

PIER GIUSEPPE MONATERI

## IL SUBLIME DELLA LEGGE

Vi è all'origine dell'attuale modernità politico-giuridica europea un fenomeno di chiara cesura col passato, che è rappresentato, nel dispiegamento di tutta la sua potenza, dalla Rivoluzione francese e dal suo approdo ad una *costituzione* della società civile operata attraverso il Codice di Napoleone.

Senza qui poterci soffermare sugli innumerevoli dettagli storici di una vicenda in realtà molto complessa e articolata, è, infatti, indubbio che l'origine del 'sistema francese' come vero e proprio modello odierno del *Civil Law*, della tradizione che rimonta al diritto romano, costituisce una *frattura* storica dello spazio, del politico, della memoria e del giuridico. Una frattura che ha saputo imporsi come paradigma degli attuali sistemi romanisti della legge, anche al di là dei suoi contenuti concreti, come *forma* di questi ordinamenti: i codici, la riorganizzazione della magistratura, il modo di interpretare la legge, il loro *stile*.

Quale fu, dunque, la reazione degli altri modelli giuridico-politici? La reazione che, dal punto di vista del "sublime", noi dobbiamo qui necessariamente considerare è quella inglese, anche perché essa comportò una compiuta rielaborazione della *ideologia* del *Common Law* come propria auto-rappresentazione. Per di più tale 'rielaborazione ideologica' passò attraverso una raffinata teoria delle fonti e della loro ricostruzione storica con esiti tanto metafisici, quanto estetici. Si tratta di una rielaborazione che fu dovuta in gran parte a Edmund Burke e alla sua teoria dell'evoluzione del diritto; e, perciò, in questo senso ci troviamo di fronte ad una reazione che possiamo definire esplicitamente come *romantica*, e ispirata all'estetica del *sublime*.

Lo stesso Leo Strauss termina il proprio libro su *Diritto naturale e storia* con riferimento a Burke (Strauss 1990, 317 ss.), e su di lui è peraltro incentrata anche l'analisi compiuta da Hayek nel primo volume del suo *Law, Legislation and Liberty* (Hayek 1976, 22). L'attenzione dedicata da Hayek a Burke è per noi di grande rilevanza, se consideriamo che il suo libro è probabilmente l'opera più profonda che è stata dedicata nella seconda metà del Novecento alla comparazione tra il *Common Law* e sistemi di legislazione continentali. Allo stesso modo, e per contrapposizione, diviene allora pregnante considerare il ruolo praticamente *nullo* che gioca invece Burke

nell'opera di Schmitt, per quanto questa sia pur esplicitamente dedicata al "romanticismo politico".

In questi termini Burke si pone come il vero e proprio 'inventore' dell'ideologia moderna del *Common Law*, nella direzione controintuitiva del suo 'romanticismo', cioè della 'cattura del sublime' nella dimensione della legge. Secondo noi è in virtù di essa che, rispetto alla iperbole continentale della luminosa presenza sovrana *nella* legge scritta, si è potuto invece contrapporre la liturgia di una *uncanny presence*, di una presenza *misteriosa* della legge orale, in grado di eccedere anche il lato della pura sovranità politica. Ed è in ciò che i nodi dell'estetico e del giuridico-politico vengono, come si dice, al pettine, come questione della 'morfologia' della legge.

Invero Burke non ha scritto alcuna opera teorica sui principi della politica. Tutte le sue idee sul diritto naturale si trovano esposte in enunciazioni *ad hominem* e si propongono di servire a uno scopo pratico e specifico. Ma, in realtà, egli aderì agli stessi principi per tutta la sua vita (Strauss 1990, 318). Una sola e medesima fede ispirò le sue campagne in favore dei coloni americani, in favore dei cattolici irlandesi, contro Warren Hastings e contro la Rivoluzione francese. Ed è su questi principi, condensati in particolare nel giudizio sulla Rivoluzione, che dobbiamo ora concentrarci.

