

*fondation*  
**C**HARLES VEILLON  
P R I X E U R O P É E N D E L ' E S S A I

Claudio Magris

2009





Claudio Magris



# Sommaire

- 5      **Accueil**  
Professeur Dominique Arlettaz  
Recteur de l'Université de Lausanne
- 9      **Allocution**  
Monsieur Pascal Veillon  
Président de la Fondation
- 13     **Les motivations du Jury**  
présentées par Bernard Böschenstein
- 17     **Laudatio**  
Christiaan L. Hart Nibbrig  
La séduction à vivre
- 31     **Devant la loi. Littérature et droit.**  
Claudio Magris
- 49     **Devanti alla legge. Letteratura e diritto.**  
Claudio Magris



# Acceuil

Dominique Arlettaz

Recteur de l'Université de Lausanne



Monsieur le Lauréat,  
Monsieur l'Ambassadeur,  
Monsieur le Président de la Fondation Charles Veillon,  
Mesdames et Messieurs les membres du Jury,  
Mesdames et Messieurs les invités,  
Mesdames et Messieurs,

J'ai l'honneur et le plaisir d'ouvrir cette cérémonie d'attribution du Prix Européen de l'Essai de la Fondation Charles Veillon à Monsieur Claudio Magris. Permettez-moi tout d'abord de vous souhaiter à toutes et à tous la très cordiale bienvenue à l'Université de Lausanne.

La Fondation Charles Veillon et l'Université de Lausanne se sont associées depuis plusieurs années pour organiser la cérémonie de remise du Prix Européen de l'Essai sur le site de l'UNIL. La raison en est que les deux partenaires partagent l'objectif commun de favoriser une réflexion critique sur les grandes questions qui concernent l'humain. En effet,

cette notion de «Savoir critique» est au cœur de la Charte de l'Université de Lausanne.

La mission de l'Université est de créer et transmettre des savoirs, et donc de contribuer à la formation des personnes qui feront vivre la Société de demain et qui, à ce titre, devront se montrer créatives tout en étant critiques, autonomes tout en étant solidaires et surtout qui devront être responsables, responsables de leurs décisions et de leurs actes, mais aussi responsables de tout ce que nous partageons, donc responsables de notre collectivité.

Toutes ces valeurs sont chères à l'Université de Lausanne qui les défend avec vigueur depuis sa création en 1537. Ces valeurs sont aussi celles que vise à promouvoir la Fondation Charles Veillon. Vous comprendrez donc que ce partenariat entre l'Université et la Fondation est un signe tangible de la volonté d'ouverture que nous souhaitons affirmer haut et fort et que l'Université essaie de démontrer par ses actions.

Mais si nous sommes rassemblés ce soir, c'est pour entendre et honorer le lauréat 2009 du Prix Européen de l'Essai Charles Veillon, Monsieur Claudio Magris qui deviendra tout à l'heure le 35ème récipiendaire de ce prix prestigieux.

Rassurez-vous, je n'ai pas l'intention ni la compétence de vous commenter son œuvre, puisque cette tâche incombera au Professeur Hart Nibbrig. Pourtant, j'ai compris que son parcours et son œuvre témoignent de son attachement à des valeurs humanistes et de sa vision solidaire et favorable au dialogue interculturel. Ces quelques mots en disent long sur l'intérêt du message transmis par Monsieur Claudio Magris!

Mesdames et Messieurs, nous vivons une époque extraordinaire où l'homme a réussi à faire des prouesses dans la compréhension de la nature, à réaliser des progrès scientifiques qui étaient encore inimaginables il y a quelques décennies, à développer des outils technologiques qui ont transformé notre vie quotidienne en y apportant confort et sentiment de toute puissance. Nous avons presque tout ce que nous voulons.

Et pourtant, si je dis « presque », c'est qu'il manque cruellement quelque chose que la science et la technique ne nous donneront jamais. Nous avons besoin de comprendre l'Homme et pour cela de créer des liens entre les personnes, de savoir dialoguer, de savoir parler, mais aussi et peut-être surtout de savoir écouter. L'écoute est la base du dialogue interculturel, dialogue dont je sais que beaucoup d'entre nous perçoivent l'urgente nécessité. Rien ne remplacera ce besoin d'humanité!

Cher lauréat, Merci de nous rappeler cette priorité et merci d'être venu nous rendre visite ici dans les locaux de l'Université de Lausanne pour alimenter notre réflexion par votre exemple, vos expériences et vos écrits.

Je voudrais pour terminer exprimer ma gratitude à quelques personnes sans qui cette manifestation n'aurait pas pu avoir lieu ici à l'Université de Lausanne. Je remercie chaleureusement la Fondation Charles Veillon et son président, Monsieur Pascal Veillon, les membres du Jury, ainsi que tous les collaborateurs des Services UNIBAT et UNICOM qui ont contribué à ce que cette soirée soit un succès.

Ma plus grande gratitude va à Monsieur Claudio Magris qui nous fait l'honneur d'être venu à l'Université de Lausanne ce soir pour partager avec nous sa sensibilité à ce qui est profondément humain!

Je vous remercie pour votre attention et vous souhaite une excellente soirée.

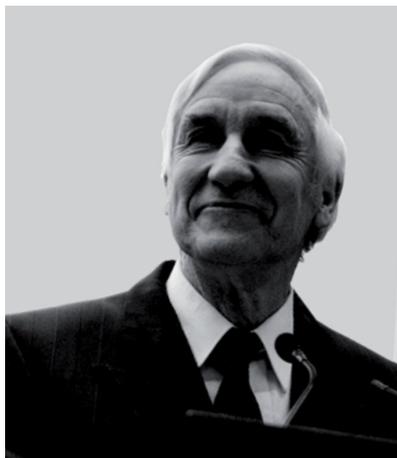
Dominique Arlettaz



# Allocution

Pascal Veillon

Président de la Fondation



Vous êtes, cher Monsieur Claudio Magris, le 35ème lauréat du Prix Européen de l'Essai. Comment, ce soir, en vous accueillant, résister à l'envie de lire ces quelques lignes de votre livre „Danubio“ qui décrivent si malicieusement ce que nous sommes en train de vivre? Cela se passe dans un café en Hongrie, vous êtes en pleine dégustation de quelques crus locaux et vous faites la réflexion suivante: „Etre juré peut être une occupation agréable, quand il s'agit d'évaluer non des actions humaines et des années de prison, mais des livres ou des vins de saison. Les jurys de prix littéraires se réunissent, discutent, passent au tamis, proclament, désignent, tiennent banquet; pendant ce temps, la vie opaque passe inaperçue et étouffée, et le vague sentiment d'importance de celui qui décerne un prix, en s'inclinant légèrement vers celui à qui il a été décerné et qui monte à l'estrade, aide à oublier son propre vide et l'approche de l'épilogue final.“

Après vous avoir lu, je me suis interrogé sur le vague sentiment d'importance qui pourrait m'habiter. Je suis certes conscient de la part de vanité que comporte toute remise de Prix, inévitablement accompagnée d'une soirée plus ou moins mondaine. Mais je n'avais jamais envisagé que cela puisse devenir une activité thérapeutique pour m'aider à oublier mon propre vide!

Je vous laisse la responsabilité de vos dires et ne compterai pas trop sur le rôle, bien mineur, que je joue ce soir pour m'occuper activement de mes propres vides et de l'approche de l'épilogue final! L'objectif de ce Prix a, j'espère que vous n'en doutez pas trop, quelques ambitions plus importantes que de nous distraire le temps d'une soirée.

Ceci dit, si *vague sentiment d'importance* il y a, je vais le rendre un peu moins vague grâce au propos du romancier haïtien Dany Laferrière. Cet auteur habite au Canada, mais il était dans son pays le jour du séisme. Il s'est trouvé face à un ami metteur en scène qui se désespérait devant l'ampleur du désastre et doutait que son art puisse être d'une quelconque utilité pour la reconstruction d'Haïti. Il s'apprêtait à abandonner les répétitions d'une pièce en cours. Laferrière lui a dit: *Ne laisse pas tomber, c'est la culture qui nous sauvera, fais ce que tu sais faire.*

*C'est la culture qui nous sauvera.* Voilà une bonne définition de l'activité d'un jury qui cherche, et trouve, des essayistes de votre valeur. C'est-à-dire des personnes qui éclairent *l'opacité de la vie* dont vous parliez par leur pensée et par le regard qu'ils portent sur le monde.

Soutenir et encourager la culture est indispensable. N'est-elle pas, par les dialogues et les découvertes qu'elle procure, un vecteur essentiel d'espoir? D'ailleurs pour préciser l'objectif du Prix européen de l'Essai, il faut plutôt dire: soutenir et encourager les cultures. Les orateurs qui vont me succéder le diront certainement, le chatoiement des cultures vous passionne. Il est constitutif de votre personne, voire la raison d'être de votre œuvre.

Alors permettez-moi une dernière citation. Jacques Poget, dans une récente interview, écrit : *L'Europe dans le sang, il [Claudio Magris] voit dans les frontières des canaux d'irrigation ou des ponts*. Belle façon d'exorciser les méfaits des nationalismes tout autant que l'aplatissement des cultures par la mondialisation.

Merci, cher lauréat, pour votre œuvre, merci d'avoir accepté ce Prix et d'être avec nous ce soir.

Pascal Veillon



# Les motivations du Jury

présentées par Bernard Böschenstein



Monsieur le Recteur,  
Monsieur l'Ambassadeur,  
Monsieur le Président,  
Cher Lauréat,  
Mesdames et Messieurs,

Les deux composantes de notre « Prix européen de l'Essai » prennent un sens original, riche et nouveau, lorsqu'elles se rapportent à votre œuvre, cher Claudio Magris, dont l'ensemble a motivé l'attribution du prix. « Européen » signifie dans votre cas bien plus qu'un rayonnement qui franchit les frontières d'une nation. Il s'agit là de l'exploration concrète de pays aussi divers que l'Allemagne du Sud, l'Autriche, la Slovaquie, la Hongrie, la Serbie, la Bulgarie, la Roumanie, le long du Danube, et, plus près de Trieste, la Slovénie et la Croatie.

Une première construction de grande haleine, aussi scrupuleuse que souveraine, avait retracé en 1963 déjà les contours du mythe habsbourgeois

de l'empire que Musil a appelé Cacanien, dans ses dernières phases littéraires, principalement de Grillparzer à Musil. Ce point de départ a permis à l'auteur de suivre une voie cohérente, de plus en plus différenciée, comme l'atteste en premier lieu l'œuvre maîtresse «Danube» de 1986 que l'on peut qualifier d'invention d'un nouveau type d'essai. On admire dans ce livre comme dans tous ceux qui ont suivi la faculté de jeter un regard sur un lieu en l'entourant soit de voix littéraires dont chacune communique la reproduction d'un scénario historique, traduit en scènes d'une action humaine dont l'évocation situe les personnages et leurs destins à l'aide de quelques traits originaux, uniques, jamais dénués de rapports avec la réalité d'aujourd'hui, soit de moments empruntés à la vie quotidienne la plus immédiate, transformée en poésie. Le don de créer un réseau d'actualité autour du moindre fait, qu'il soit transmis par les voies de traditions complexes ou observé avec acuité dans le cadre d'un journal de voyage où l'on peut se trouver soudain en face de personnes rencontrées dans un café, dans la rue ou à la campagne et simultanément en pleine réflexion quant à la portée historique et politique du témoignage que l'on vient de vivre en communauté avec l'auteur, se communique avec ironie et humour. La faculté de faire voir de la manière la plus libre et divertissante une pareille constellation est précisément ce qui fait le grand essayiste qui est à même de situer, d'évaluer et d'orienter ce qu'il transmet à son lecteur qui apprend grâce à lui à se défaire de tout préjugé et à s'adonner à la présence de scènes vécues avec intensité et acuité. L'auteur de ces livres très nombreux écrits de 1963 jusqu'à nos jours est en même temps poète, narrateur, chroniqueur, historien, philosophe, homme politique. Sa faculté de construire des réseaux et des ponts permet de dire que chaque texte émanant de cette plume peut se définir comme un essai, dans le sens le plus riche de ce terme souvent difficile à cerner.

