

distinzione fra laurea e diploma professionale –, a sollecitare l'introduzione di parziali modifiche sul piano amministrativo; e nel 1911 fu in effetti presentato un disegno di legge sull'autonomia amministrativa delle Università, rimasto per altro senza seguito.

Né i lavori della commissione ministeriale, né le proposte nate in altri ambienti produssero effetti nel brevissimo periodo; a parte l'ovvio richiamo alla guerra, che venne presto ad imporre ben altre urgenze – e non ultimo fra i motivi di interesse di una indagine sul mondo universitario è quello di rintracciarvi motivi e suggestioni politiche, chiaramente presenti, ad esempio, nelle pagine di Ceci, che rinviano al complesso panorama del nazionalismo italiano²² –, divergenze, frizioni di non trascurabile entità si erano registrate anche all'interno della commissione, tali da far pensare che anche in una diversa situazione generale questo nuovo tentativo di impostare una riforma globale dell'istruzione superiore avrebbe dovuto percorrere un cammino non privo di difficoltà. Sarà Gentile, disponendo di ampi poteri, a trarre il suo bilancio da oltre mezzo secolo di dibattiti e proposte.

Stato e/o potere. Una lettera a Giorgio Chittolini

Roberto Bizzocchi

Caro Giorgio,

ho da molti mesi un debito nei tuoi confronti, quello di spiegarmi circa lo Stato, proprio per non incorrere nella scherzosa accusa di essermi messo a fare il «teorico dello Stato», che è un mestiere per me non solo troppo difficile ma anche estraneo. All'invio del tuo articolo su Stati padani e Stato rinascimentale avevo risposto troppo rapidamente; e nella mia discussione del vostro volume *Annali Einaudi sulla Chiesa* avevo lasciato volutamente impliciti alcuni riferimenti e chiarimenti delle mie idee. Ciò perché mi proponevo di affrontare il problema di petto, con molta calma e molta informazione: il tuo richiamo al fatto che il riconoscimento dell'importanza delle «resistenze» allo Stato (ceti, clans, immunità varie) non deve far dimenticare la centralità del ruolo dello Stato e della sua azione costituisce infatti uno spunto di meditazione per tutti coloro che si occupano di questi temi. Ora comincio a sospettare che per varie buone ragioni, con calma e informazione questo argomento non lo affronterò mai: così mi decido a scriverti prima di concentrarmi in altre questioni. Quanto ti scrivo è una specie di sfogo: più che una riflessione sul tuo articolo è un ripensamento del mio proprio lavoro, e in parte una giustificazione; ha dunque un carattere non controversistico ma propositivo, o piuttosto: propriamente apologetico;

* Punto di riferimento di queste pagine è il saggio di G. CHITTOLINI, *Stati padani, «Stato del Rinascimento»: problemi di ricerca*, in *Persistenze feudali e autonomie comunitative in stati padani fra Cinque e Settecento*, a cura di G. TOCCI, Bologna, Clueb, pp. 9-29. Nel discutere l'impostazione di Chittolini, R. Bizzocchi fa qui tra l'altro riferimento ai propri lavori *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Bologna, il Mulino, 1987; e *Politica fiscale e immunità ecclesiastica nella Toscana medicea fra Repubblica e Granducato (secoli XV-XVIII)*, in *Fisco, religione Stato nell'età confessionale*, a cura di H. KELLENBENZ e P. PRODI, Bologna, il Mulino, 1989, pp. 355-385. (N. d. R.)

²² Cfr. Ministero della pubblica istruzione, *Commissione reale per il riordinamento degli studi superiori*, cit., vol. I, pp. 380 – 390; per molti spunti in questa direzione, cfr. G. CIANFEROTTI, *Giuristi e mondo accademico di fronte all'impresa di Tripoli*, Milano, Giuffrè, 1984.

prescinde affatto non solo da ogni preoccupazione bibliografica, ma anche da ogni pretesa di completezza e coerenza (per non dire novità) di discorso; è insomma un tentativo di soluzione di un grumo d'idee.