Infatti, la sua presa di posizione contro la Rivoluzione francese è la più significativa che egli ci abbia lasciato, anche perché *non* segue affatto gli stilemi del pensiero reazionario continentale che, da Donoso Cortés a De Maistre, hanno così profondamente influenzato l'opera di Carl Schmitt. Qui, ovviamente, Burke ci interessa anche e soprattutto perché è l'autore della teoria del Sublime. In questo senso è difficile immaginare un autore al tempo stesso più romantico e più politico di Burke. Ed è, quindi, di straordinaria evidenza notare, come dicevamo, lo scarso rilievo che Schmitt ne dà in *Romanticismo politico*, sebbene quest'opera veda, giustamente, nella Rivoluzione il cardine di ogni raggruppamento di amico e nemico che ha determinato l'essenza della politica europea a partire dal 1789 (Schmitt 1981, 41). Se la politica riceve il proprio contenuto concreto solo dalla polemica concreta, e il raggruppamento avviene in base alla Rivoluzione, naturalmente è da questa che deriva ogni senso compiuto delle posizioni politiche, finché tale meccanismo di raggruppamento permane nella propria efficacia di dislocazione. Orbene, il bersaglio precipuo di Schmitt è Adam Müller, in quanto rappresentante storico dei liberali romantici tedeschi, secondo le linee di una teoria che vede il romanticismo politico come l'ideologia della *classe descudidora*, cioè della borghesia e del parlamentarismo. In questo senso il romanticismo è concepito da Schmitt come 'discussione infinita', adatta ad un mondo 'borghese' incapace di vera decisione, e perciò esso vale come tradimento, occultamento, neutralizzazione e oblio del vero carattere del politico. Con efficace battuta conclusiva, il liberalismo per Schmitt vive nel breve spazio in cui alla domanda 'Cristo o Barabba' è ancora possibile rispondere invocando l'istituzione di una commissione di inchiesta!

In questi termini Burke e Goethe sono analizzati da Schmitt non come figure concrete, ma a loro volta come figure romantiche, cioè come affabulazioni, *tipi* del romanticismo inglese e di quello tedesco. Burke, in particolare, viene visto, nella prima edizione (Schmitt 1981, 93), solo come “connessione storica” tra il *whig* Shaftesbury e il tedesco Adam Müller.

In questo caso disponiamo di uno straordinario documento ‘personale’, e cioè la nota che a tale considerazione lo stesso Schmitt aggiunse nella *seconda* edizione tedesca del suo libro:

Nella prima edizione, non avevo sufficientemente considerato questo fatto [...] l'estetica di Burke è di grande interesse: l'oscurità appare come il segno che contraddistingue la grandezza, la musica è un esempio della *pulchritudo vaga*, la libera bellezza è contrapposta a quella che per esser percepita ha bisogno di un oggetto, eccetera [...].

Nondimeno per Schmitt rimane vero che “gli elementi romantici *non sono decisivi* per le idee politiche di Burke”.

Questa nota è decisamente significativa provenendo da un autore la cui teoria del diritto può sicuramente dirsi ‘abissale’ e il cui interesse per il romanticismo e l'estetica, dal saggio su Nordlicht al libro su Amleto e Ecuba, per non parlare dell'influenza esercitata su Benjamin, può veramente dirsi costante. Ebbene, in fondo, nella prima redazione di *Romanticismo politico* Schmitt *non conosceva* l'estetica di Burke, per poi riconoscere che invece essa è “interessante”. Si noti, peraltro, come l'autore utilizzi una categoria ‘romantica’ per esprimere il proprio apprezzamento, nella misura in cui, come egli stesso ritiene, il romanticismo ha sostituito al canone del bello appunto quello dell'*interessante*. Schmitt riconosce a Burke, in questa seconda edizione, un ruolo decisivo, seppur di passaggio, nell'elaborazione stessa del romanticismo (Schmitt 1981, 167-70). Per Schmitt, il 1799 segna una svolta perchè è “l'anno in cui Schlegel legge Burke”. Comunque il romanticismo politico rimane da condannare perchè *era* rivoluzionario e *divenne* conservatore, per poi *tornare* rivoluzionario nel 1830: questa spiccata attitudine a mutare i contenuti politici non è casuale, ma diretta conseguenza del suo atteggiamento “occasionalistico”. Il romanticismo trasforma l'intero mondo, e quindi anche i fatti politici, in una mera “occasione” per la soggettività dell'io. Il nocciolo del romanticismo è la sua passività e la sua trasformazione del mondo in favola dell'io: “[...] io direi che *come lo gnosticismo in religione*, il romanticismo in politica è parassitario”. Da questa attitudine essenziale nasce il parlamentarismo stesso come discussione infinita, in cui i fatti politici sono degradati a mera *occasione di discussione*.

