno della morale le intenzioni possono prevalere sulle conseguenze: l'unico bene incondizionato, scriveva Kant, è la volontà buona. In politica, dove l'azione è soggetta alla legge delle conseguenze non intenzionali, una prospettiva di questo genere può portare a decisioni che si precludono ogni possibilità di valutare le conseguenze o persino a forme di fanatismo morale. I limiti politici di una prospettiva che si richiama non più al diritto, bensì ai valori e convincimenti morali incoraggia la tendenza a interpretare il mondo in termini di contrapposizione tra le forze del bene e le forze del male e a sostituire le prescritte procedure giuridiche con le proprie motivazioni morali. Quando però nel mondo della politica l'etica subentra alle procedure del diritto positivo le conseguenze possono essere controproducenti, a partire da quella demonizzazione dell'avversario che difficilmente può contribuire alla soluzione dei conflitti. Quando, infatti, «nel quadro di questa moralizzazione, non ci si riconosce più reciprocamente come avversario onorevole – come *justus hostis* –, le guerre limitate degenerano in guerre totali» (Habermas 2005, 96). In questa prospettiva, a preoccupare i critici dell'«umanesimo militare» non è tanto che i diritti umani possano

essere strumentalizzati ai fini di una politica di pura potenza, quanto il fatto che l'impiego di bombe e missili, aerei e carri armati finisce per essere considerato come il solo modo per tutelare il Bene delle vittime. È stato anche per evitare il rischio che i diritti umani possano essere assimilati a una forma di imperialismo morale suscettibile di evocare l'imperialismo del passato che si è infatti cominciato a pensare alla politica dei diritti umani in modo più autocritico.

Il paradosso alla base della visione convenzionale della politica dei diritti umani, e che alla fine rischia di minarla, risiede pertanto nella discrepanza intrinseca tra i fini che si prefigge, ossia garantire pari libertà e dignità a tutti gli esseri umani, e i mezzi di cui si avvale, ovvero il potere del più forte: la dottrina dei diritti umani mira a proteggere le persone da un potere arbitrario e ingiusto, ma la sua applicazione dipende dalla volontà unilaterale di un egemone animato da «buone» intenzioni, che si assume il ruolo di curatore fiduciario degli interessi generali. Si tratta di uno scenario poco raccomandabile, come ha sostenuto Habermas, «anche per ragioni normative»: un governo che debba decidere autonomamente circa gli interventi umanitari riservandosi il diritto di agire in maniera unilaterale «non potrà mai essere sicuro di distinguere i propri interessi nazionali da quegli interessi generalizzabili che potrebbero essere condivisi anche da altre nazioni. Questa impossibilità è una questione di logica dei discorsi pratici, non di buona volontà» (Habermas 2005, 187). La politica dei diritti umani sembra così prevedere – e indirettamente legittimare – l'esistenza di un'asimmetria di principio tra le forze in campo: da un lato una potenza egemone presuntivamente animata da buone intenzioni, che subentra alla inefficace politica dei diritti umani di un'organizzazione mondiale esaurita; dall'altra esseri umani inermi e anonimi privi della capacità di decidere autonomamente delle proprie vite.

La stessa logica si ritrova anche nelle attività delle organizzazioni per i diritti umani che mirano a sanzionare eventuali violazioni attraverso attività informali di «naming and shaming», puntando a intaccare il prestigio del soggetto interessato agli occhi dell'opinione pubblica internazionale e spingerla, in questo modo, a osservare le norme internazionali. Ma se i governi i cui comportamenti scatenano l'indignazione dell'opinione pubblica mondiale si rivelano indifferenti alle campagne di denuncia promosse dalle Ong, e ciò si verifica con monotona regolarità, è necessario compiere passi ulteriori. In questo caso, a essere invocato è il contesto di una opinione pubblica e di una cultura politica a livello mondiale. E, come afferma Ignatieff, «per lo stato che subisca una denuncia per pratiche contrarie ai diritti umani, diventa più difficile assicurarsi prestiti internazionali e aiuto politico e militare in caso di pericolo» (Ignatieff 2003, 16). La capacità delle Ong maggiormente accreditate sul piano internazionale di conquistarsi uno spazio al tavolo delle trattative negoziali accanto agli Stati più potenti è indicativa del ruolo e del peso che possono esercitare in termini di pressione e di mobilitazione. Tuttavia, il loro potere è solo indiretto e deve pertanto fare appello al

solo potere reale che conta, quello degli attori politici in grado di attingere agli strumenti di una politica fondata sul potere militare e sulla capacità di farsi valere nella dimensione degli interventi di “polizia internazionale”.