Il appartiendra à mon collègue et ami, professeur honoraire de cette université, d'en donner une image polyvalente et concrète.

Bernard Böschstein





# Laudatio

Christiaan L. Hart Nibbrig – La séduction à vivre



En voyage, surtout si l'on voyage comme lui, ouvert sans réserve à la nouveauté, à la différence, à l'étrangeté, en voyage, nous dit Claudio Magris, on pourrait apprendre à être étranger parmi les étrangers, être « tout le monde » en même temps que « personne », un masque et, simultanément, une forme vide susceptible de se remplir d'expériences. En voyage, dit-il, on pourrait s'exercer à ce qu'il requiert comme une posture fondamentale de sa propre écriture : une « modestie ironique de soi-même ». Autant dire que, comme Magris l'écrit dans son recueil d'essais *Microcosmi*, il ne s'agira pas dans cette laudatio « d'honorer un individu et son œuvre » sans considérer « que les propriétés de l'un et de l'autre sont prêtées comme tout habit porté dans cette vie » ; il s'agira plutôt, je le cite encore, de l'honorer « pour ce qui dépasse l'individu et sa propre œuvre et qui tend vers cette transcendance. » Chaque livre de cet auteur qui avec tant de légèreté et de générosité renonce au copyright arbitraire et au droit de propriété sur ce qu'il semble avoir fait par lui-même, nous enseigne que communiquer signifie en fin de compte mettre en commun avec les autres. Mais surtout : ce n'est

qu'après l'avoir lu, au moment où l'on se demande pourquoi ce livre nous a tant divertis, que l'on réalise ce qu'il nous a appris. Dans *Lei dunque capirà*, le bouleversant document d'un amour qui transgresse les frontières, amour qui, une fois encore, flambe dans la prose, qui s'adresse à sa perte, Magris fait dire à la défunte amante et épouse, dans le rôle d'une Eurydice contemporaine à son Orphée qui veut la ramener du royaume des morts chez les vivants: « Tu savais que la poésie, comme l'amour, ne t'appartient jamais à toi seul, mais à chacun ».

A l'instar de tout essai réussi, Claudio Magris réunit beaucoup de choses en une. Il y a d'abord le connaisseur en littérature, professeur à l'Université de Trieste, éminent spécialiste de l'histoire culturelle d'Europe centrale. Il y a le journaliste qui, dans ses « interventions » très remarqués du *Corriere della Sera*, s'engage et prend position sur des questions d'actualité, d'un ton qui n'aboie jamais, même lorsque l'indignation le rend critique et tranchant, mais jamais tapageur ni blessant. En outre, il y avait le Sénateur à Rome. Et il y a l'historien Magris, le traducteur (notamment de Kleist, de Büchner et de Schnitzler), l'écrivain voyageur, le romancier, le conteur, le conférencier, l'orateur Magris et surtout il y a : l'essayiste. Il s'octroie le droit créatif d'expérimenter, à chaque fois de nouveau et différemment, ce que pourrait être un essai ; un « genre mêlé » comme l'est la vie quotidienne dont Magris dit qu'elle écrit les histoires les plus originales et qu'il suffit de savoir les percevoir. Le terme « essai » vient du latin « *exagium* », l'échantillon de vérité à soupeser. Dans ce médium expérimental, qui sonde et qui s'essaie, Magris se sent comme un poisson dans l'eau. L'essai lui offre la possibilité d'une écriture provisoire et révocable, une écriture qui ne cible pas son propre résultat, mais cherche plutôt à se maintenir elle-même en marche comme processus, comme croisement et décroisement de positions affirmées et de remises en question, comme une oscillation qui, renonçant explicitement à tout fondement premier, s'effectue entre pensées spontanées, observations précises et spéculations réfléchies dans des digressions qui rappellent par moments Laurence Sterne. « Mes fantaisies me suivent » écrivait déjà Montaigne, « mais parfois c'est de loin, et se regardent [...] ». J'aime l'allure poétique, à sauts et à gambades ». C'est Robert Musil – auteur cher à Magris depuis toujours

– qui plaça l'essai comme genre littéraire dans une troisième position : entre le « soit-soit » d'une « science en pantoufles », comme il dit, et une littérature de moindre qualité (dans son étude sur Franz Blei), et cela au sens d'une logique esthétique du tiers inclus qui, par la langue et la pensée, doit d'abord être accouvé et amené à éclosion. Ainsi Ulrich, dans *L'Homme sans qualité*, médite-t-il : « Un peu comme un essai, dans la succession de ses paragraphes, considère de nombreux aspects d'un objet sans vouloir le saisir dans son ensemble (car un objet saisi dans son ensemble en perd d'un coup son étendue et se change en concept), il pensait pouvoir considérer et traiter le monde, ainsi que sa propre vie, avec plus de justesse qu'autrement ». En d'autres termes : chercher à vivre en essayiste, sans pour autant en fictionnaliser les risques.

Voilà qui touche aussi à la manière dont Claudio Magris comprend l'histoire et la réalité. Dans *Utopia e disincanto*, on l'a à portée de main. Cependant, la devise productive selon laquelle on fait bien de raconter ce que l'on veut saisir prévaut ici aussi. Dans son travail infatigable de recherche et de préservation des traces, Magris est l'allié des forces de l'avenir. Contre les tendances amnésiques des postmodernes, contre l'oubli de l'histoire, il rappelle le passé avec obstination, et ce surtout lorsqu'il tente de déterrer des promesses déçues, des espoirs d'autrefois désormais perdus, et prend fait et cause pour les oubliés, pour ceux qui, à l'écart, demeurent invisibles, laminés par la prétendue histoire mondiale, abandonnés dans son ombre, inaudible dans son vacarme. « Le cours de l'histoire », écrit Magris, « emporte les petites histoires des individus et les fait sombrer [...], écrire signifie aussi, entre autres, longer la rive, remonter le courant, repêcher des existences naufragées, ramasser les restes refoulés sur les rivages et les récupérer pour un moment dans une arche de Noé en papier. »

Magris est toutefois assez réaliste pour savoir que ces tentatives de sauvetage, aussi sensées et nécessaires soient-elles, resteront toujours utopiques. Et il ne quitte pas des yeux le risque que les utopies se transforment en utopismes, en bonheurs politiquement programmés, idéologiquement figés qui, au nom de tous, ordonnent quelques uns pour tous. Ainsi recouvre-t-il toujours, comme antidote salutaire,

le pathos de l'espérance par le givre intellectuel du désenchantement et de la désillusion. Thomas Mann appelait le contraire de ce procédé « Kuhwärme », chaleur bovine d'une fallacieuse authenticité. Ce travail d'équilibriste ne réussit jamais sans la sprezzatura de rigueur, en dansant, sans transpirer. Une belle formulation l'évoque : « Le désenchantement dit que l'enchantement n'existe pas, mais la manière, le ton avec lequel elle le dit, suggère qu'il existe [...]. Une voix dit que la vie n'a pas de sens, mais son timbre profond est l'écho de ce sens ». Et Magris poursuit sous le signe d'un puissant « malgré tout » : « C'était l'ironie de Cervantès qui a mis au jour la rudesse grossière de la chevalerie, et pourtant elle a parlé de sa poésie et de son enchantement ». C'est comme s'il parlait ici aussi de lui-même ; comme s'il parlait de son sens sismographique pour le potentiel d'effondrement des entités politiques et leur fatigue culturelle, de son rapport ambigu, mélancolique et ironique, à ce « monde de jadis » aujourd'hui disparu, à ce mythe « Europe centrale » qu'il a découvert et qui, après la guerre froide, avec le projet européen d'élargissement vers l'est est redevenu d'actualité, et est réinterprété dans une version démocratique en tant que modèle viable d'une unité politique malgré la pluralité culturelle qui la nourrit et sans l'explosion babylonienne des particularismes.

L'historien Magris ne parvient à cette fragile ambivalence dans la construction d'une telle continuité historique qu'en tant qu'homme de lettres, et surtout dans sa pratique de l'essai. Comme on le sait, il a reçu l'automne passé le prestigieux 'Friedenspreis des deutschen Buchhandels' avec, entre autres, la justification évidente qu'il avait démontré à quel point la diversité peut être créative et combien son oppression est destructrice. Mais permettez-moi d'ajouter ceci : le réalisme narratif, que l'on pourrait appeler un réalisme au subjonctif, et qui s'attache surtout aux processus de fermentation culturelle et sociale et aux périodes de bouleversements politiques, correspond à une sensibilité pour laquelle Goethe avait forgé l'expression « imagination pour la vérité du réel » (« Phantasie für die Wahrheit des Realen »). Les lieux concrets qu'il visite deviennent alors à chaque fois des fenêtres temporelles ouvrant sur des 'paysages historiques' que Magris, au sens d'une archéologie du présent, rend magistralement lisibles – que ce soit physionomiquement

ou symptomatiquement – avec toutes les failles qui témoignent de leur formation, comme un visage humain dans lequel toute une vie, celle vécue et celle manquée, a inscrit ses signes.

Pour l'écriture de Magris, le voyage est une forme de vie productive. Plus encore, l'écriture est elle-même un voyage et elle est, dans la continuité de Heinrich Heine, Stevenson, Conrad, toujours un voyage vers des hommes vivants en chair et en os. La manière avec laquelle il leur donne la parole dans son propre texte et leur donne vie montre à quel point ils lui tiennent à cœur une fois qu'il les a rencontrés. Celui qui sait voyager ainsi, peut le faire aussi chez lui. Prendre son élan, déployer ses ailes et – décoller. Ecrire à Trieste, par exemple, au café 'San Marco' où il a sa place attitrée, à Trieste, ce creuset interculturel entre est et ouest, dans lequel des éléments latins, balkaniques, slaves, austro-hongrois, juifs coexistent pacifiquement depuis longtemps. C'est là que le soi-disant grand monde, dont le centre peut, pour Magris, être partout, se reflète dans le miroir concave d'une petite cuillère à café. Voyager, écrire, vivre – tout cela est pour lui comparable à la narration de Schéhérazade dans les Mille et une nuits contre la menace de la mort. Dans *L'infinito viaggiare* – je ne puis m'empêcher d'entendre ici aussi les derniers vers du poème *L'infinito* de Leopardi – il dit voyager pour «arriver le plus tard possible, si possible jamais». Il y écrit aussi que le voyage «forme à l'étrangeté, enseigne à se sentir toujours étranger dans la vie. Etre étranger parmi les étrangers est peut-être l'unique voie pour vraiment fraterniser les uns avec les autres.» Une phrase très remarquable. Elle signifie: travailler à la paix. Et elle correspond, ce qui est bien plus qu'une simple pensée, à une manière de penser, à un procédé d'écriture que Magris, en explorant, en traversant, en contournant les frontières, pratique inlassablement, pas à pas, page après page: le décroissement. Conscient, pour parler avec Wittgenstein, que lorsque nous traçons une frontière infranchissable, nous devons toujours déjà l'avoir franchie. Conscient que les frontières que nous avons tendance, de manière irréfléchie, à considérer comme données naturelles, celles entre le propre et l'étranger, entre un prétendu intérieur et un extérieur, s'avèrent, une fois mises en lumière, fabriquées par l'homme lui-même. Un pas en avant donc, peut-être, vers l'idéal d'une perméabilité fondamentale entre les hommes et ce qui leur semble être propre. De

sorte que ce que Freud appelait en son temps le «pays étranger intérieur», l'étrangeté encore inexplorée du propre dans sa crainte profonde de l'autre, son ombre donc, s'ouvre à de nouveaux voyages d'exploration. Dans *Microcosmi*, Magris écrit à propos de sa subversion résolue d'une conception bilatérale et excluante de la frontière: «Peut-être le seul moyen de neutraliser le pouvoir mortel de la frontière réside-t-il dans le fait de se sentir de l'autre côté, de prendre aussi son parti.» Finalement, on ne serait peut-être chez soi qu'à la ligne de front des rencontres humaines, sur une frontière qui n'en est plus une et biaise toutes les frontières de peuples, de nations et de cultures.