Invero – per Schmitt – Burke si eleva su alcuni miseri letterati borghesi “come Schlegel e Müller”, perché Burke, a differenza di altri, mantiene il criterio della distinzione che risiede nella presenza o nell'assenza della capacità di decidere, e questo è il principio di ogni energica azione politica. Le radici della sublimità dei romantici, *invece*, stanno nella loro incapacità a prendere decisioni.

Nel sottrarsi alla decisione, si costruiscono un mondo fittizio di antitesi, delle quali si servono come di un'*occasio* [...]. Si è parlato di un loro "dualismo", di loro rapporti con dottrine gnostiche o neoplatoniche: in realtà si tratta soltanto di una mancanza di oggettività, dovuta al loro occasionalismo.

Il gesto di Schmitt è incredibile, in quanto riesce a eccepire Burke fuori della teorica del sublime e del romanticismo politico che costituiscono invece l'essenza stessa dell'opera di Burke. Occorre qui tutta la capacità letteraria e di affabulazione di Schmitt per rendere possibile la sua costruzione e la sua condanna del romanticismo. E forse siamo in presenza di una tipica "ansia dell'influenza", in cui l'autore costruisce sé stesso proprio denegando le maggiori influenze che ha subito. Ciò appare tanto più vero se consideriamo un punto messo in luce da Strauss: Burke avversa i teorici della Rivoluzione francese perché essi *trasformano* un caso di eccezione in una regola di legge, ossia perché essi considerano come normalmente valido ciò che è valido solo nei casi estremi. Questa è precisamente la teoria schmittiana dello stato di eccezione, e Burke condanna esplicitamente la Rivoluzione perché essa *fa del caso estremo il paradigma della legge*, ossia eleva la possibilità remota di una disponibilità rivoluzionaria della legge e del diritto a sua condizione normale. Per Burke, la legge *non* è normalmente disponibile, se non nel caso estremo della rivoluzione. Per lui, a differenza di altri conservatori, la "filosofia francese" non è da condannare perché ha fatto la rivoluzione, ma perché ne ha trasmutato i meccanismi in paradigma della teoria della legge. La "filosofia francese" mina alla base la teoria della legge, perché la rende disponibile anche per la rivoluzione stessa della società, sulla base dei dispositivi dello stato di eccezione. È questa padronanza sulla legge, come possibilità assoluta di disporre politicamente, che crea l'avversione di Burke. Per lui, invece, il popolo è così poco 'il padrone della costituzione', che ne è anzi, la creatura. E qui la polemica con Hobbes diviene esplicita, ed è di estrema rilevanza che questa sia proprio interna al pensiero politico *inglese*. Laddove per Hobbes le uniche leggi in senso proprio sono quelle poste dal sovrano (Hobbes 2014, 237), al contrario per Burke il popolo, o qualunque altro sovrano, non solo non è padrone della propria 'costituzione', ma è ancor meno padrone della legge; la legge non viene esaurita nella volontà del sovrano o nella volontà generale (Strauss 1991, 322 e *riff.*). In sostanza, per Burke (e *quindi* per Hayek), nel mondo del diritto c'è qualcosa che ci governa e che ci trascende e che non possiamo catturare; non è quindi possibile ricostruire compiutamente l'ordine legale della società e non è possibile progettarlo nella sua interezza: noi *ne siamo governati*, più che governarlo. Non è possibile disporre a piacimento della legge, né esserne i padroni.