Se si osserva l’attivismo politico-organizzativo impegnato a livello locale, si può notare come in esso convergano due diverse componenti. Da una parte le forze che si mobilitano per perseguire interessi materiali diretti e personali, che possono anche essere articolati nel linguaggio dei diritti umani ma che di fatto sono espressione di interessi concreti e aspettative circoscritte: la terra, le condizioni di lavoro, i diritti delle donne, la sicurezza alimentare e così via. Dall’altra gli attivisti professionalmente più qualificati: avvocati, giornalisti, specialisti delle organizzazioni, capaci di assumersi il compito di inserire i vari obiettivi e le diverse preferenze di valore in un quadro unitario e di assicurare leadership e articolazione a forze altrimenti scollegate le une dalle altre. I flussi di denaro provenienti dall’esterno tendono a porre queste due componenti in competizione: quanto più gli attivisti acquisiscono competenze e professionalità, tanto più diventano sensibili agli incentivi e all’agenda dei paesi finanziatori o delle organizzazioni donatrici e tendono ad allontanarsi dagli interessi delle forze locali. E quanto più si limitano a implementare gli obiettivi fissati dai donatori, tanto più si trasformano in una forma di aiuto umanitario apolitico portato alle persone oppresse piuttosto che in veicoli per l’*empowerment* individuale e collettivo. Non a caso, è considerevolmente cresciuta negli ultimi anni un’ampia letteratura sui paradossi e le contraddizioni dei diritti umani e dell’umanitarismo (Bellanca 2005; Bonaglia e de Luca 2006; Duffield 2004; Easterly 2007; Gibson, Andersson, Ostrom e Shivakumar 2005; Goodhand 2006). Non si tratta naturalmente di negare che le agenzie di aiuto e di assistenza, governative e non governative, svolgano delle funzioni essenziali. Anzi: esse accertano tempestivamente violazioni gravi dei diritti umani, svolgono attività operative di carattere umanitario, si sforzano di agire direttamente sui governi o su enti internazionali di carattere intergovernativo, forniscono informazioni sulla effettiva osservanza dei diritti umani a organi specializzati di controllo e intervengono presso organi giudiziari sia internazionali sia nazionali (Cassese 2009, 138-141). Tuttavia, esse non dissipano il sospetto di paternalismo che, in alcune circostanze, può aleggiare intorno ai loro interventi, dal momento che i diritti umani fissano degli obiettivi, non le modalità della loro attuazione, dal momento che, come scrive Ignatieff, «il modo in cui la gente fa uso della propria libertà è affar suo» (Ignatieff 2003, 75).

### **L’alternativa democratica**

Non resta perciò che l’alternativa democratica. La politica promossa dalle organizzazioni che si prefiggono lo scopo di combattere gli abusi o di proteggere la dignità umana è certo necessaria, ma non è sufficiente. Occorre anche porsi l’obiettivo

di dare impulso allo sviluppo autonomo delle capacità d'azione degli individui a livello locale o di promuovere lo sviluppo delle società civili ai diversi livelli politico-istituzionali. In genere, individuando forme di attività politica suscettibili di radicarsi sul territorio e di essere portate avanti in modo autonomo dalle organizzazioni del luogo. Per questo, il solo modo per assicurare che i diritti umani non vengano percepiti come delle concessioni calate paternalisticamente dall'alto sulle teste dei loro destinatari è quello di fare in modo che la loro affermazione non sia mai slegata dalle esperienze di vita promosse a livello locale e dalle campagne di protesta iniziate dal basso. È certo possibile sostenere che se queste iniziative rimangono confinate su scala locale, esse possono rappresentare soltanto dei diversivi, incapaci di modificare le condizioni strutturali che producono situazioni di ingiustizia. Tuttavia, anche se l'attivismo politico promosso dai *network* transnazionali più rilevanti può operare da catalizzatore delle lotte politiche, esso è difficilmente in grado di promuovere iniziative politicamente fattibili e sostenibili sotto il profilo motivazionale, né può essere sostitutivo dei movimenti che operano a livello locale, come gli attivisti che si rivolgono alla società civile o i riformatori politici illuminati.