A ma connaissance, Magris n'a jusqu'à présent jamais poussé le décroissement aussi loin que dans *Lei dunque capirà*. Tout en conservant un immense respect devant la dernière des limites, celle entre les prétendus vivants et les prétendus morts, il la traverse par l'écriture, s'écrit pour ainsi dire vers l'autre côté de la vie et en revient; il fait alors dire à la narratrice défunte qu'elle n'a pas suivi l'appel à la vie de l'écrivain uniquement parce que, dans son pathos poétique de la mort comme ultime «secret», il aurait détruit la conviction «que nous nous trouvons certes derrière un miroir, mais que cet envers est, tout comme l'endroit, également un miroir». C'est là une formule d'une profondeur vertigineuse, même s'il n'y est question que de surfaces. Ou peut-être justement pour cela. Il ne s'agit plus des deux côtés d'une même médaille. Elle n'en a qu'un seul et échange ainsi à l'infini, sans être elle-même atteignable ou saisissable comme limite, ceci dans un effet de boomerang comme le miroir, l'avant et l'arrière, l'intérieur et l'extérieur, le début et la fin.

Si je vois bien, rien, dans toute l'œuvre de Magris, ne revient si souvent et avec autant d'intensité que des fleuves de vie qui, fluides, aspirent à s'abandonner à la mer, mais sont en même temps pris dans le 'double bind' d'une peur vitale d'être finalement avalé dans le medium infidèle, indifférent, quasi utérin d'un tel abandon de soi régressif. Ainsi, la nostalgie d'un chez-soi où personne n'a jamais été, l'aspiration du retour à une origine toujours déjà perdue peuvent-elles, dans le masque d'un ultime déracinement, nous renvoyer un étrange rictus. La mer, écrit Magris, ce «baptistère», est «une grande épreuve de l'âme» (*Microcosmi*).

Dans son livre sur le Danube – dans sa traduction allemande, il porte le sous-titre éloquent de «Biographie d'un fleuve» –, Magris décrit les méandres de l'embouchure du fleuve dans le delta roumain comme une «grande dissolution»: «Des cours d'eau, des fleuves, des bras se ramifient, poursuivent leurs propres chemins, comme les organes d'un corps mourant». En même temps, cette nature qui retourne à elle-même, se décompose et se composte est un labyrinthe artificiel, un biotope et simultanément un chef-d'œuvre de régulation. «On en arrive finalement», lit-on, et presque cela nous aurait-il échappé, «on en arrive à une coïncidence entre le ralentissement centrifuge et le cadastre qui le documente.» Et voilà que le fleuve raconté nous offre l'image concrète du flux narratif qui seul, dans son identité fluide et fragile, est capable de rassembler ces histoires de rives, ces anecdotes, ces réflexions qui débordent vers tous les points cardinaux, bouillonnent et s'infiltrent dans le fond des siècles. Et comme au début il avait raconté, visiblement amusé, la possibilité d'une source multiple – peut-être n'est-elle qu'un robinet –, Magris célèbre à la fin la multiplicité des embouchures du Danube, après presque 3000 km et presque 500 pages, comme le résultat du travail de la culture, artificiellement enclos sous la forme d'un canal dans le port. L'emphase presque panthéiste de la fin est ainsi refroidie pour ainsi dire par les bords et par en bas, et devient probablement par ce biais-là justement une fête du décroisement: «le canal coule, léger et calme et sûr, dans la mer, n'est plus canal, frontière, régulation, mais un courant qui s'ouvre et se donne aux eaux et aux océans de ce globe et aux créatures de ses profondeurs. 'Fais ô Seigneur', dit un vers de Marin, 'que j'entre dans la mort comme le fleuve se jette à la mer', in t'el mar grando'».

Si Claudio Magris, dans une sensualité qu'on pourrait presque appeler baroque, se tourne vers la vie conscient de sa finitude, il ne cache pas à ses lecteurs que les instants remplis à ras bord de vitalité qu'il met en scène en les racontant ni ne remplacent la vie, ni ne la compensent dans ses manques. Au contraire. «La littérature», lit-on dans le livre sur le Danube, «offre sa protection devant le manque, grâce à ce qu'elle transmet au papier et dérobe ce faisant à la vie qui, par là, devient plus vide et plus lacunaire encore... Mais le papier est bon,

car il enseigne justement cette modestie...». C'est justement de cela qu'il s'agit dans un passage léger comme une plume, luisant, phosphorescent, dans lequel, en tant que son lecteur, je crois avoir rencontré intimement l'auteur. Il s'agit – ici encore un objet trouvé – de la brève histoire d'un enfant, imprimée dans un journal scolaire de Trieste: «La rose est heureuse. Elle s'entendait bien avec les autres fleurs. Un jour, la rose sentit qu'elle se fanait et était en train de mourir. Elle vit une fleur de papier et lui dit : 'quelle belle rose tu es!' – 'mais je suis une fleur de papier' – 'mais sais-tu que je meurs?' –» «Cette petite fable », c'est ainsi que Magris déplie finalement son sens comme s'il s'agissait, la main légère, de déployer et de lisser sur son bureau une fleur de papier qui, à l'instant encore, flottait sur l'eau, «cette petite fable qui dit tout, en fin de compte, de la tendresse de la vie et de la douleur insondable de la mort, rappelle que les choses durent un peu plus longtemps que la vie, mais qu'elles passent elles aussi... et qu'au regard de la mort, il y a peu de sens à élever l'authentique au-dessus de l'artificiel. Si on se fie aux larmes des choses vivantes, on y décèle leur désir de durer un peu plus longtemps, aussi longtemps au moins que les choses imitées». Imitées d'après la vie, enchantées, désenchantées: sur papier. C'est alors une plus-value durable de vitalité qui vient au monde et qui, avant, avant l'enrichissement mystérieux par la perte des illusions, n'existait pas. C'est pour cette raison que nous avons à remercier Claudio Magris. Nous, nous tous qui, en le lisant, nous sommes faits offrir cela et qui, le lisant encore, l'accompagnerons. Le remercier pour cette séduction à lire que lui-même appelle, à propos de *L'éducation sentimentale* de Flaubert – «le plus grand livre du désenchantement», dit-il, et en même temps «le plus grand livre de l'enchantement» – une «séduction à vivre». Elle réussira chaque fois, cette séduction, grâce au clin d'œil souriant des textes que Claudio Magris nous donne à lire.

Christiaan L. Hart Nibbrig

Traduit de l'allemand par Arno Renken







4

5

- 1 Claudio Magris, Dominique Arlettaz
- 2 Claudio Magris, Christiaan Hart Nibbrig
- 3 Pascal Veillon
- 4 Claudio Magris, Pascal Veillon
- 5 Conférence de Claudio Magris





1 Claudio Magris, Christiaan Hart Nibbrig, Bernard Böschenstein



# Devant la loi. Littérature et droit.

Claudio Magris



1.

Don Quichotte voit une file de bagnards mis aux fers, et il dit : « *Allà se lo haya cadauno con su pecado – No es bien que los hombres honrados sean verdugos de los otros hombres* ». Sous les ciels les plus divers et aux époques les plus diverses, la littérature semble envahie par un rejet du droit et de la loi. Novalis écrit dans un de ses fragments : « *Ich bin ein ganz unjuristischer Mensch, ohne Sinn und Bedürfnis für Recht* ».

Cette attitude de la poésie envers le droit – poésie ici comprise au sens le plus large, comme création artistique, sans souci du genre – ne peut pas être réduite à une révolte de la fantaisie contre les règles et la logique des codes. Tout artiste digne de ce nom a toujours su qu'il n'existe pas de loi plus draconienne que celle qui préside à la création artistique. De ce point de vue, on voit se profiler une certaine affinité entre littérature et droit, grâce à l'analogie entre droit et langage, analogie souvent

soulignée, au même titre que celle qui existe entre jurisprudence et grammaire; cette dernière est évidente surtout dans le cas du positivisme juridique. En 1907, Croce signalait dans un essai sur la philosophie du droit la ressemblance entre le travail du grammairien et celui du juriste.

Mais il existe peut-être une analogie plus profonde. De même que, selon Alessandro Passerin d'Entrèves, «les grammaires et les dictionnaires, la phonétique et la morphologie ne font pas un langage, de même la jurisprudence est incapable d'avoir le dernier mot sur le droit». Le droit n'arrive pas à saisir sa propre vérité, il est incapable de répondre à l'ancienne question que pose Alcibiade: «Dis-moi, Périclès, pourrais-tu me dire ce qu'est la loi?». Kant disait que la question «*quid ius; was ist das Recht?*» crée, pour le juriste, le même embarras qu'éprouve le philosophe quand on lui demande: «*Was ist die Wahrheit?*». On trouve un symptôme de cet embarras dans la confusion fréquente que l'on fait entre *ius* et *lex*, entre droit et loi, confusion que Hobbes dénonce; il écrit en effet que de tels termes «*ought to be distinguished, because right consisteth in liberty to do or to forbear; whereas law determineth and bindeth to one of them: so that law and right differ as much as obligation and liberty...*».

La réflexion juridique s'engluie dans un imbroglio entre *richtiges Recht* et *gerechtes Recht*; entre ce qui appartient au droit en tant que *iussum*, à savoir un droit ordonné par une volonté souveraine, et ce qui lui appartient en tant que *iustum*, en tant que justice valide universellement. Ainsi, l'odyssée juridique tente en vain de résoudre une quadrature du cercle, celle qui consiste à concilier, d'une part, une essence morale, immanente au droit – affirmée en premier lieu par le jusnaturalisme – et, d'autre part, celle qui consiste à distinguer et séparer le droit et la morale, l'obligation de loi et l'obligation de conscience, ce qui est la garantie fondamentale de la liberté et le présupposé d'une société civile, revendiqués par la pensée moderne, depuis Thomasius jusqu'aux plus grands juristes et philosophes des époques successives.

La distinction, la séparation: voilà la grande leçon que le droit donne à l'intelligence. Le droit est un art de séparer, comme il est dit, par exemple,

dans le livre de Fritz Schulz, intitulé *Principes du droit romain* (1934), qui contient un chapitre libellé *Isolierung*; il s'agit d'une séparation entre droit sacré et droit profane; entre droit public et droit privé; entre droit civil et droit pénal. De ce point de vue, le droit compris comme art de la séparation offre une contribution fondamentale à l'intelligence, à la morale et surtout à la politique. Le droit nous apprend avec force à faire la distinction entre Eglise et Etat, entre ce qui est objet de foi et ce qui est objet de démonstration rationnelle, entre valeurs froides (comme le sont les règles de la démocratie) et valeurs chaudes (comme l'amitié, l'amour, les sentiments). En revanche, la littérature est par excellence le territoire hybride de la rencontre et du mélange, de l'évanescence des catégories et de l'ambiguïté de la vie dans laquelle tout s'entrelace avec tout.

D'un autre côté, une grande spécialiste du droit disparue récemment, Marie Therese Fögen, a souligné avec une vigueur remarquable que *nomos*, loi, signifie aussi chant, poème fondateur d'une civilisation. Les premières lois (Solon) prenaient la forme d'un chant, et c'est dans le chant qu'on pouvait exprimer les choses que, dans la cité gouvernée par le tyran, il n'était pas possible de dire sur l'*agora*, dans la discussion publique. Marie Therese Fögen a pu ainsi donner à son très beau livre le titre *Das Lied vom Gesetz*. Souvent en effet, les codes et les corpus de lois étaient précédés par des préludes, ou préambules, qui en expliquaient les raisons et en célébraient les valeurs transcendant les lois positives, au nom du sens de la vie qui les fondait; en d'autres termes: en faisant de la littérature. C'est Robespierre qui abolit ces préludes, lorsqu'il présenta la Constituante de 1792 «sans préambule»; mais les préambules ne disparaissent pas pour autant. Schmitt encore se posait la question de l'alternative «*Kodifikation oder Novelle*». Cicéron lui-même, n'avait-il pas défini les lois comme «*carmen necessarium*»?