Inoltre, per Burke, questa possibilità di riprogettare la legge del corpo politico, e di mutare completamente la società, si è verificata in Francia, ma la sua Rivoluzione costituisce una *eccezione*, e *perciò* il ragionamento sullo stato di necessità *non può* costituire un paradigma generale, in virtù proprio di quella trascendenza della costituzione e della legge che non è nella disponibilità degli uomini. Hayek ha chiamato la pretesa di governare per intero la legge come "fallacia del razionalismo costruttivista".

Altrettanto si potrebbe chiamarla, con riferimento a quanto abbiamo detto, come “illusione sovrana” rispetto al governo della legge. In sostanza, lo stato di eccezione non può essere il paradigma della legge, e la storia di Francia non può insegnarci nulla, perchè essa è a sua volta ‘eccezionale’.

Vorrei sostenere che questi passaggi del pensiero di Burke sono legati in modo indissolubile alla sua teoria *estetica* del sublime, tanto quanto, come vedremo, sono strettamente legati alla metafisica giurisdizionale della legge, di cui infatti costituiranno una esplicita difesa *politica*.

Per Burke il sublime *produce* stupore, cioè uno stato d’animo di *sospensione* in cui regna un certo grado di orrore (Burke 1985, 85). Su tale base egli riesce a interpretare la Rivoluzione francese come stato di eccezione, in quanto il sublime costituisce, come categoria estetica, esattamente uno stato di sospensione segnato dal terrifico: “da qui nasce il grande potere del sublime, che lungi dall’essere prodotto dai nostri ragionamenti, li previene [...] e ci spinge innanzi con una forza irresistibile”. Il sublime va oltre la nostra ragione nel modo in cui si manifesta in tale ‘sospensione’ prodotta dal suo oggetto, in quanto in grado di trasmettere nel contempo attrazione e paura. Il giorno è bello, ma la notte è sublime. Il mare calmo è bello, ma la tempesta è sublime, e qui si realizza evidentemente una *sospensione* della ragione, perché essere attratti dalla tempesta non è ragionevole. In sostanza, tutto ciò che è terribile alla vista è pure sublime, poiché è impossibile considerare insignificante o disprezzabile una cosa che può essere pericolosa.

Dal punto di vista della teoria politica, secondo me, qui si ritrova anche una delle ragioni *non* chiarite da Schmitt della potenza iconografica del Leviatano stesso. Come è noto, Hobbes si rifà direttamente al libro di Giobbe nella sua descrizione: “Il diritto di natura con cui Dio regna sugli uomini [...] va derivato non già dal fatto che li ha creati [...] ma da suo *potere irresistibile*” (Hobbes 2014, 291); il che dischiude la via alla sua teologia al tempo stesso naturale e negativa: gli unici attributi che si possono dare a Dio e che sono garantiti dalla ragione naturale sono quelli negativi come *infinito*, *eterno*, *incomprensibile*. In questo passo si ha una fascinazione quasi demonica per il potere irresistibile di Dio nel suo aspetto *illimitato e informe*, che in modo per me evidente anticipa buona parte dell’estetica romantica del sublime. Perciò i governi dispotici, fondati sulla paura, sottraggono il più possibile i loro capi alla vista della moltitudine, cioè li sottraggono alla visibilità della loro forma pubblica, onde il loro potere rimane al tempo stesso tanto più oscuro quanto più reale e terribile.

Come parallelo con l’estetica di Burke si consideri il giudizio che egli dà sulla descrizione della morte in Milton, quale esempio di sublime:

In questa descrizione tutto è oscuro, incerto, confuso, terribile e sublime al massimo grado (Burke 1985, 87).

Il sublime in estetica è proprio ciò che ci governa nella nostra sensibilità al di là e oltre la ragione e che infatti, rispetto al razionalismo, ci porta ad ammirare tanto Dio per il suo potere, quanto la morte o il demonio per la loro oscurità. Il sublime rimanda a quell'oltre ontologico dell'abisso informe, che pur sussiste al di là di ogni oggettivazione, di ogni costituzione ontologica del mondo.