Permettimi di cominciare da dove è di fatto cominciata la mia riflessione: con l'episodio della Signoria di Firenze, o meglio delle due diverse Signorie che nel 1476 a distanza di poche settimane scrivono due ordini antitetici al loro funzionario di Volterra: consenti/impedisci al vescovo di trattare nel suo tribunale le cause profane portate da cittadini contro comitatini. Non ti descrivo qui il contesto (che sta alle pp. 289-290 del mio libro). Brevemente: dal 1472 i cittadini di Volterra, in seguito alla loro ribellione, erano stati privati dell'antico diritto di avere in città la corte di un podestà non fiorentino, eletto da loro e competente come giudice d'appello anche sul contado. Sui contadini debitori, l'esistenza di quella corte d'appello entro le mura urbane, la prospettiva degli spostamenti o comunque delle procedure e delle spese in un ambiente mal noto e ostile, dovevano aver avuto la loro forza di persuasione; mentre dopo il 1472 il rapporto s'era ribaltato, ed erano i cittadini a dover far capo come attori ai giudicanti del contado competenti sui convenuti. Ciò che i Volterrani vedevano e desideravano nella curia del loro vescovo non era dunque un tribunale ecclesiastico, ma un tribunale aristocratico e cittadino.

Perciò le due contrastanti decisioni delle Signorie suggeriscono due dimensioni intersecate di lettura: oscillazione della politica ecclesiastica della Repubblica; oscillazione della politica del potere fiorentino verso il rapporto fra aristocrazia cittadina e contadini. (Per inciso: senza alcuno scarto qualitativo, il caso si può quantitativamente ampliare fino a: «l'acquiescenza della repubblica di Firenze verso Roma nel Quattrocento è una politica compromissoria dello Stato verso la Chiesa e una politica dei Medici per il rafforzamento della loro posizione nella repubblica» il mio libro). Noto che nessuno ha battuto ciglio quando ho sostenuto per voce e per scritto la doppia dimensione (...ebbene?). Bada che io non pretendo di aver fatto una scoperta; piuttosto: sospetto che in realtà non ci sia un accordo su ciò che è ovvio. Meglio: non riesco a togliermi di testa che l'accordo cesserebbe non appena si cominciasse a ragionare in modo solo un po' più astratto sulla faccenda. Naturalmente non ho nessuna voglia di innescare contro il mio libro una valanga di critiche: voglio

solo darti una spiegazione. Ora provo a concatenare le riflessioni che ho sviluppato dalla mia lettura di quell'episodio: che si sviluppano tramite una pura e semplice opera di esplicitazione e astrazione, senza interventi d'altro genere.

1. Una serie del tipo: «L'attore laico cita per causa profana il convenuto laico davanti al tribunale ecclesiastico suscitando prima l'approvazione poi la condanna da parte del governo civile» esiste in potenza ma non in atto. In atto esiste sempre: «il tal dei tali cita ecc.» Non mi pare si possa obiettare a questo «sempre»: nel caso di Volterra è tutto più in risalto perché ne conosciamo, piuttosto eccezionalmente, tutto il contesto. Ma un contesto c'è sempre.

2. «Infatti una legge non può applicarsi, attuarsi o eseguirsi da sola; né può interpretarsi, definirsi o sanzionarsi da sola; infine non può neppure – senza cessare di essere una norma – indicare o nominare essa stessa gli uomini concreti che la devono interpretare e attuare [...] Alla famosa espressione di Aristotele, che non gli uomini, ma le leggi devono governare, si può opporre la mera constatazione che dietro ogni legge stanno sempre uomini che si servono della legge come di uno strumento del loro potere».