2.

Et pourtant, l'aversion de la poésie dirigée indistinctement contre la loi ou contre le droit a des racines profondes. La loi instaure son empire et révèle sa nécessité là où un conflit existe ou est possible; le règne du droit, c'est la réalité des conflits et de la nécessité d'y remédier. Les rapports humains n'ont pas besoin du droit: ils l'ignorent. L'amitié et

l'amour n'ont pas besoin de codes, de juges, d'avocats et de prisons. Mais les codes, les juges, les avocats et les prisons deviennent subitement nécessaires, lorsque la violence se déchaîne à partir de l'amour ou de l'amitié, lorsque quelqu'un veut priver quelqu'un d'autre de la possibilité d'aimer ou de vivre. Dans la poésie – fût-elle la plus transgressive – il y a souvent, de manière évidente ou latente, le songe d'un âge d'or, de l'innocence de toute pulsion, d'un futur dans lequel le loup et l'agneau boivent à la même source en toute amitié. Cette rédemption poétique de toute pulsion, que Novalis, et peut-être aussi Rimbaud, tenaient pour possible, colore d'une teinte fleur bleue même certains mouvements révolutionnaires qui cherchent à créer poétiquement et existentiellement l'homme nouveau. Pendant la Commune de Paris, les Communards tiraient sur les horloges pour symboliser la fin du temps historique et juridique de l'injustice, et pour annoncer l'avènement d'un temps nouveau, messianique. Un autre fragment de Novalis énonce : « *Die Herrschaft des Rechts wird mit der Barbarei zessieren* ».

Le refus de la loi rapproche la poésie de la foi. Personne n'a autant accusé la loi que Saint Paul, et la théologie qui s'y réfère – en premier lieu la théologie protestante. « *Das Gesetz richtet nur Zorn an. Das Gesetz ist zwischen hineingekommen, damit der Fall zum Ueberfliessen komme* », lit-on dans la *Lettre aux Romains*. C'est la loi, lit-on encore, qui donne vie au péché et le fait surabonder. Luther enchaîne : « *Zuvor war ich frei und ging bei der Nacht ohne Laterne; jetzt, nach dem Gesetz, habe ich ein Gewissen und nehme eine Laterne bei der Nacht. Also ist Gottes Gesetz nichts denn eröffnen mein böses Gewissen?* » La réponse de l'homme de religion à l'horreur de la loi est donnée par le saut dans la grâce, par le fait de s'abandonner à la foi; une foi qui sauve l'homme, au-delà du jugement, parce qu'elle ne se base pas sur l'examen des actions, méritoires ou fautives, mais bien plutôt sur l'union totale en Dieu, indépendamment de toute évaluation morale. Karl Barth écrit qu'Abraham ne se sauve pas en raison de ce qu'il fait, mais parce que – Barth le dit explicitement – il croit en celui qui dit que l'impie est juste.

Au pôle opposé, Grotius, le fondateur de la théorie moderne du droit naturel, affirme dans son livre *De Iure Belli ac Pacis* (1625) : « Pas même

Dieu n'est en mesure de faire en sorte que ce qui est intrinsèquement mal ne le soit pas». Saint Thomas aussi se trouve sur la même ligne d'argumentation, avec sa « lumière de la raison naturelle » qui fonde sa conception du droit de nature. S'il existe une faculté humaine qui, comme il est dit dans l'Évangile, ne naît pas pour juger (*nolite iudicare*), mais pour raconter la vie, pour la comprendre et la représenter au-delà des codes, des règles et des lois, c'est évidemment la littérature. Souvent, la littérature se rapproche de la dimension mystique de la religion, bien plus que de la dimension formalisatrice ou dogmatique. La littérature se rapproche plus de la grâce que de la loi, et surtout, elle est proche de l'inspiration mystique qui ignore ou transgresse la loi, voire même la loi morale. Comme l'enseignent Dostoïevski ou Singer, il existe une relation étroite entre mystique et transgression. Pour Kierkegaard, le moment religieux (l'obéissance d'Abraham à l'ordre de tuer Isaac) s'oppose au moment éthique qui impose de refuser cet ordre.

Kafka a mieux que quiconque exprimé le pathos, la grandeur et l'horreur de la Loi. La Loi – et la loi hébraïque en est l'expression suprême –, c'est la vie. Vouloir juger la vie et l'interpréter est un piège, une faute. La parabole de Kafka intitulée *Vor dem Gesetz* ne peut pas, elle ne doit surtout pas être expliquée. C'est une faute que de vouloir revendiquer une connaissance de la Loi. Comme le souligne Giuliano Baioni, il ne peut y avoir qu'une expérience de la Loi. La respecter est impossible : « *Alles verstösst gegen das Gesetz* » dit Fischerle dans le livre de Casetti *Blendung*. La Loi pose l'individu et l'individu s'arroge le droit de la connaître et de l'analyser en dehors de la vie – en dehors du territoire de l'amour, comme l'écrit Kafka dans une lettre à Milena.

Mais cette conscience amène l'homme à commettre un péché encore plus grave, à savoir la prétention de ne pas se mélanger aux aspects sombres et impurs de la vie ; l'homme prétend être pur, orgueilleusement exempt de toute faute, et même de la faute de vivre. Cette prétention orgueilleuse de ne pas être souillé par la fange de la vie, et de la faute de vivre, le rend étranger aux hommes et le condamne à rester toujours devant les portes de la Loi, comme il est dit dans la célèbre parabole : à ne pas entrer dans la vie, à se « *sich bis zum Schluss zu verteidigen* », comme

l'écrit Kafka dans son journal, coupable précisément en raison d'une telle obsession de défense légaliste. C'est ainsi que la déesse Justice, représentée dans le tableau de Titorelli, se transforme en Déesse de Chasse.

La Loi, envers qui l'individu se rend coupable, c'est la communauté – pour Kafka, il s'agit de la communauté hébraïque, qu'il ne présente pas du tout comme pure et ordonnée, mais au contraire comme une communauté chaotique, voire souillée, mais précisément en ceci sacrée, comme la Loi et la vie, elles aussi souillées et désordonnées. Il y a presque une faute tragique a priori dans le fait de se sentir bien en dehors de la communauté, comme si l'accusé était déjà coupable, non pas parce que son délit serait prouvé, mais parce qu'en affirmant son innocence, il se pose contre la communauté qui agit au moyen de la loi. Même dans les thrillers juridiques américains – Thurow, Grisham – la formule du procès «le Peuple contre Rosat K. Sabich» résonne de manière grotesque, presque comme un verdict.

De nombreux chefs d'œuvres littéraires sont nés d'une confrontation avec la Loi. Le *Michael Kohlaas* de Kleist est peut-être le plus grand. Il montre le conflit entre la justice «légale», devenue fausse, et la vraie justice ; mais surtout, il montre la faute tragique qui porte à se constituer en juge, bien qu'indemne des maux du monde, et donc bourreau, avec la violence de celui qui se fait Ange du Jugement et découvre, en rendant justice, «*die Arglist, in welcher die ganze Welt versunken*»... Dans le même filon de l'éthos prussien, on trouve ensuite le *Streit um den Sergenten Grischa* d'Arnold Zweig, avec son opposition entre le droit qui fonde l'Etat et l'Etat de droit qui, dans certaines circonstances, ne peut s'empêcher de nier le droit, sans pour autant être justifié à le faire.

Dans cet autre chef d'œuvre qu'est *Billy Budd* de Melville, le capitaine Vere, commandant du navire, doit juger le très pur et moralement innocent Billy Budd, qui a tué l'infâme supérieur Claggart qui le persécutait ; le capitaine sait que Billy Budd est «un ange de Dieu», et qu'il a fait une chose moralement juste ; mais il considère qu'il doit payer pour son acte, potentiellement porteur de très graves conséquences en temps de guerre. La mort dans l'âme, mais persuadé que le cœur doit être «expulsé de la Cour», il le condamne à la pendaison.

3.

Depuis les origines de notre civilisation, on oppose le droit codifié, à savoir la loi, à l'universalité des valeurs humaines, universalité qu'aucune norme positive n'est en mesure de nier. A la loi inique de l'Etat promulguée par Créon, loi qui nie les sentiments et les valeurs universels, Antigone oppose les «lois divines non écrites», les commandements et les principes absolus, qu'aucune autorité ne peut violer. Le chef d'œuvre de Sophocle est une expression tragique du conflit entre l'humain et la loi; c'est aussi un conflit entre le droit et la loi.

Le décret injuste de Créon est une loi positive, avec son contenu spécifique. Contre la loi, Antigone oppose un droit non codifié, que l'on pourrait qualifier de droit coutumier, transmis par la *pietas* et par l'*auctoritas* de la tradition. Et la tradition, écrit Pindare, ce même poète qui a portant défini la loi comme «souveraine» (*nomos basileus*), est «la reine de toutes les choses». Par ailleurs, la coutume a parfois été opposée à la nature – au point de s'identifier à la convention, au *nomos*, conçu par les Sophistes, et non seulement par eux, comme opposé à la *physis*, à la nature. Mais les «lois divines non écrites», auxquelles Antigone se réfère, ne sont pas des coutumes; ce sont des impératifs catégoriques absolus. Antigone est le symbole impérissable de la résistance aux lois injustes, à la tyrannie et au mal. Nous vénérons comme des héros et des martyrs Sophie et Hans Scholl, ou encore le théologien Bonhoeffer. Ces figures ont, tout comme Antigone, sacrifié leur vie pour se rebeller contre les lois de l'Etat nazi qui piétinait l'humanité.

Dans son exposé de la doctrine stoïcienne du droit naturel que l'on trouve dans son livre *De Republica*, Cicéron parle d'une «loi vraie, conforme à la nature, universelle, constante et éternelle [...], loi à laquelle l'homme ne peut pas désobéir sans se fuir soi-même et sans renier la nature humaine». Ce droit de nature, qui pose l'humanité comme communauté universelle, passe au Christianisme et, avec le *Corpus Iuris Civilis*, «elle ordonne heureusement les choses divines et humaines et met un terme à l'injustice», selon les mots attribués à Justinien.

Avec le christianisme, le droit naturel s'identifie avec le droit contenu dans l'Évangile, et il acquiert par là une dimension ontologique qui se lit dans l'ordre de la nature créé par Dieu, un ordre qu'aucune loi positive ne peut violer sans perdre sa propre légitimité. Saint Thomas écrit que les lois positives injustes ne sont proprement pas des lois ; on ne leur doit aucune obéissance. Au contraire, l'homme honnête a le droit et le devoir de se rebeller contre les lois positives injustes.

Au cours d'un itinéraire complexe et contradictoire, en suivant un processus progressif de laïcisation, le droit de nature – en passant par Grotius, Pufendorf et d'autres penseurs – se relie idéalement, sans pour autant s'identifier, aux droits civils de la modernité libérale et démocratique. Pour Locke, le philosophe de la tolérance et des droits civils, un Etat autoritaire nie la nature même de l'homme. La déclaration américaine de 1776 proclame que « *all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain inalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness* ». La déclaration française de 1789 parle elle aussi de « droits naturels, inaliénables et sacrés de l'Homme ». Deux déclarations révolutionnaires qui, de fait, accompagnent deux révolutions et font la théorie, explicitement dans le cas américain, du droit à la révolution : « *that whatever any Form of Government becomes destructive of those ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it* ». Thoreau aussi fera la théorie la *Civil Disobedience*, du « droit à la révolution » comme il le dit explicitement, et il posera le primat de l'individu sur l'Etat. Cette liberté éthique et politique devient pour lui un mode d'être, une modalité existentielle et poétique qui s'exprime dans la vie libre, menée dans les bois de *Walden*, et dans la rencontre fraternelle avec tous les êtres vivants.