Ciò che trattiene Burke dalla fascinazione per il *terrore* francese, per la Rivoluzione come rimescolamento nell'informe di tutte le vecchie forme, in questo senso come una fine della *morphé* del vecchio mondo e della sua ontologia, è che tale sconvolgimento è *provocato in nome della ragione*. Cioè esso non si presentava, appunto, come un riconoscimento della sublimità del sublime oltre la ragione umana, ma come voluto, e quindi *mostruoso* accadere dei dettami del razionalismo nella sua pretesa ricostruttiva mediante la politica e la legge dell'intera società umana. La Rivoluzione è mostruosa perché non ammira la tempesta come qualcosa che ci governa oltre la nostra volontà, ma perché realizza la tempesta come prodotto di una ragione cartesiana. La Rivoluzione è mostruosa non per i suoi massacri soltanto, ma perché produce questi massacri in nome della Dea Ragione. Questo è il lato di Burke colto da Hayek, e la considerazione che conduce Burke alla sua più importante e compiuta elaborazione politica: la distinzione tra la Rivoluzione inglese del 1688 e quella francese del 1789.

Infatti è molto importante ricordare che, prima delle *considerazioni* di Burke, i liberali inglesi, della cui cerchia egli faceva parte, consideravano con simpatia la Rivoluzione francese, tracciando una esplicita analogia tra gli avvenimenti inglesi di un secolo prima e quelli francesi attuali. Dopotutto i francesi non stavano facendo altro che ciò che gli inglesi avevano già fatto in precedenza. E dopotutto anche gli inglesi avevano tagliato la testa al Re. La teoria dell'analogia tra le due rivoluzioni era quindi naturale per i contemporanei; fu invece Burke a creare la teoria alternativa, che resiste fino ad oggi, e che distingue le due rivoluzioni come assolutamente contrapposte, fondando infine una vera e propria divergenza *sistemologica* tra il *Common Law* e il diritto continentale.

Per Burke, infatti, la Rivoluzione francese ha un carattere *unico*:

La Rivoluzione attuale in Francia sembra a me [...] avere una [...] scarsa somiglianza o analogia con qualsiasi altra di quelle che si sono avute in Europa [...]. Questa è una rivoluzione *di dottrina* e di dogma teorico. Essa ha una grandissima rassomiglianza con quei mutamenti che sono stati operati sul terreno religioso, mutamenti in cui lo spirito di proselitismo assume una parte essenziale.

Tuttavia “questo spirito di fazione politica generalizzata”, questa “tutta armata dottrina”, “non si accompagna alla religione”, anzi è nel fatto atea; il “dogma teorico” che guida la Rivoluzione francese è puramente politico. Ma poiché quella Rivoluzione estende il potere della politica fin nel campo religioso, ed “anzi fino alla costituzione stessa dello spirito umano”, essa è la prima “rivoluzione *totale*”: è “la prima rivoluzione filosofica”.

Come si vede, l'intreccio di idee si fa qui irto, ma rimane dopo tutto chiaro. La Rivoluzione francese è una rivoluzione politica, che tuttavia non è meramente politica, nel senso che estende il concetto stesso di politica su basi filosofiche fino al proselitismo religioso del proprio credo politico, condotto in nome della ragione, e pertanto come rivoluzione filosofica, che mira a ricostituire lo stesso spirito umano. Nulla di tutto ciò è rintracciabile nelle altre rivoluzioni, e tanto meno in quella inglese. È importante notare che ai suoi esordi Burke non condannò affatto la Rivoluzione. In una lettera del 9 agosto 1789 egli non sapeva ancora “se condannare o applaudire” la lotta della Francia per la Libertà, vedendo in essa qualcosa di “paradossale e misterioso”. Una notazione, questa, di grande rilievo venendo espressa dall'autore del *sublime*. Ma il 10 ottobre dello stesso anno, dopo la reclusione di Luigi XVI alle Tuileries da parte della folla, egli scrisse al figlio Richard nei termini della *dissoluzione* in Francia di tutti gli elementi della società umana, che produce un “mondo di mostri”, dove Mirabeau presiede come il “Grande Anarchico”, mentre il Grande Monarca è ridotto ad una figura ridicola e pietosa. Il lessico rimanda al sublime – i mostri, il Grande Anarchico – ma il tono è già di aperta riprovazione. La sua prima condanna pubblica è del 7 novembre 1790, in risposta a due discorsi elogiativi della Rivoluzione di Pitt e di Fox, entrambi primi ministri di Gran Bretagna:

I francesi hanno dimostrato di essere i più abili architetti di rovina al mondo. In uno spazio di tempo brevissimo essi hanno completamente gettato a terra la loro monarchia, la loro chiesa, la loro nobiltà, la loro legge, la loro ricchezza, il loro esercito, la loro marina, il loro commercio, le loro arti e le loro industrie [...] spargendo il pericolo di una imitazione degli eccessi di una democrazia [...] feroce, sanguinaria e tirannica [*ferocious, bloody and tyrannical democracy*] (cit. in Clark 2001, 66-67).

Sarà proprio in relazione ai dibattiti della *Revolution Society*, costituita in Inghilterra per celebrare la Rivoluzione del 1688, che Burke finirà per approntare le proprie *Riflessioni* (cfr. Dreyer 1978), la cui tesi centrale è quella di tracciare *non* un parallelo, ma una *opposizione* tra la Rivoluzione inglese del 1688 e quella francese del 1789, e una netta opposizione tra la ‘metafisica astratta’ dei diritti dell’uomo, e la ‘tradizione storica’ concreta del Common Law. La Rivoluzione inglese fu fatta *per preservare* le antiche leggi e libertà inglesi, e l'*ancient constitution* del suo governo, come una sicurezza per le leggi e la libertà. Per Burke

la stessa idea della “costruzione” di un governo completamente nuovo [*fabrication of a new government*] è sufficiente a riempirci di *disgusto e orrore*. Ciò che noi desideriamo non è questa nuova edificazione, ma di *ereditare* dai nostri padri. Nel “corpo” *originale* di questa eredità noi abbiamo fatto attenzione di non inoculare alcun nuovo e alieno innesto nocivo. La nostra più antica riforma è stata la Magna Charta, e avete visto come Sir Edward Coke, quel grande oracolo della legge [*that great oracle of the law*], e tutti gli altri grandi uomini fino a Blackstone si siano industriati di provare il *pedigree* delle nostre libertà. Essi hanno dimostrato come anche le carte più antiche non fossero che la *riaffermazione* di una legge del regno ancora più antica, in base alla quale i sudditi

hanno potuto dire al loro re che essi avevano *ereditato* le loro libertà, *non* come astratti principi dei “diritti dell’uomo”, ma in quanto *diritti degli Inglesi*.

Mai la storia è stata così eloquentemente difesa contro la ragione, né mai il particolarismo giuridico ha ricevuto una formulazione più poetica – specie, dato che l’unico argomento è quello di fare come i propri padri e che è un assurdo pensare ad uno *jus novum*. In fondo, c’è una buffa corrispondenza teologico-politica tra il discorso di Burke contro i francesi e la condanna di Marco Aurelio contro i cristiani: non si fanno religioni nuove, si ereditano.

La compiuta elaborazione attuale di questo pensiero è stata data da Hayek in un modo che la coniuga ancora direttamente con la teoria del sublime. Nel discorso di Burke è rintracciabile questa idea: che nel campo della legge, come in altri, come in quello del linguaggio, e così via, *noi siamo dominati* da modelli culturali che ci governano, molto più di quanto siamo noi stessi in grado di governarli. Nessuna singolarmente, o nessun singolo gruppo di menti, può pensare di dominare ordini così complessi come il diritto e la lingua; cercare di farlo è una fallacia, una fallacia ‘costruttivistica’. Questo fenomeno dell’*essere governati* da qualcosa che non si controlla è proprio quello del sublime. Il mare in tempesta è pericoloso, ma è sublime, conquista e affascina, soggioga, così come la notte rispetto al giorno. Costituisce qualcosa che ci governa in un modo che va oltre le capacità ricostruttive della ragione. In questo senso esiste un ‘sublime della legge’, che consiste proprio nella sua *eccedenza* rispetto alle nostre capacità di controllarla. La legge scritta può essere bella, ma la legge orale è, ovviamente, sublime.