3. Non esiste un grado zero di funzionamento delle istituzioni. Ogni azione istituzionale è contestualmente azione politica. Ogni compagine istituzionale comporta, fisiologicamente, esercizio di potere. Non si danno contrapposizioni istituzionali (chierico/laico) che non siano anche attraversate dalla dialettica del potere.

4. Nei rapporti Stato/Chiesa l'attraversamento risalta per contrasto meglio, per il fatto che sul piano istituzionale Stato e Chiesa sono (per la verità non sempre: vedi i tonsurati, i terz'ordini ecc.) demarcatissimi. Ecco perché sono partito di lì. Ma è evidente che il discorso è totalizzante; perché il ragionamento è lo stesso nel dire che non si danno neppure contrapposizioni Stato/ceto o Stato/famiglia che non siano anche attraversate dalla dialettica del potere. Quest'ultima affermazione è anch'essa una conseguenza automatica dell'affermazione che ogni azione istituzionale è contestualmente azione politica.

5. L'attraversamento da parte della dialettica del potere è contestabile solo dimostrando che esiste un'istituzione la cui politica sia qualitativamente diversa dalle altre, una politica priva del contenuto politico della politica, una politica al grado zero=esercizio della sovranità.

6. Per il mio lavoro ciò è decisivo. Non potrei leggere il caso di Volterra (con ciò che consegue per il rapporto Chiesa/potere nella Toscana del Quattrocento) come oscillazione giurisdizionale e di politica verso il rapporto città/contado, se rinunciassi all'idea che non esiste un grado zero di funzionamento delle istituzioni, neppure delle istituzioni dello Stato. Se la politica dello Stato fosse senza segno, nel caso di Volterra non potrei esaminare relazioni di potere con l'aristocrazia volterrana, i contadini ecc.: ogni contestualizzazione attribuisce caratteri, determinazioni, direzioni, un «segno». Non potrei far altro che misurare quanto la politica dello Stato si è imposta contro le «resistenze»: se tale politica è forte al massimo, le ha spazzate via. L'idea di una politica statale neutra e la mia contestualizzazione del caso volterrano sono reciprocamente incompatibili.

7. A proposito della esistenza di un grado zero della politica statale, è opportuna una distinzione preliminare. Tale aspetto deve essere scisso dal tema genetico delle origini dello Stato moderno, dal discorso quantitativo sul rafforzamento delle istituzioni statali. È decisivo articolare il problema tenendo ben distinte la quantità e la qualità del potere: la dimensione storica del rafforzamento o meno di quella realtà istituzionale che istituzionalmente agisce come Stato è una cosa; la natura politica del suo agire è un'altra cosa.

8. Sono d'accordo con te sulla tendenza ad enfatizzare le «resistenze», tendenza che mi pare non si sforzi di presentare in modo problematico il rapporto fra le due articolazioni. Essa da una parte sfonda una porta aperta, anzi spalancata: chi si sogna di negare l'importanza dei clans, faide, ceti ecc.? D'altra parte non fa che ribaltare il dualismo della rappresentazione giuridica ottocentesca dello Stato ordinatore della società, rinunciando a mettere davvero in discussione la natura del potere dello Stato, del quale dà un'immagine (avalutativamente: in senso fotografico) tutta

negativa. (Circa la quale: «Bisogna smettere di descrivere sempre gli effetti del potere in termini negativi»).

9. Per inciso: distinguo però radicalmente da tale tendenza il lavoro di Brunner, che mi pare assumersi direttamente il carico di un'analisi positiva del potere statale nella società. Se ho capito bene, il senso di *Terra e potere* (anche esplicitato in II, 2) non è che lo Stato premoderno è molto limitato da clans, faide, ceti (e – aggiungo – dalla Chiesa); ma è che non si può dare appunto limite a ciò che non è separato da sé. (In Brunner c'è poi una periodizzazione storica legata al suo dibattito con gli storici del diritto, che qui per me è marginale).