Mais de nombreuses autres voix s'élèvent contre le droit de nature ; elles contestent l'idée même d'une nature « *constante, universelle et éternelle* ». Hume écrit que « *the word natural is commonly taken in so many senses and is of so loose signification, that it seems vain to dispute whether justice be natural or not* ». Selon Hobbes, l'état de nature n'est pas une idylle archaïque, mais un « *bellum omnium contra omnes* » qui doit être corrigé, et par conséquent, opposé aux lois. Hobbes écrit

que « *before there was a law, there could be no injustice ; and therefore laws in their natural antecedent to justice and injustice* ». Leopardi aussi conteste radicalement le droit « que l'on tient pour naturel », et qui en revanche est selon lui une « pure convention », le fruit d'une « opinion » et de contingences historiques ou d'erreurs logiques.

Dans cette perspective, la relation entre droit et morale est brisée ; le droit naturel en tant que forme de devoir-être arbitraire est rejeté au nom de l'être, au nom des choses qui sont comme elles sont, et du mode objectif de les gérer. Personne mieux que Hegel n'a méprisé l'antagonisme entre « ce qui devrait être et ce qui est » ; Hegel critique par conséquent le droit naturel, qu'il tient pour une vaine idéalité abstraite, inférieure à la moralité supérieure qu'est l'existence concrète de l'Etat. Et l'Etat, quand il exerce une force et une violence, ne peut être jugé que par l'Histoire, parce que l'Histoire est le tribunal, et même le jugement universel.

On trouve aussi cette conception du droit dans la littérature. Dans la tragédie *Agnes Bernauer* de Hebbel, remplie du pathos hégélien et historiciste, la protagoniste, innocente et très pure, ainsi que son amant, sont brutalement sacrifiés à la Raison d'Etat. Ses bourreaux, comme le beau-frère Ernest, Duc de Bavière, vénèrent son humanité très douce et souffrent de devoir la détruire, mais ils sont d'avis qu'une telle action et une telle faute sont nécessaires, et donc justes, dans le cadre d'une perspective historique qui transcende le simple individu. « *Das grosse Rad ging über sie weg – dit le Duc Ernest – nun ist sie bei dem, der's dreht* ».

Les « lois divines non écrites », à savoir les droits humains inaliénables, sont accusés d'être des abstractions idéologiques et moralisantes, contre lesquelles on oppose la réalité de l'histoire et l'historicité concrète de toute condition humaine, inévitablement multiple. John C. Calhoun, un éminent politologue et homme politique étasunien de la première moitié du dix-neuvième siècle, attaque l'idéologie égalitaire de la Déclaration américaine de 1776, et en particulier le principe selon lequel tous les hommes naissent libres et égaux. L'égalité est pour lui « contre nature » ; c'est une falsification qui pollue la nature. De manière significative, il dit que l'on ne naît pas homme mais que l'on naît enfant,

et selon lui les enfants n'ont pas encore de droits. Et il défend l'esclavage des Noirs.

De manière analogue, dans l'Allemagne du dix-huitième siècle, Justus Möser, patriarche d'Osnabrück, défendait, contre les partisans des Lumières, la servitude de la glèbe et les institutions transmises par l'histoire, institutions qui établissaient des inégalités de tout type ; de même, Burke opposait à l'égalité révolutionnaire, issue des Lumières, la diversité de l'homme historiquement et concrètement déterminé. Ce n'est pas un hasard si Möser défendait non seulement la servitude de la glèbe, mais aussi l'individualité littéraire contre les principes d'une Raison dangereusement égalisatrice du goût et de la fantaisie.

Mais ces historiens conservateurs, ennemis de l'égalité et parfois défenseurs acharnés de la diversité, confondent une donnée de fait avec un droit, comme si le fait de subir une réduction de droit ou une injustice non seulement ne pouvait pas être corrigé (comme cela arrive parfois), mais ne devait pas non plus l'être, même dans les limites du possible. Eux aussi commettent l'erreur qu'ils imputent aux jusnaturalistes, parce que, refusant tout devoir-être abstrait, ils font de ce qui est, de l'être, non pas une constatation, mais bel et bien un précepte, un «devoir-être». Calhoun considère que la libération des esclaves est «contre nature», devenant ainsi une espèce de Saint Thomas ou de Thoreau à l'envers.

Marx est peut-être le penseur qui réunit de manière paradoxale la critique, parfois méprisante, du jusnaturalisme et un «franc naturalisme» irréductible, comme le disait il y longtemps Carlo Antoni. Pour Marx, c'est l'histoire, et non pas la nature qui doit apporter la libération. Et pourtant, dans la pensée de Marx, demeure l'idéal d'une personnalité humaine réalisée dans sa plénitude. Pour lui aussi, tout comme pour Calhoun, les hommes ne naissent pas libres, et surtout, ils ne naissent pas égaux. Mais ce fait n'est pas pour lui un droit automatique ou mieux, ce n'est pas la négation d'un droit, du droit à la liberté et à l'égalité. Dans la culture européenne, et en particulier dans la culture allemande, la négation croissante du droit de nature, menée au nom de la réalité

historique, mènera progressivement, à partir de la seconde moitié du dix-neuvième siècle, à la négation de l'humanité et de tout universel-humain, comme l'a bien vu Ernst Troeltsch.

4.

Une littérature infinie tourne autour du conflit entre Antigone et Créon, conflit toujours réactualisé sous diverses formes. Mais Antigone est une tragédie, elle n'offre pas une nette opposition entre l'innocence et la faute, mais bel et bien un conflit, dans lequel il est impossible pour quiconque d'assumer une position qui ne comporte pas inévitablement un certain degré de faute. Sophocle ne présente pas Créon comme un tyran monstrueux; ce n'est pas un Hitler, mais un gouvernant dont la responsabilité de gouverner et de sauvegarder la cité peut exiger, au nom de l'éthique de la responsabilité chère à Weber, que l'on tienne compte des conséquences pour la vie de tous d'une désobéissance aux lois positives, et du chaos qui peut surgir. La solution ne peut venir que de la composition du conflit; et chercher à composer est la mission de la politique, c'est le sens de la politique. Quand cette dernière cède ou semble céder, Antigone ne devient pas par hasard une figure symbolique de la déchirure, comme ce fut le cas de l'Allemagne des années de plomb, où il était interdit de donner une sépulture aux militants de la RAF.

En fonction de la situation historico-sociale, la liberté et la démocratie se défendent tantôt en invoquant le droit non écrit, dépositaire de l'ensemble de la tradition culturelle, tantôt en invoquant la loi positive. Durant la République de Weimar, les démocrates invoquaient les lois positives contre les violences antisémites qui se répandaient, alors que les juristes et les intellectuels philonazis soutenaient que ces lois ne correspondaient plus aux convictions fondamentales du peuple allemand, et par conséquent à son droit le plus profond, et qu'elles étaient partant abstraites. Durant le nazisme en revanche, ce furent les opposants au régime nazi qui invoquèrent les «lois divines non écrites», contre les lois positives raciales et liberticides.

5.

Les « lois divines non écrites » d'Antigone sont bien plus que de l'ancien droit transmis. Elles ne se présentent pas comme des éléments historiques, mais comme des éléments absolus. Ainsi, dans *l'Iphigénie en Tauride* de Goethe – de l'avocat Goethe –, Iphigénie s'oppose aux sacrifices humains parce que, dit-elle, un Dieu, une valeur universelle parle en son cœur. Mais dans ce cas de figure, comment savoir si celui qui parle est un Dieu universel ou une idole venue des obscures entrailles de l'intériorité, une idole qui tenterait de faire passer pour universel un legs atavique ?

La loi est tragique, parce qu'elle met en branle des mécanismes qui peuvent certes être nécessaires et réparer un mal, mais ces mécanismes sont toujours un mal mineur, et jamais un bien. Entre le bien et le droit s'ouvre souvent un gouffre : dans *la Jüdin von Toledo* de Grillparzer (1850-1851), les nobles espagnols tuent, au nom de la Raison d'Etat, la très belle maîtresse du roi, qui, parce qu'elle le rendait apathique, mettait le pays en danger ; ils ne se repentent pas du délit commis, mais il se sentent et se déclarent coupables, pécheurs et prêts à expier : ils disent qu'ils ont agi « *das Gute wollend aber nicht das Recht* ».

Loi et droit sanctionnent donc ce péché originel, cette impossibilité de l'innocence à exister. Et c'est ce point qui, bien qu'il oppose poésie et droit, les rapproche aussi bien, parce que, comme l'écrit Salvatore Passa dans un passage du *Giorno del Giudizio* (1997), « le droit est terrible comme la vie ». Et la littérature, vouée à raconter la vérité nue de la vie sans hésitation moralisante, ne peut pas ne pas percevoir la proximité dangereuse de cette terreur. C'est le droit civil, plus que le droit pénal, qui met à nu cette désolation ; le droit civil nous confronte avec la misère la plus noire du cœur humain, pères contre fils, et fils contre pères à cause de deux misérables francs, à cause d'héritages, même modestes, qui détruisent les sentiments de toute une vie. De nombreux récits de Balzac mettent en scène la sordide puissance de l'intérêt qui détruit l'homme, ou les mécanismes juridiques manipulés à son service.

6.

C'est surtout dans l'Allemagne romantique qu'une singulière alliance s'est opérée entre poésie et droit – ici compris comme droit coutumier et non comme *lex* positive. Les frères Grimm, grands philologues et grands lettrés, étaient également juristes. En rassemblant leurs célèbres contes, ils avaient l'intention de sauver le grand patrimoine du « bon vieux droit », à savoir les coutumes, les traditions et les usages locaux qui expriment le caractère du peuple allemand. Au fil des années, ce patrimoine s'était conservé dans la littérature populaire. Au même moment, éclatait en Allemagne une fascinante controverse juridique entre d'un côté Thibaut, qui voulait donner un code civil unitaire et unificateur à l'Allemagne, à savoir un code basé sur le modèle napoléonien, capable de rendre tous les citoyens égaux devant la loi et de se débarrasser des privilèges féodaux ; et de l'autre côté Savigny, qui voulait au contraire défendre la variété, les diversités locales, les différences et les inégalités de l'antique droit commun coutumier, expression du Saint Empire romain germanique.

Naturellement, en fonction des circonstances, ce sera l'une ou l'autre de ces positions qui se trouvera en mesure de défendre correctement la liberté des hommes : le modèle unificateur pourra déboucher sur un aplatissement tyrannique de la diversité, ou au contraire sur une sauvegarde démocratique des droits de tous les hommes. Dans l'Allemagne romantique, la polémique entre Thibaut et Savigny a profondément influencé la littérature. Charles Nodier expliquait la richesse de la prose fantastique en Allemagne par « la multitude des circonscriptions locales et des usages particuliers », à savoir par le particularisme issu du Saint Empire romain germanique, empire qui, fractionnant le pays en d'innombrables petits Etats, et la société en classes et corporations stratifiées au cours des siècles, faisait commencer le nouveau et le différent (*das Wunderliche*, l'étrange, et *das Wunderbare*, le merveilleux) aux portes de chaque petite ville et de chaque quartier. C'est un monde peuplé (comme dans les romans et récits de Jean Paul ou de Hoffmann) de personnages qui circulent dans un droit devenu maniaque et fixation destructrice : conseillers secrets de chancellerie, référendaires, archivistés, érudits locaux, recteurs de collèges piétistes, magistrats, savants

fascinés par le particulier et l'extravagant (voire même le monstrueux), par l'alinéa et par l'exception, dans un rapport obsessionnel entre un rêve de totalité et la réalité de l'infime.