Una prospettiva di questo genere implica una genesi dei diritti che si basa sull'attività del *claiming*, del rivendicare: secondo Feinberg, «l'uso caratteristico» dei diritti «e ciò per cui sono specificamente adatti è l'essere pretesi [*claimed*], richiesti, affermati, rivendicati». Se è l'avere diritti a rendere possibile la rivendicazione, «è l'atto di rivendicare che conferisce ai diritti il loro specifico significato morale» (Feinberg 1970, 252) e che può fornire ai soggetti subalterni degli strumenti di difesa e di resistenza a prescindere dalla loro matrice etnocentrica, dal loro essere ancorati alla cultura europea e occidentale moderna. «Ciò che i soggetti oppressi e discriminati all'interno delle culture "altre" riconoscono nel linguaggio occidentale dei diritti potrebbe essere proprio la capacità di formulare rivendicazioni, di esprimere affermando la propria dignità, "camminando eretti"» (Baccelli 2012, 43). È nelle azioni rivendicative e di lotta volte a contrastare e modificare assetti e ordinamenti che assumono l'aspetto di un potere estraneo che mutila la vita degli individui, sia esso politico, di genere, razziale, culturale e così via, che può essere individuato un elemento tipicamente umano e quindi universalistico.

Non a caso, un aspetto sul quale i teorici cosmopoliti hanno lungamente insistito è che un serio impegno per i diritti umani universali implica non solo la prevenzione di danni particolari, ma anche lo sviluppo delle «capacità» (Nussbaum 2001; Sen 2010), ossia di «un approccio "centrato-sulle-persone", che pone al centro della scena la capacità umana di rivendicare i diritti, piuttosto che le organizzazioni come i mercati o i governi. Il ruolo cruciale delle opportunità sociali è quello di espandere il regno della libertà e della capacità umana di agire, sia come scopi in sé sia come mezzi per una ulteriore espansione della libertà» (Drèze e Sen 2002, 6). E ciò grazie al fatto che idee di attività e

abilità, collegate a esperienze di fondo significative sul piano morale poiché ritenute suscettibili di favorire condotte di vita e attività riconosciute come dotate di valore, sono presenti dovunque e non sono perciò riconducibili a una particolare tradizione storica o culturale. Una politica dei diritti umani espressa nel linguaggio delle capacità è immunizzata rispetto alle chiusure etnocentriche, e quindi al relativismo, poiché le caratteristiche che conferiscono valore alle vite delle persone e contribuiscono a fissare il significato e il riferimento della nozione di essere umano si riferiscono a universali che mirano a creare spazi favorevoli alla scelta tra ideali differenti riguardo a che cosa renda una vita umana una vita degna di essere vissuta, e quindi a superare l'asimmetria tra i mezzi e fini spessa addebitata al cosmopolitismo.

Anche se in nessun'altra cultura il diritto ha esercitato e continua a esercitare un ruolo così ampio, i «diritti» non sono forme di regolazione sociale esclusivamente occidentali, e possono essere sostenuti da prospettive diverse. Comunque sia, «il linguaggio delle capacità ci permette di superare questo fastidioso dibattito: parlando semplicemente di quello che le persone sono di fatto in grado di fare e di essere, noi non diamo nemmeno l'impressione di privilegiare un'idea occidentale» (Nussbaum 2001, 118). L'approccio delle capacità getta non poca acqua sul fuoco del dibattito sullo statuto «occidentale» dei diritti umani, poiché non esiste «cultura» o «civiltà» in cui le persone rinuncino a interrogarsi su ciò che sono in grado di fare e su quali debbano essere i criteri di valutazione dei comportamenti e stati di essere che riflettono una reale ed effettiva la libertà di scelta circa la vita che vorrebbe condurre. In che modo, allora, il linguaggio delle capacità permette di superare il «fastidioso dibattito» sullo statuto occidentalistico dei diritti umani? Sottolineando il fatto che le idee di capacità, libertà e opportunità hanno valore in ogni progetto che i cittadini decidano di scegliere e possono essere condivise da persone diverse e provenienti da culture diverse. Vi sono condizioni universali dell'esistenza, come la vita e l'integrità fisica, il linguaggio e la ragione, una generale capacità sociale e una più specifica capacità politica, a cui nessun essere umano può rinunciare, e che acquistano carattere vincolante solo nelle pratiche vigenti all'interno di determinate forme culturali di vita.