Qui veramente abbiamo una inversione completa rispetto all’iperbole sovrana: non è possibile realizzare il metafisico della legge nell’ontologico della legislazione. La legge rimane incatturabile, necessita di oracoli, e anche questi ultimi possono solo darne formulazioni parziali e fallibili. Siamo governati da qualcosa che ci eccede a tal punto da essere in parte ineffabile, tant’è che il tentativo della ragione di dominarlo suscita in noi innanzitutto una reazione *estetica*, “disgusto e orrore”, che fonda un giudizio politico. Ciò che hanno fatto i francesi è qualcosa che non si può, non si deve fare, e che non ha nulla a che vedere con ciò che fecero gli inglesi. La ragione nel campo della legge provoca ‘mostri’, mentre nella descrizione della costituzione inglese tutto diventa romantico; proprio il romantico del *long ago and far away*: anche le più vecchie carte non sono che riasserzioni di una legge ancora più vecchia, nello sapersi abissale dell’origine prima dell’origine.

Si staglia con nettezza uno *shapeless* ontologico della legge che richiede degli oracoli per la sua liturgia, dove la sua sublimità abissale, metafisica e storica, è la segnatura precisa della sua legittimità intoccabile. Romanticamente, peraltro, essa non è dislocabile a piacimento, ma appartiene a un luogo preciso: l’Inghilterra. I diritti non sono degli uomini, ma degli inglesi. La continuità di pensiero fra questo discorso e i ‘governi gotici’ di Blackstone è totale. La rivoluzione in questo modo non può costituire



un paradigma di governo. Essa è qui eccepita, in quanto Rivoluzione *francese*, fuori del paradigma stesso delle rivoluzioni: è un evento unico, perciò irripetibile; catastrofico, *non* sublime, ma puramente orripilante. Infatti il suo “terrore” è voluto dalla ragione: questo è il punto per cui esso non è sublime, mentre sublimi sono le forze della storia che riconosciamo superare la nostra stessa ragione, lo spirito storico, impersonale e non direzionabile del Common Law.

Si noti la enorme differenza teorica per cui Schmitt, che condivide in realtà una simile visione ‘abissale’ del politico e della legge, fa dello stato di eccezione una teoria generale, mentre Burke lo ‘eccepisce’ al di fuori di ogni possibilità paradigmatica, e peraltro lo localizza nella sola Francia, dislocando il Common Law e l’Inghilterra in un altro spazio e in un’altra storia, per cui non è possibile alcun parallelismo.

Sul punto però aveva proprio ragione Schmitt nel dire che la vera questione non è la vecchia metafisica del Dio trascendente, ma chi assume, nella prassi storica, le funzioni che erano state di Dio (Schmitt 1981, 94): il problema è chi succede a Dio. Rispetto al sovrano territoriale di tipo continentale, sia esso il monarca o il popolo, che Burke stesso definisce come ‘meramente politico’, si staglia un religioso della legge amministrato dalla liturgia dei suoi oracoli.

## BIBLIOGRAFIA

- BURKE, E. 1985. *Inchiesta sul Bello e il Sublime*. Palermo: Aesthetica.
- CLARK, J.C.D. 2001. *Edmund Burke: Reflections on the Revolution in France: a Critical Edition*. Stanford: Stanford University Press.
- DREYER, F. 1978. “The Genesis of Burke’s Reflections”. *The Journal of Modern History* 50/3: 462-79.
- HAYEK, F. 1976. *Law, Legislation, and Liberty*. Vol. I. Chicago: University of Chicago Press.
- HOBBS, T. 2014. *Leviatano*. Roma-Bari: Laterza.
- SCHMITT, C. 1981. *Romanticismo politico*. Milano: Giuffrè.
- STRAUSS, L. 1990. *Diritto naturale e storia*. Genova: Il Melangolo.