Heine commence sa carrière comme chantre du droit traditionnel, de ses particularités et de son unité organique consolidées par les siècles, et dont on trouve un écho dans le *Volkslied*. Plus tard, il s'apercevra que cette tradition, transformée en droit, est un aspect de la *Deutsche Misère*, de l'arriération du caractère allemand, et de la séparation injuste des corps sociaux. Le poète Heine deviendra le champion de Napoléon et du code napoléonien, voyant dans son action unificatrice la création d'une nouvelle totalité épique moderne. Et les drames de Schiller, dans la manière dont ils mettent en scène les dilemmes de la liberté, sont profondément empreints de problématique juridique, depuis *Marie Stuart* (1801), jusqu'au *Wilhelm Tell* (1803). Schiller se confronte avec la légitimité du pouvoir, avec la possibilité d'un droit de faire la révolution, avec les droits humains et leur situation historique.

7.

Le sens commun oppose volontiers la passion et la poésie à cette forme d'irrationalité qu'on trouve, non tant dans le droit que dans la loi. C'est surtout le formalisme de la loi qui apparaît chicanier, aride, et qui refuse la chaleur humaine. Encore une fois, il revient à la grande littérature de débrouiller les imbroglios de la vie, en débrouillant par là même les imbroglios du formalisme juridique, apparemment plus chicanier, et qui au contraire révèle son caractère nécessaire dans la défense de l'humain. Dans le *Merchant of Venice*, Shakespeare montre comment Portia, déguisée en avocat très subtil et vétéilleux, sauve l'humanité, la justice, la passion et la vie grâce au recours à un formalisme juridique des plus sophistiqués qui autorise Shylock à prélever une livre de chair du corps d'Antonio, mais sans verser une seule goutte de sang. Ce n'est pas l'appel chaleureux à l'humanité, aux sentiments et à la justice qui sauve la vie d'Antonio, mais c'est le recours froid et avocassier à la lettre formelle de la loi. Cette froideur logique sauve les valeurs chaudes : elle sauve non seulement la vie d'Antonio, mais aussi l'amitié entre Antonio et Bassanio ; surtout, elle sauve l'amour de Portia et de

Bassanio, amour d'abord troublé par l'angoisse de Bassanio pour le sort de son ami : « For never shall you lie by Portia's side With an unquiet soul », dit la femme à son aimé, décidant alors de le libérer de cette inquiétude qui obscurcit son éros en libérant Antonio grâce aux chicanes légales.

Une littérature nombreuse a vu le droit avec rancune, n'y trouvant qu'aridité, que prosaïsme, pour mieux l'opposer à la poésie et à la morale. Au nom de la vie, les orateurs méprisent souvent la démocratie et la logique, en tant que valeurs « froides », qu'ils opposent aux valeurs « chaudes » du sentiment. Mais ces valeurs froides sont nécessaires pour stabiliser les règles et les garanties de sauvegarde du citoyen, règles sans lesquelles les individus ne seraient pas libres et ne pourraient pas vivre leur « vie chaude », selon l'expression de Saba.

A la différence de celui qui se revendique des raisons profondes du cœur, et qui ne pense en réalité qu'à l'existence de son propre cœur, la loi part d'une connaissance plus profonde du cœur humain, parce qu'elle sait qu'il existe tant de cœurs, chacun avec ses mystères insondables et ses passions ténébreuses ; précisément pour cette raison, la loi sait que seules des normes précises, à même de protéger chacun de nous, permettent à l'individu de vivre sa vie irréversible, de cultiver ses dieux et ses démons, sans être empêché ni opprimé par la violence des autres individus. Car les autres sont, tout comme lui, en proie à d'inextricables complications du cœur ; mais ils sont plus forts que lui, comme les bagnards libérés par Don Quichotte sont plus forts que lui et le malmènent brutalement.

La raison et la loi ont souvent plus de fantaisie que le cœur, car le cœur est seulement capable de sentir ses propres et inextricables complications, et il est incapable d'imaginer qu'existent, aussi bien, les complications des autres cœurs. Le législateur qui punit la corruption dans les contrats publics d'adjudication de travaux est un artiste qui sait imaginer la réalité, parce qu'il ne se contente pas de voir, dans un cas de corruption, la violation abstraite d'une norme mais, par exemple, les médiocres équipements – origine d'une telle corruption – que reçoit un hôpital, en lieu et place des équipements efficaces qu'il aurait eu grâce

à une mise au concours réglementaire : derrière le délit, il y a donc des malades moins bien soignés, des individus concrets qui souffrent. Les anciens savaient qu'il peut y avoir de la poésie dans l'acte de légiférer ; ce n'est pas un hasard si de nombreux mythes disent que les poètes furent aussi les premiers législateurs.

Claudio Magris

Traduction de l'italien par Francesco Gregorio





# Davanti alla legge. Letteratura e diritto.

Claudio Magris



1.

“Allà se lo haya cadauno con su pecado – dice Don Chisciotte vedendo la fila dei galeotti in catene – No es bien que los hombres honrados sean verdugos de los otros hombres”.. Sotto i più diversi cieli e nelle più diverse epoche, la letteratura sembra pervasa da un rifiuto del diritto e della legge. Novalis scrive in uno dei suoi frammenti: “Ich bin ein ganz unjuristischer Mensch, ohne Sinn und Bedürfnis für Recht”.

Questo atteggiamento della poesia – intesa nel senso più ampio quale creazione artistica d’ogni genere – dinanzi al diritto non è riducibile a una rivolta della fantasia contro le regole e la logica dei codici. Ogni artista degno di questo nome ha sempre saputo che non c’è regola più ferrea di quella che presiede alla creazione artistica. Sotto tale aspetto si profila semmai una affinità fra letteratura e diritto, grazie all’analogia fra diritto e linguaggio, più volte sottolineata al pari di quella fra giurisprudenza e grammatica, evidente soprattutto ad esempio nel positivismo giuridico.

Nel 1907 Croce segnalava, in un saggio sulla filosofia del diritto, la somiglianza fra il lavoro del grammatico e quello del giurista.

Ma vi è forse una analogia ancor più profonda: così come “le grammatiche e i dizionari, la fonetica e la morfologia non fanno un linguaggio – scrive Alessandro Passerin d’Entreves – così la giurisprudenza è incapace di dire la parola finale intorno al diritto”. Quest’ultimo non riesce a cogliere la verità su se stesso, a rispondere all’antica domanda di Alcibiade: “Dimmi, Pericle, mi sapresti spiegare che cos’è la legge?”. L’interrogativo “quid ius, was ist das Recht?”, diceva Kant, crea al giurista lo stesso imbarazzo che prova il filosofo quando gli viene chiesto: “Was ist die Wahrheit?”. Un sintomo di questo imbarazzo è la frequente confusione tra *ius* e *lex*, diritto e legge, denunciata da Hobbes: tali termini “ought to be distinguished, because right consisteth in liberty to do or to forbear; whereas law determineth and bindeth to one of them: so that law and right differ as much as obligation and liberty...”.

La riflessione giuridica si invischia nel groviglio fra *richtiges Recht* e *gerechtes Recht*; fra ciò che appartiene al diritto in quanto *iussum*, ordinato da una volontà sovrana, e ciò che gli appartiene in quanto *iustum*, in quanto giustizia universalmente valida. Così l’odissea giuridica cerca invano di far quadrare il cerchio, di conciliare un’essenza morale, immanente nel diritto – affermata soprattutto dal giusnaturalismo – e quella distinzione e separazione tra diritto e morale, fra obbligo di legge e obbligo di coscienza, che è la garanzia fondamentale della libertà e il presupposto di una società civile e che è stata affermata dal pensiero moderno, da Thomasius sino agli altri e più grandi giuristi e filosofi del diritto delle epoche successive.

La distinzione, la separazione è del resto la grande lezione che il diritto dà all’intelligenza, in quanto esso è anzitutto arte di separare, come dice ad esempio il capitolo *Isolierung* dei *Principi del diritto romano* di Fritz Schulz (1934); separazione del diritto sacro dal profano, pubblico dal privato, civile dal penale. Sotto questo profilo, il diritto quale arte della separazione offre un fondamentale contributo all’intelligenza, alla morale e soprattutto alla politica; da esso si apprende con forza la distinzione

fra Chiesa e Stato, fra ciò che è oggetto di fede e ciò che è oggetto di dimostrazione razionale, fra valori freddi (le regole della democrazia) e valori caldi (l'amicizia, l'amore, i sentimenti). La letteratura invece è per eccellenza il territorio meticcio dell'incontro e della mescolanza, dello sfumare delle categorie, dell'ambiguità della vita in cui tutto si intreccia con tutto.

D'altronde, come sottopolinea con particolare vigore una grande studiosa recentemente scomparsa, Marie Therese Fögen, *nomos*, legge, vuol dire anche canto, poema fondatore di una civiltà; le prime leggi (Solone) avevano forme di canto e nel canto si potevano esprimere le cose che, nella città governata da un tiranno, non si potevano dire nell'agorà, nella discussione pubblica. Marie Therese Fögen ha potuto intitolare un suo bellissimo libro *Das Lied vom Gesetz*. Spesso i codici, i corpi di leggi, erano preceduti da preludi o preamboli che ne spiegavano le ragioni e ne celebravano i valori, trascendendo le leggi positive in nome del senso della vita che le fondava, ossia facendo della letteratura. È Robespierre ad abolire questi preludi, a presentare la Costituente del 1792 “sans préambule”, ma questi continueranno. Ancora Schmitt si poneva il problema “Kodifikation oder Novelle”. Del resto Cicerone aveva definito le leggi un “*carmen necessarium*”.

2.

Eppure l'avversione della poesia, rivolta indistintamente ora alla legge ora al diritto, è radicata profondamente. La legge instaura il suo impero e rivela la sua necessità là dove c'è o è possibile un conflitto; il regno del diritto è la realtà dei conflitti e della necessità di mediarli. I rapporti umani non hanno bisogno del diritto, lo ignorano; l'amicizia, l'amore non richiedono codici, giudici, avvocati e prigionieri; ma codici, giudici, avvocati e prigionieri diventano improvvisamente necessari quando invece dell'amore o dell'amicizia si scatenano improvvisamente violenza, quando qualcuno vuole impedire a qualcun altro la possibilità di amare o di vivere. Nella poesia – anche la più trasgressiva – c'è spesso, evidente o nascosto, il sogno dell'età dell'oro, dell'innocenza di ogni pulsione, di un futuro in cui il lupo e l'agnello bevono amichevolmente alla stessa fonte. Questa redenzione poetica di ogni pulsione, che Novalis e forse anche

Rimbaud ritenevano possibile, tinge del proprio colore di fiore azzurro perfino certi movimenti rivoluzionari protesi a creare poeticamente ed esistenzialmente l'uomo nuovo; durante la Comune di Parigi, i comunisti sparavano agli orologi per simboleggiare la fine del tempo storico e giuridico dell'ingiustizia e l'avvento di un tempo nuovo, messianico. “Die Herrschaft des Rechts – dice un altro frammento di Novalis – wird mit der Barbarei zessieren”.

Il rifiuto della legge avvicina la poesia alla fede. Nessuno ha messo sotto accusa la legge come San Paolo e la teologia, specie protestante, che deriva da lui. “Das Gesetz richtet nur Zorn an. Das Gesetz ist zwischen hineingekommen, damit der Fall zum Überfließen komme”, sta scritto nella Lettera ai Romani; è essa, si dice ancora, che fa prendere vita al peccato e lo fa sovrabbondare. Lutero incalza: “Zuvor war ich frei und ging bei der Nacht ohne Laterne; jetzt, nach dem Gesetz, habe ich ein Gewissen und nehme eine Laterne bei der Nacht. Also ist Gottes Gesetz nichts denn eröffnen mein böses Gewissen?” La risposta dell'uomo religioso all'orrore della legge è il salto nella grazia, l'abbandono alla fede, che salva aldilà del giudizio perché non si basa sull'esame delle azioni, meritorie o delittuose, bensì sull'unione totale in Dio, indipendentemente da ogni valutazione morale. Abramo, scrive Karl Barth, si salva non per quello che fa, bensì perché, egli dice espressamente, crede in colui che dichiara giusto l'empio.