10. Il fatto è che per l'appunto non si tratta tanto di interrogare i limiti, quanto la legittimità-pubblicità. E da questo punto di vista il problema non è l'irrobustimento delle istituzioni statali. «L'umanità non progredisce lentamente di lotta in lotta fino ad una reciprocità universale, dove le regole si sostituiranno per sempre alla guerra; essa insedia ciascuna delle sue violenze in un sistema di regole, ed avanza così di dominazione in dominazione». Il rafforzamento quantitativo non conferisce di per sé allo Stato la qualità di fare una politica al grado zero; di rappresentare, non solo ideologicamente, l'interesse pubblico. (Che ceti burocratici, come naturalmente avviene, abbiano interesse ad affermare l'astratto diritto dello Stato è da questo punto di vista qualitativo irrilevante, anche se può essere determinante per il rafforzamento quantitativo).

11. Il problema è antico: «Senza la giustizia che cosa sarebbero in realtà i regni se non bande di ladroni?»

12. Ma la giustizia non è, se non è quella di Dio: la giustizia d'un'altra dimensione da quella umana. «Parlare *in sé* di diritto e torto è cosa priva di senso; *in sé* offendere, far violenza, sfruttare, annientare non può naturalmente essere nulla di 'illegittimo', in quanto la vita si adempie *essenzialmente*, cioè nelle sue funzioni fondamentali, offendendo, facendo violenza, sfruttando, annientando e non può essere affatto pensata senza questo carattere».

13. L'intuizione del punto precedente è sviluppabile sul piano del rapporto fra istituzioni e potere: «Il richiamo al diritto potrebbe significare che viene contrapposto al diritto

dello *status quo* un diritto superiore e più giusto, un così detto diritto naturale o razionale; in tal caso è ovvio per un politico che la 'signoria' o la 'sovranità' di questo tipo di diritto significa signoria e sovranità degli uomini che possono richiamarsi al diritto superiore e decidere quale sia il suo contenuto e in che modo e da chi esso debba venir applicato. Più chiaramente di tutti gli altri, Hobbes ha messo in luce con grande sicurezza queste semplici conseguenze sul piano del pensiero politico e ha continuamente ribadito che la sovranità del diritto significa solo sovranità degli uomini che pongono ed applicano le norme giuridiche, che cioè la sovranità di un 'ordinamento superiore' è una frase vuota se non ha il significato politico per cui determinati uomini vogliono, sulla base di questo stesso ordinamento superiore, dominare uomini di un 'ordinamento inferiore'.

14. Su questa linea è possibile fare una scelta precisa: «Si potrebbero dunque opporre due grandi sistemi di analisi del potere: l'uno sarebbe il vecchio sistema che si trova nei *philosophes* del XVIII secolo, che si articolerebbe intorno al potere come diritto originario che si cede, costitutivo della sovranità, ed al contratto come matrice del potere politico; questo potere così costituito rischierebbe di diventare oppressione quando oltrepassa se stesso, cioè quando va al di là dei termini del contratto. Potere-contratto, con l'oppressione come limite, o piuttosto come superamento del limite. L'altro sistema cercherebbe di analizzare, al contrario, il potere politico non più secondo lo schema contratto-oppressione, ma secondo quello guerra-repressione, e, a questo punto, la repressione non è più quel che era l'oppressione rispetto al contratto, cioè un abuso, ma al contrario il semplice effetto e la semplice continuazione d'un rapporto di dominazione. La repressione non sarebbe altro che la messa in opera, all'interno di questa pseudopace, d'un rapporto di forza perpetuo. Dunque, due schemi di analisi del potere. Lo schema contratto-oppressione, che è quello giuridico, e lo schema dominazione-repressione o guerra-repressione nel quale l'opposizione pertinente non è quella fra legittimo ed illegittimo, come nello schema precedente, ma quella tra lotta e sottomissione».