Inoltre, la teoria delle capacità non implica alcuna forma di etnocentrismo allargato a dimensioni generali poiché incorpora il pluralismo sotto almeno tre punti vista. In primo luogo, è plurale in termini di principi. Né Sen né Nussbaum intendono sostenere che le possibilità di vita a cui annettiamo valore sono inscritte in una concezione monistica della natura umana. Le aree di esperienza che appaiono alla radice di ogni vita umana, e che si configurano come le capacità funzionali degli esseri umani che essi possono esercitare, si concretizzano in una lista di componenti separate: non è possibile soddisfare il bisogno di una concedendo una maggiore quantità di un'altra. «L'irriducibile pluralità» (Nussbaum 2001, 99) delle capacità funzionali umane

fondamentali significa che il loro universalismo si presta a una pluralità di interpretazioni già solo per il fatto di concentrarsi sugli spazi favorevoli alla scelta.

In secondo luogo, richiede una base informativa plurale. Non solo esistono funzionamenti, cioè comportamenti e stati di essere che costituiscono gli scopi ai quali le risorse servono come mezzi, diversi gli uni dagli altri e alcuni sono più importanti di altri. Ma il peso da assegnare alla libertà sostanziale, cioè all'insieme delle capacità, va considerato sia in rapporto alle realizzazioni effettive, cioè al vettore funzionale prescelto, sia alle capacità rispetto a ogni altro fattore pertinente. L'approccio delle capacità non si focalizza su un'unica «cosa buona» sempre uguale (Sen 2000, 81). La lista dei beni che fornisce un criterio normativo per giudicare la qualità della vita delle persone e per costruire confronti interpersonali, che sono essenziali per ogni genere di valutazione sociale, è una lista di componenti separate. Ciò significa che non sono possibili compensazioni tra una voce e l'altra, per esempio barattando la sicurezza o il benessere con la libertà. Non a caso, la libertà di parola, la libertà di associazione, la libertà di coscienza, e cioè le più importanti libertà che garantiscono il pluralismo, sono temi centrali nella lista delle esperienze che indicano le capacità funzionali tipiche degli esseri umani.

L'approccio delle capacità, infine, riconosce e valorizza l'evidenza empirica della diffusa diversità umana. Il dato di fatto della diversità umana non è una complicazione secondaria, ma una componente fondamentale della teoria. Gli esseri umani differiscono non solo quanto a caratteristiche specificamente individuali, come l'età, il sesso, i talenti congeniti, le invalidità o le malattie, ma anche quanto a caratteristiche ascrivibili alla classe, alla comunità o al genere di appartenenza. Questa eterogeneità può condizionare profondamente la possibilità delle persone di decidere tra le varie combinazioni di funzionamenti che possono acquisire, le quali, a loro volta, riflettono la loro libertà di scegliere tra le vite possibili.

Che cosa tutto ciò può significare per il cosmopolitismo che si fa guidare dalla bussola dei diritti umani? Può significare che è possibile depotenziare l'annosa controversia circa il possibile uso paternalistico dei diritti umani, così da conciliare l'universalismo sancito nelle Dichiarazioni con il pluralismo culturale e offrire alle persone in posizione di dipendenza la possibilità di percepirti come agenti morali e soggetti liberi. Le capacità elencate da Nussbaum possono infatti essere considerate come tipi di libertà: una vita buona, che permette alle persone di concentrarsi sulle opportunità e non solo sui risultati, è una vita in cui gli individui possono compiere delle scelte. Adottare i valori della capacità di azione individuale non ha nulla a che spartire con una presunta subalternità al modo di vivere occidentale, mentre ha molto a che vedere con i diversi modi in cui gli individui decidono di specificare una certa capacità – e il rispetto per queste specificazioni, per il modo in cui promuovono il contesto di adattamento alle

condizioni e ai costumi della comunità, ha esso stesso molto a che fare con il rispetto per l'autonomia umana.

Impiegare la metrica delle capacità significa perciò attribuire un peso maggiore alle opportunità rivendicative che la politica conferisce ai suoi destinatari, piuttosto che alle risorse intese come mezzi per realizzare determinati obiettivi. La variabile focale adottata da politiche dello sviluppo orientate in questo senso si concentra pertanto sulla esigibilità del diritto universale di poter disporre della egualianza delle libertà effettive, ossia sulla libertà dell'individuo di condurre un determinato tipo di vita piuttosto che un altro. È sulla distribuzione delle capacità – della libertà di «vera» scelta da parte dei singoli individui – che si può correttamente fondare un giudizio sulla adeguatezza o sulla inadeguatezza di una concreta configurazione sociale.