Al polo opposto, Grozio, il fondatore della teoria moderna del diritto naturale, afferma – nel *De Iure Belli ac Pacis* (1625) – che “Nemmeno Dio può far sì che ciò che è intrinsecamente male, non sia male”; anche San Tommaso, con la sua “luce della ragion naturale” che è alla base della sua idea del diritto di natura, è su questa linea. Se c'è una facoltà umana che, come dice il Vangelo, non nasce per giudicare (*nolite iudicare*) bensì per raccontare la vita, per comprenderla e raffigurarla aldilà di codici, regole e leggi, questa è evidentemente la letteratura. Spesso la letteratura si avvicina alla dimensione mistica della religione, molto più che a quella formalistica o dogmatica; si avvicina alla grazia piuttosto che alla legge e soprattutto a quell'ispirazione mistica che ignora o trasgredisce la legge, anche morale. Come insegnano Dostoevskij o

Singer, c'è un nesso stretto tra mistica e trasgressione; in Kierkegaard il momento religioso (l'ubbidienza di Abramo all'ordine di uccidere Isacco) si contrappone al momento etico, che impone di opporsi a quell'ordine.

-Nessuno come Kafka ha espresso il pathos, la grandezza, l'orrendo della Legge. La Legge – di cui quella ebraica è l'espressione suprema – è la vita; giudicarla, interpretarla è un inganno, una colpa. La parabola *Vor dem Gesetz* non può, ma soprattutto non deve essere spiegata. È colpevole pretendere una conoscenza della Legge; come sottolinea Giuliano Baioni, vi può essere solo un'esperienza della Legge. La sua osservanza è impossibile: “Alles verstößt gegen das Gesetz”, dice Fischerle nella *Blendung* di Canetti. La Legge pone l'individuo che si arroga di conoscerla e di analizzarla fuori dalla vita – fuori dal territorio dell'amore, scrive Kafka a Milena.

Ma questa consapevolezza induce l'uomo a un peccato ancora più grave ossia pretendere di non mescolarsi al buio e all'impuro della vita, di essere puro, orgogliosamente scevro di ogni colpa e della stessa colpa di vivere. Tale superba pretesa di non essere sporcato dal fango della vita è la sua colpa, che lo estrania agli uomini e lo condanna a restare sempre davanti alle porte della Legge, come nella famosa parabola, a non entrare nella vita, a “sich bis zum Schluß zu verteidigen”, come dice Kafka nei suoi diari, colpevole proprio per tale ossessione di difesa legalistica. Così nel romanzo *la Dea Giustizia*, dipinta nel quadro di Titorelli, si trasforma nella Dea della Caccia.

La Legge, verso cui l'individuo si rende colpevole, è la comunità – per Kafka, la comunità ebraica, che egli raffigura tutt'altro che pura e ordinata bensì caotica e talora sporca ma appunto sacra, come la Legge e la vita, anch'esse sporche e disordinate. C'è quasi una tragica colpa a priori nell'essere fuori dalla comunità, come se l'accusato fosse già colpevole non perché il suo reato sia provato, ma perché egli, affermando la sua innocenza, si pone contro la comunità che agisce tramite la legge. Anche nei thriller giuridici americani – *Thurrow*, *Grisham* – la formula processuale “Il Popolo contro Rozat K. Sabich” suona, grottescamente, quasi già come un verdetto.

Dal confronto con la Legge sono nati molti capolavori letterari. *Michael Kohlhaas* di Kleist, forse il più grande, mostra il conflitto tra la giustizia “legale” divenuta falsa e la vera giustizia, ma mostra soprattutto la tragica colpa di farsi giudice ancorché puro dei mali del mondo e dunque boia, la violenza di chi si fa Angelo del Giudizio e scopre, facendo giustizia, “die Arglist, in welcher die ganze Welt versunken”.. Su questa linea di ethos prussiano si arriva allo *Streit um den Sergeanten Grischa* di Arnold Zweig, come la sua contrapposizione fra il diritto che fonda lo Stato e lo Stato di diritto che incerte circostanze non può non negarlo, senza per questo essere giustificato.

In un altro capolavoro, *Billy Bud* di Melville, il capitano Vere, il comandante di marina che deve giudicare il purissimo e moralmente innocente Billy Bud, che ha ucciso l’infame e persecutorio superiore Claggart, sa che Billy Bud è “un angelo di Dio” e ha fatto una cosa naturalmente giusta, ma ritiene che debba pagare per la sua azione, potenzialmente carica di gravissime conseguenze in tempo di guerra. Con al morte nel cuore ma persuaso che il cuore debba essere “espulso dalla Corte”, lo condanna all’impiccagione.

### 3.

Sin dalle origini fondanti della nostra civiltà, al diritto codificato ossia alla legge viene contrapposta l’universalità di valori umani che nessuna norma positiva può negare: all’iniqua legge dello Stato promulgata da Creonte, che nega universali sentimenti e valori, Antigone contrappone le “non scritte leggi degli dei”, i comandamenti e i principi assoluti che nessuna autorità può violare. Il capolavoro di Sofocle è una tragica espressione del conflitto tra l’umano e la legge, che è pure conflitto tra il diritto e la legge.

Il decreto iniquo di Creonte è una legge positiva, con un suo contenuto specifico. Ad essa Antigone contrappone un diritto non codificato, potremmo dire consuetudinario, tramandato dalla *pietas* e dall’*auctoritas* della tradizione. E la tradizione, ha scritto Pindaro, il poeta che ha pure definito “sovrana” la legge (*nomos basileus*), è “regina di tutte le cose”. Peraltro la consuetudine è stata talvolta contrapposta alla natura

– sino a identificarsi quasi con la convenzione, col *nomos*, antitetico, per i sofisti e non solo per loro, alla *physis*, alla natura. Ma le “non scritte leggi degli dei”, cui si appella Antigone, non sono consuetudini, bensì imperativi categorici assoluti. Antigone è il simbolo intramontabile della resistenza alle leggi ingiuste, alla tirannide, al male; veneriamo come eroi e martiri Sophie e Hans Scholl o il teologo Bonhoeffer che, come Antigone, hanno sacrificato la loro vita per ribellarsi alle leggi di uno Stato, quello nazista, che calpestava l’umanità.

Esponendo la dottrina stoica del diritto naturale, Cicerone, nel *De Republica*, parla di una “vera legge, conforme a natura, universale, costante ed eterna... legge alla quale l’uomo non può disubbidire senza fuggire se stesso e senza rinnegare la natura umana”. Questo diritto di natura, che sente l’umanità come comunità universale, passa al Cristianesimo e col *Corpus Iuris Civilis* “felicitemente ordina le cose divine e umane e pone fine all’iniquità”, secondo le parole attribuite allo stesso Giustiniano.

Col Cristianesimo il diritto naturale si identifica con quello contenuto nel Vangelo e acquista una dimensione ontologica, immedesimandosi con l’ordine della natura creato da Dio, che nessuna legge positiva può violare senza perdere la sua legittimità. Le leggi positive ingiuste, scrive San Tommaso, non sono propriamente leggi e ad esse non è dovuta alcuna obbedienza; anzi, l’uomo onesto ha il diritto e il dovere di ribellarsi contro di esse.

In un itinerario complesso e contraddittorio, e in un processo di progressiva laicizzazione, il diritto di natura – attraverso Grozio, Pufendorf e altri – si collega idealmente, pur senza identificarsi con essi, con i diritti civili della modernità liberale e democratica. Per Locke, il filosofo della tolleranza e dei diritti civili, uno Stato autoritario nega la natura stessa dell’uomo. La dichiarazione americana del 1776 proclama che “all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness”; quella francese del 1789 parla anch’essa di “les droits naturels, inaliénables et sacrés de l’Homme”. Due dichiarazioni rivoluzionarie, che si accompagnano infatti a due rivoluzioni e teorizzano, come

fa esplicitamente l'americana, il diritto alla rivoluzione: "that whenever any Form of Government becomes destructive of those ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it". Thoreau teorizzerà la *Civil Disobedience*, il "diritto alla rivoluzione", come egli dice espressamente, e il primato dell'individuo sullo Stato. Questa libertà etica e politica diviene un modo di essere, una modalità esistenziale e poetica; la libera vita nei boschi di Walden, il fraterno incontro con tutti gli esseri viventi.

Ma contro il diritto di natura si levano molte altre voci, le quali contestano la stessa idea di una natura "costante, universale ed eterna". Hume dice che "the word natural is commonly taken in so many senses and is of so loose signification, that it seems vain to dispute whether justice be natural or not". Per Hobbes, lo stato di natura non è un idillio arcadico, bensì un "*bellum omnium contra omnes*" che deve essere corretto e dunque contrastato dalle leggi. Hobbes scrive che "before there was a law, there could be no injustice; and therefore laws are in their natural antecedent to justice and injustice". Anche Leopardi contesta radicalmente il diritto "che si crede naturale" e che invece a suo avviso è "pura convenzione", frutto di "opinione" e di contingenze storiche o errori logici.

In questa prospettiva il nesso fra diritto e morale viene infranto; il diritto naturale viene respinto quale arbitrario dover essere in nome dell'essere, delle cose così come sono e del modo oggettivo di gestirle. Nessuno come Hegel ha disprezzato l'antagonismo tra "ciò che dovrebbe essere e ciò che è" e dunque il diritto naturale, che egli considera una vacua idealità astratta, inferiore a quella superiore moralità che è l'esistenza concreta dello Stato. E lo Stato, nel suo esercizio della forza e della violenza, può essere giudicato solo dalla Storia, perché la Storia universale è il tribunale e anzi il giudizio universale.

Anche questa concezione del diritto s'incontra con la letteratura; nella tragedia *Agnes Bernauer* di Hebbel, pervasa di pathos hegeliano e storicista, la purissima e innocente protagonista e il suo amore vengono brutalmente sacrificati alla Ragion di Stato. I suoi carnefici, come il suocero Ernesto Duca di Baviera, venerano la sua dolcissima umanità e soffrono

di doverla stroncare, ma ritengono che tale azione e tale colpa siano necessarie e dunque giuste nel quadro di una prospettiva storica che trascende il singolo individuo. “Das große Rad ging über sie weg – dice il Duca Ernesto – nun ist sie bei dem, der’s dreht”.

Le “non scritte leggi degli dei” ovvero gli inalienabili diritti umani vengono accusati di astrattezza ideologica e moralistica, cui viene contrapposta la realtà della storia e la concreta storicità di ogni condizione umana, inevitabilmente diversa. John C. Calhoun, eminente politologo e uomo politico statunitense della prima metà dell'Ottocento, attacca l'ideologia egualitaria della Dichiarazione americana del 1776 e in particolare il suo principio secondo il quale tutti gli uomini nascono liberi ed eguali. L'eguaglianza è per lui “contro natura”, una falsificazione che inquina la natura; egli dice dunque anche significativamente che non nascono uomini, bensì bambini, che per lui non hanno ancora diritti. Ed egli difende la schiavitù dei neri.

Analogamente, nella Germania settecentesca, Justus Möser, il patriarca di Osnabrück, difendeva contro gli Illuministi la servitù della gleba e le istituzioni tramandate dai secoli, che stabilivano disuguaglianze d'ogni genere, così come Burke opponeva all'uguaglianza illuminista e rivoluzionaria la diversità dell'uomo storicamente e concretamente determinato. Non a caso Möser difendeva non solo la servitù della gleba, ma anche l'individualità letteraria contro i principi di una Ragione universale pericolosamente uguagliatrice pure del gusto e della fantasia.