15. Quel che io ho cercato di fare s'iscrive nello schema lotta-repressione. Lo schema del potere-contratto è infatti incompatibile con la mia contestualizzazione del caso

volterrano: non appena si parla di interessi del potere medico nei rapporti fra città e contado, e di scelte politiche variamente riferite ad essi, si esce dallo schema della sovranità e si entra in quello della dominazione.

16. Che ricaduta ha sulla nostra pratica storiografica quanto fin qui detto? Mi preme mettere in risalto l'inevitabile interdipendenza di due prospettive: concepire lo Stato come potere-contratto, come capace di funzionare al grado politico zero, è interdipendente col compiere un'oggettivazione dello Stato. Il quid=«esercizio della sovranità nell'interesse pubblico» resta uguale a sé stesso nella storia: può oscillare la politica ecclesiastica dello Stato, non variare la qualità dell'interesse rappresentato dallo Stato attraverso queste oscillazioni. L'unica prospettiva possibile è così quella della Repubblica che prima perde, poi ritrova la forza d'imporre al vescovo di Volterra, ma rimanendo la stessa Repubblica quanto a qualità del potere che la compone, e mutando solo di quantità di forza verso la Chiesa. Lo Stato è così un oggetto immutabile, e prioritario rispetto alle pratiche del potere, al quale esse vengono riferite (in che misura i clans, le faide, i ceti, la Chiesa ecc. limitano la sovranità dello Stato?). Attraverso la storia, lo Stato subisce così vicissitudini, non riconfigurazioni. Il suo ruolo nel dramma resta sempre quello dell'interesse pubblico. La sua natura è definita una volta per tutte.

17. Diventerebbe così propriamente impossibile fare la storia dello Stato: «Tutte le nozioni in cui si condensa semioticamente un intero processo, si sottraggono alla definizione; definibile è soltanto ciò che non ha storia».

18. Si può evitare questo vicolo cieco aderendo allo schema della dominazione, che ribalta l'idea dello Stato come preesistente alle relazioni di potere. «Ciò che è fatto, l'oggetto, è spiegato da ciò che è stato il fare in ogni momento della storia; è sbagliato immaginare che il fare, la pratica, si spieghi a partire da ciò che è fatto».

19. Alla continuità della prospettiva genetico-evolutiva si sostituisce così la discontinuità di quella genealogica. «Come si è troppo spesso inclini a cercare la provenienza in una continuità senza interruzione, così si avrebbe torto a render conto dell'emergenza attraverso il termine finale. Come se, dagli abissi del tempo, l'occhio fosse apparso per la

Scezione è il punto!
non è il caso di metterlo!

? Dubbio

Giusto

contemplazione, come se la punizione fosse sempre stata destinata a fare esempio. Questi fini, apparentemente ultimi, non sono nulla di più che l'episodio attuale d'una serie di asservimenti: l'occhio fu dapprima asservito alla caccia e alla guerra; la punizione fu volta per volta sottomessa al bisogno di vendicarsi, di escludere l'aggressore, di liberarsi nei confronti della vittima, di spaventare gli altri. Ponendo il presente all'origine, la metafisica fa credere al lavoro oscuro d'una destinazione che cercherebbe di farsi strada sin dal primo momento. La genealogia, al contrario, ristabilisce i diversi sistemi d'asservimento: non la potenza anticipatrice d'un senso, ma il gioco casuale delle dominazioni.

20. Il punto precedente non esprime una posizione relativistica: «perché il relativista ritiene che gli uomini, attraverso i secoli, abbiano pensato cose differenti *del medesimo* oggetto». Si tratta invece di pensare prescindendo dall'oggetto a priori, di pensare a partire dalle pratiche anziché dall'oggetto, dalle relazioni di potere anziché dallo Stato. Si tratta di partire dalle relazioni dei Medici a Volterra e suo contado, e non dall'interesse dello Stato di affermare la sua giurisdizione.