Come l'approccio dei diritti umani, l'approccio delle capacità è una teoria parziale della giustizia umana, che nella versione di Nussbaum si specifica sia attraverso la lista delle capacità fondamentali sia attraverso una soglia minima che dovrebbe essere fatta propria da tutti i paesi. L'aspetto universalistico è fondamentale: le capacità in questione vanno ritenute importanti per ciascun cittadino in ciascuna nazione, poiché ogni persona deve essere trattata come un fine. L'argomento favorevole a un insieme di norme trasversali alle culture isola quelle capacità umane che si può credibilmente sostenere siano di importanza centrale per ogni vita umana, qualunque cosa una persona decida di scegliere o di perseguire. Inoltre, come nell'approccio dei diritti umani, le capacità definiscono valori non strumentalizzabili: le capacità fondamentali non sono semplicemente strumentali ai fini di ulteriori conquiste, ma sono considerate valide in se stesse, nel rendere pienamente umana la vita che le include. Valori che andrebbero impiegati su scala globale quali criteri di giustizia sociale e incorporati nelle carte costituzionali, validi per tutta la comunità internazionale e per l'intera umanità (Nussbaum 2007). E infine, definendo i diritti come capacità combinate Nussbaum intende sottolineare quanto peso abbia la messa in atto di politiche sociali in grado di intervenire sul terreno delle capacità per ampliare l'ambito della libertà positiva e di attenuare, se non di colmare, l'asimmetria tra i mezzi e i fini che viene spesso attribuita al cosmopolitismo. Se definiamo i diritti come capacità combinate, il diritto nominale di partecipazione politica non risulta garantito, per esempio, solo perché sancito a livello costituzionale: esso diviene effettivo soltanto in presenza di quelle concrete misure politiche e sociali che rendono le persone realmente capaci di esercitare i propri diritti politici. In questo senso, l'approccio delle capacità permette di delineare una prospettiva suscettibile di determinare che cosa effettivamente significhi assicurare un diritto a qualcuno e quale siano i mezzi più adeguati alla sua applicazione.

L'approccio delle capacità può così restituire mordente a una dottrina, il cosmopolitismo, spesso associata a sentimenti astratti di amore per l'umanità oppure a

un vago senso di giustizia, i cui principi sembrano lontani dalle manifestazioni dell'agire politico nel mondo reale e basarsi unicamente su circostanze fittizie o controfattuali. Questo approccio offre invece al cosmopolitismo una visione normativa che non rimane confinata al mondo astratto delle possibilità ipotetiche, ma è capace di ispirare l'attività concreta di associazioni civili e di attori politici che contribuiscono all'articolazione dialettica del rapporto tra principi, cioè i fini, e mezzi, ossia le forme di agire politico necessarie a implementarli.

### Bibliografia

- Arato, Andrew. 1992. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Arendt, Hannah. 2004. *Le origini del totalitarismo*. Torino: Einaudi.
- Baccelli, Luca. 2012. "Diritti umani, universalismo e differenze culturali." In *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, a cura di T. Casadei. Torino: Giappichelli.
- Bellanca, Nicolò. 2005. *Le emergenze umanitarie complesse*. Firenze: Firenze University Press.
- Benhabib, Seyla. 2004. *I diritti degli altri*. Milano: Cortina.
- Benhabib, Seyla. 2007. *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*. Bologna: il Mulino.
- Bonaglia, Federico e Vincenzo de Luca. 2006, *La cooperazione internazionale allo sviluppo*. Bologna: il Mulino.
- Buchanan, Allen. 2004. *Justice, Legitimacy and Self-Determination*. New York: Oxford University Press.
- Cassese, Sabino. 2009. *I diritti umani oggi*. Roma-Bari: Laterza.
- Chandler, David. 2002. *From Kosovo to Kabul: Human Rights and International Intervention*. London: Pluto.
- Chandler, David. 2004. *Constructing Civil Society: Morality and Power in International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.
- Douzinas, Costas. 2007. *Human Rights and Empire. The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Abingdon, Oxford e New York: Routledge-Cavendish.
- Drèze, Jean e Amartya Sen. 2002. *India: Development and Participation*. Oxford: Oxford University Press.