Ma questi storici conservatori, nemici dell'uguaglianza e talora acuti difensori della diversità, scambiano un dato di fatto per un diritto, come se patire una menomazione o un'ingiustizia non solo non potessero, come talora accade, ma nemmeno dovessero essere corrette, neanche nei limiti del possibile. Anch'essi cadono nell'errore da essi rinfacciato ai giusnaturalisti, perché, respingendo ogni astratto dover essere, fanno di ciò che è, dell'essere, non una constatazione, bensì un precetto, un “dover essere”. Calhoun, che considera “contro natura” la liberazione degli schiavi, diventa così una specie di San Tommaso o Thoreau alla rovescia.

È forse Marx a unire paradossalmente la critica, anche sprezzante, al giusnaturalismo e un irriducibile “schietto naturalismo”, come diceva anni fa Carlo Antoni. Per Marx è la storia, non la natura che deve portare la liberazione. E tuttavia rimane, nel pensiero di Marx, l'ideale di una personalità umana realizzata nella sua pienezza. Anche per lui, come per Calhoun, gli uomini non nascono liberi e soprattutto non nascono uguali. Ma questo fatto non è per lui automaticamente un diritto o meglio la negazione di un diritto, del diritto alla libertà e all'uguaglianza. La crescente negazione del diritto in natura in nome della realtà storica condurrà progressivamente, a partire dal secondo Ottocento, in genere nella cultura europea e in particolare forse in quella tedesca, alla negazione dell'umanità e di ogni universale-umano, come ha visto Ernst Troeltsch.

4.

Una letteratura sterminata ruota dunque intorno al conflitto, sempre rinnovato in forme diverse, tra Antigone e Creonte. Ma Antigone è una tragedia ossia non una nitida contrapposizione d'innocenza e di colpa, bensì un conflitto, nel quale non è possibile per nessuno assumere una posizione che non comporti inevitabilmente un certo grado di colpa. Sofocle non raffigura Creonte quale mostruoso tiranno; non è un Hitler, ma un governante la cui responsabilità di governo e di tutela della città può chiedere di tener conto, in nome dell'etica della responsabilità cara a Weber, delle conseguenze, sulla vita di tutti, di una disobbedienza alle leggi positive e di un possibile caos che ne segue. Solo la composizione del conflitto è una soluzione e questa composizione spetta alla politica, è il senso della politica. Quando quest'ultima cede o sembra cedere, Antigone torna non a caso ad essere la figura simbolica della lacerazione, come è accaduto in Germania negli anni di piombo col divieto di dar sepoltura ai militanti della RAF.

A seconda della costellazione storico-sociale, la libertà e la democrazia si difendono appellandosi al diritto non scritto, depositario di tutta la tradizione culturale, o alla legge positiva. Durante la Repubblica di Weimar, i democratici si appellavano alle leggi positive che punivano le dilaganti violenze antisemite, mentre giuristi e intellettuali filonazisti sostenevano che quelle leggi non corrispondevano al radicato sentire

del popolo tedesco e dunque al suo profondo diritto ed erano perciò astratte; durante il nazismo, invece, ad appellarsi alle “non scritte leggi degli dei” contro le positive leggi razziali e liberticide del regime, erano gli oppositori del nazismo.

5.

Le “non scritte leggi degli dei” di Antigone sono ben di più di un antico diritto tramandato; si presentano non quali elementi storici, bensì quali assoluti. Così nell'*Iphigenia in Tauris* (1787) di Goethe – dell'avvocato Goethe – Ifigenia si oppone ai sacrifici umani perché, dice, un Dio, un valore universale, parla così al suo cuore. Ma quando ciò accade, com'è possibile sapere se a parlare è un Dio universale o un idolo degli oscuri grovigli interiori, che fanno scambiare un retaggio atavico per l'universale?

La legge è tragica, perché mette in moto meccanismi che possono essere necessari e rappresentare un correttivo al male, ma sono sempre un male minore e mai un bene. Fra il bene e il diritto si apre spesso un baratro: nella *Jüdin von Toledo* di Grillparzer (1850-51) i nobili spagnoli che per la ragion di Stato hanno ucciso la bellissima amante che rendeva ignavo il re, mettendo così in pericolo il paese, non si pentono del delitto commesso, però si sentono e dichiarano colpevoli, peccatori e pronti ad espiare: hanno agito – dicono – “das Gute wollend aber nicht das Recht”.

Legge e diritto sanciscono dunque questo peccato originale, questa impossibilità dell'innocenza di esistere. Ed è questo che, pur contrapponendo poesia e diritto, anche li avvicina, perché – scrive Salvatore Satta in un passo del *Giorno del Giudizio* (1977) - “il diritto è terribile come la vita”; e la letteratura, chiamata a raccontare la nuda verità della vita senza remore moralistiche, non può non avvertire una pericolosa vicinanza a quella terribilità. E' il diritto civile, più di quello penale, che mette a nudo questa desolazione, che costringe a confrontarsi con la più livida miseria del cuore umano, padri contro figli e figli contro padri per due miserabili lire, eredità anche modeste che distruggono affetti di tutta una vita. Molti racconti di Balzac mostrano la sordida potenza dell'interesse – e dei meccanismi giuridici manipolati al suo servizio – nel distruggere l'uomo.

6.

E' specialmente in Germania che si è verificata, soprattutto in età romantica, una singolare alleanza tra poesia e diritto – inteso quale diritto consuetudinario e non quale *lex positiva*. I fratelli Grimm, grandi filologi e letterati, erano giuristi. Raccogliendo le loro celebri fiabe, intendevano salvare il grande patrimonio del “buon vecchio diritto”, ossia delle consuetudini, tradizioni, usi locali del popolo tedesco nella sua corallità; patrimonio che nei secoli era stato conservato nella letteratura popolare. Nella stessa epoca scoppia in Germania un'affascinante controversia giuridica tra Thibaut, che propugna per la Germania un codice civile unitario e unificante sul modello napoleonico, atto a rendere tutti i cittadini uguali davanti alla legge e a spazzare via i privilegi feudali, e Savigny che vuole invece difendere la varietà, le diversità locali, le differenze e diseguaglianze dell'antico diritto comune consuetudinario, espressione del Sacro Romano Impero.

Naturalmente, a seconda delle circostanze, è l'una o l'altra delle posizioni a difendere concretamente la libertà degli uomini: il modello unificante potrà essere appiattimento tirannico delle diversità o tutela democratica dei diritti di tutti gli uomini. In quegli anni romantici tedeschi la polemica tra Thibaut e Savigny influenza profondamente la letteratura. Charles Nodier riconduceva la fioritura della narrativa fantastica in Germania alla sua “moltitudine di circoscrizioni locali e usi speciali” ossia al suo particolarismo sacro-romano-imperiale che - frazionando il paese in innumerevoli staterelli e la società in ceti e corporazioni stratificate nei secoli – faceva iniziare il nuovo e il diverso (*das Wunderliche*, lo strano, e *das Wunderbare*, il meraviglioso) alle porte di ogni cittadina e di ogni quartiere. È un mondo popolato (come nei romanzi e nei racconti di Jean Paul o di Hoffmann) di personaggi che ruotano intorno a un diritto divenuto maniacale e struggente fissazione: consiglieri segreti di cancelleria, referendari, archivisti, eruditi locali, rettori di collegi pietistici, magistrati, dotti affascinati dal particolare stravagante e talora mostruoso, dal comma e dall'eccezione, in un rapporto ossessivo tra il sogno del tutto e la realtà del minimo.

Heine inizia come il cantore del diritto tradizionale, delle sue peculiarità e della sua unità organica consolidate nei secoli ed echeggianti nel *Volkslied*. Più tardi egli si accorge che questa tradizione divenuta diritto è un aspetto della *Deutsche Misère*, dell'arretratezza tedesca e dell'ingiusta separazione dei corpi sociali. E come poeta egli diventerà il campione di Napoleone e del codice napoleonico, vedendo nella sua azione unificante la creazione di una nuova moderna totalità epica. E i drammi di Schiller, nel loro mettere in scena i dilemmi della libertà, sono profondamente pervasi di problematica giuridica, dalla *Maria Stuart* (1801) al *Wilhelm Tell* (1803). Schiller si confronta con la legittimità del potere, col diritto o meno della rivoluzione, con i diritti umani e con la loro situazione storica.

7.

Il sentire comune contrappone volentieri la passione e la poesia alla razionalità non tanto del diritto, quanto della legge. E' soprattutto il formalismo di quest'ultima ad apparire cavilloso, arido, negatore della calda umanità. Ancora una volta, è la grande letteratura a scandagliare i grovigli della vita anche scandagliando i grovigli del formalismo giuridico apparentemente più cavilloso, che invece rivela la sua necessità per la difesa dell'umano. Nel *Merchant of Venice* Shakespeare mostra come l'umanità, la giustizia, la passione, la vita, vengano salvate da Porzia travestita da sottilissimo e capzioso avvocato, grazie al formalismo giuridico più sofisticato, che autorizza Shylock a prendere una libbra di carne dal corpo di Antonio, ma senza versare neanche una goccia di sangue. Non è il caldo appello all'umanità, ai sentimenti, alla giustizia a salvare la vita di Antonio, bensì il freddo richiamo avvocatESCO alla lettera formale della legge. Questa freddezza logica salva i valori caldi: non solo la vita di Antonio, ma anche l'amicizia di Antonio e Bassanio e soprattutto l'amore di Porzia e Bassanio, potenzialmente prima turbato dall'angoscia di quest'ultimo per la sorte dell'amico: "For never shall you lie by Portia's side With an unquiet soul", dice la donna all'amato, decidendo allora di liberarlo da quell'inquietudine che offusca l'eros e di salvare dunque con i cavilli legali Antonio.

Tanta letteratura ha guardato con astio al diritto, considerandolo arido e prosaico rispetto alla poesia e alla morale. Democrazia, logica e diritto sono spesso disprezzati dai retori vitalisti quali valori “freddi” in nome dei valori “caldi” del sentimento. Ma quei valori freddi sono necessari per stabilire le regole e le garanzie di tutela del cittadino, senza le quali gli individui non sarebbero liberi e non potrebbero vivere la loro “calda vita”, come la chiamava Saba.

A differenza di chi declama le profonde ragioni del cuore, pensando in realtà che esista solo il suo cuore, la legge parte da una conoscenza più profonda del cuore umano, perché sa che esistono tanti cuori, ognuno con i suoi insondabili misteri e le sue appassionate tenebre, e che proprio per questo solo delle norme precise, che proteggono ognuno, permettono al singolo individuo di vivere la sua irripetibile vita, di coltivare i suoi dèi e i suoi demoni, senza essere impedito né oppresso dalla violenza di altri individui, come lui preda di inestricabili complicazioni del cuore, ma più forti di lui, come i galeotti liberati da don Chisciotte sono più forti di lui e lo malmenano brutalmente.

La ragione e la legge hanno spesso più fantasia del cuore, capace solo di sentire le proprie inestricabili complicazioni e incapace di immaginare che esistano pure quelle altrui. Il legislatore che punisce la corruzione negli appalti pubblici è un artista che sa immaginare la realtà, perché in quella corruzione vede non l'astratta violazione di una norma ma, ad esempio, le cattive attrezzature di cui – causa quella corruzione – viene dotato un ospedale, in luogo di quelle efficaci che esso avrebbe avuto grazie ad un'asta corretta: dietro quel reato ci sono dunque malati curati peggio, individui concreti che soffrono. Gli antichi sapevano che ci può essere poesia nel legiferare; non a caso molti miti dicono che i poeti sono stati anche i primi legislatori.

Claudio Magris

Photographe: Felix Imhof

Cette plaquette a été achevée d'imprimer en novembre 2010  
sur les presses de l'Atelier Grand SA,  
imprimeurs-éditeurs au Mont-sur-Lausanne (Suisse).

Mise en page UNICOM, Université de Lausanne.

*Unil*

En partenariat avec l' **UNIL** | Université de Lausanne et

**PAYOT**  
LIBRAIRE