- Dryzek, John S. 2002. *Deliberative Democracy and Beyond – Liberals, Critics, Contestations*. Oxford: Oxford University Press.
- Duffield, Mark, 2004. *Guerre postmoderne. L'aiuto internazionale come tecnica politica di controllo*. Bologna: Il Ponte.
- Easterly, William. 2007. *I disastri dell'uomo bianco. Perché gli aiuti dell'Occidente al resto del mondo hanno fatto più male che bene*. Milano: Mondadori.
- Feinberg, J. (con J. Narveson). 1970. "The Nature and Value of Rights." *Journal of Value Inquiry* IV, 4: 243-260.
- Gibson, Clark C., Krister Andersson, Elinor Ostrom e Sujai Shivakumar. 2005. *The Samaritan's Dilemma: the Political Economy of Development Aid*. Oxford: Oxford University Press.
- Goodhand, Jonathan. 2006. *Aiding Peace? The Role of NGOs in Armed Conflict*. London: International Peace Academy.
- Habermas, Jürgen. 2005. *L'Occidente diviso*. Roma-Bari: Laterza.
- Kaldor, Mary. 2004. *L'altra potenza. La società civile globale: la risposta al terrore*. Milano: Università Bocconi.
- Keane, John. 2003. *Global Civil Society?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Kennedy, David. 2004. *The Dark Sides of Virtue: Reassessing International Humanitarianism*. Princeton: Princeton University Press.
- Ignatieff, Michael. 2003. *Una ragionevole apologia dei diritti umani*. Milano: Feltrinelli.
- Lawler, Peter. 2002. "The Good War After September 11." *Government and Opposition* XXXVII, 2: 151-172.
- MacIntyre, Alasdair. 1988. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*. Milano: Feltrinelli.
- Marchetti, Raffaele. 2008. *Global Democracy: For and Against. Ethical, Institutional, and Social Perspectives on Political Inclusion*. London: Routledge.
- Nussbaum, Martha. 2001. *Diventare persone*. Bologna: il Mulino.
- Nussbaum, Martha. 2007. *Le nuove frontiere della giustizia*. Bologna: il Mulino.
- Pogge, Thomas. 2010. *Povertà mondiale e diritti umani. Responsabilità e riforme cosmopolitiche*. Roma-Bari: Laterza.
- Rodotà, Stefano. 2012. *Il diritto di avere diritti*. Roma-Bari: Laterza.
- Scuccimarra, Luca. 2006. *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*. Bologna: il Mulino.

- Scuccimarra, Luca. 2016. *Proteggere l'umanità. Sovranità e diritti umani nell'epoca globale*. Bologna: il Mulino.
- Scuccimarra, Luca. 2017. "Spazi umanitari. Ripensare la geografia della politica nell'epoca globale." *Politics. Rivista di Studi Politici* II, 8: 1-20.
- Sen, Amartya. 2000. *Lo sviluppo è libertà*. Milano: Mondadori.
- Sen, Amartya. 2010, *L'idea di giustizia*. Milano: Mondadori.
- Taylor, Charles. 1999. "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights." In *The East Asian Challenge for Human Rights*, a cura di J. Bauer e D. Bell, 124-146. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer, Michael. 1995. "The Politics of Rescue." *Social Research* LXII, 1: 53-66.
- Walzer, Michael, 2005. "Human Rights in Global Society: How Much Enforcement Should International Society Assume?" *Internationale Politik* VI, 1: 4-13.
- Walzer, Michael, 2009. *Guerre giuste e ingiuste*. Roma-Bari: Laterza.
- Ypi, Lea. 2016. *Stato e avanguardie cosmopolitiche*. Roma-Bari: Laterza.
- Zolo, Danilo. 1995. *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*. Milano: Feltrinelli.
- Zolo, Danilo. 2000. *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*. Torino: Einaudi.
- Zolo, Danilo. 2003. "Fondamentalismo umanitario." In M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, 135-157. Milano: Feltrinelli.

**Edoardo Greblo** (Capodistria 1954) in addition to several translations and essays, has published *La tradizione del futuro* (Napoli 1989); *Democrazia* (Bologna 2000); *A misura del mondo* (Bologna 2004); *Filosofia di Beppe Grillo* (Milano-Udine 2012); *Politiche dell'identità* (Milano-Udine 2012); *Etica dell'immigrazione* (Milano-Udine 2015); *Ai confini della democrazia* (Milano 2018). He has collaborated in the *Encyclopedie del pensiero politico* (edited by R. Esposito and C. Galli, Roma-Bari 2000) and in *Manuale di storia del pensiero politico* (edited by C. Galli, Bologna 2001, 2011<sup>3</sup>). He is also co-author, together with C. Galli and S. Mezzadra, of *Il pensiero politico del Novecento* (Bologna, 2005, 2011<sup>2</sup>).

E-mail: [edgreblo@gmail.com](mailto:edgreblo@gmail.com)