21. Da un punto di vista concettuale più generale si può anche raffigurare questo procedimento «come critica alla storia delle idee, e alla tendenza a presentarle quali grandezze costanti pronte ad articolarsi in figure storiche diverse, senza modificare il loro nucleo».

22. Il procedimento presenta delle difficoltà alle quali si tende a rispondere con aggiustamenti anziché con mutamenti di ottica. «Insomma, possiamo contemporaneamente credere che nessuno Stato somiglia all'altro, ma che lo Stato è lo Stato. O piuttosto, non crediamo a questo Stato che a parole: poiché, divenuti prudenti, non ci proporremmo più di stendere una lista completa o una lista ideale dei compiti dello Stato: sappiamo troppo bene che la storia ha più inventiva di noi e non escludiamo che un giorno si attribuisca allo Stato la responsabilità delle pene d'amore. Evitiamo così di stendere una lista teorica, ci limitiamo a una lista empirica e aperta: 'registriamo' quali compiti lo Stato s'è visto affidare a tutt'oggi. In breve, lo Stato coi suoi compiti non è per noi che una parola e la fede ottimista che noi nutriamo in questo oggetto naturale non dev'essere molto sincera, dal

momento che non opera. Con tutto ciò la parola continua a farci credere a una cosa chiamata Stato. Abbiamo un bel sapere che questo Stato non è un oggetto di cui potremmo fare preliminarmente l'investigazione teorica o di cui il divenire ci farebbe fare la progressiva scoperta, noi continuiamo cionondimeno a puntare su di esso, anziché tentare di scoprire sotto la superficie la pratica della quale esso non è che la proiezione. Ciò non vuol dire affatto che il nostro torto è di credere allo Stato, mentre non esisterebbero che gli Stati: il nostro torto è di credere allo Stato o agli Stati, anziché studiare le pratiche che proiettano delle oggettivazioni che noi prendiamo per lo Stato o per delle varietà dello Stato».

23. Ammesso di accettare quanto scritto fin qui, o almeno di riconoscere che pone degli interrogativi, ci si può domandare in che misura e maniera s'intersechi con la prassi del nostro lavoro storiografico. Propendo ad escludere le due reazioni che finirebbero entrambe con l'esorcizzare l'intersezione e declinare la proposta: da una parte vedere quanto scritto come una specie di scardinamento vertiginoso e nichilista; dall'altra parte vederlo come qualcosa di molto teorico e sofisticato, da cui si può tranquillamente prescindere nella concretezza della ricerca. Si tratta invece di una proposta molto moderata e concreta di verifica della prospettiva delle domande che poniamo al nostro materiale storico. Insisto: non un ribaltamento delle risposte (del tipo: «non conta lo Stato, contano i clans»), bensì un mutamento di angolazione delle domande.

24. Cerco ora, per finire, di mostrare il carattere non nichilistico, ma costruttivo, e tutto dentro la nostra consueta pratica di lavoro, della proposta sopra avanzata. Per ovvie ragioni (non positive: proporre un modello; ma negative: non fare il grillo parlante) mi servo ancora di un mio lavoro, di cui riassumo molto rapidamente le conclusioni.

25. Nel corso del Seicento, il clero del Granducato di Toscana pagava annualmente di tasse allo Stato *almeno* 32.000 scudi, cioè *almeno* il 6% della rendita annua del clero medesimo, e *almeno* il 5% delle entrate fiscali annue dello Stato. Dunque: ha ragione chi dice che lo Stato toscano si era completamente arreso alla Chiesa? oppure chi, confrontando con altre situazioni, argomenta che al

contrario lo Stato toscano era sotto questo profilo piuttosto forte (anche se magari con mezzi dolci)? Non scelgo una risposta: riformulo il problema. Non parto dallo Stato come oggetto naturale neutro, ma dalla preliminare contestualizzazione e connotazione che gli deriva come potere variamente in relazione con le realtà sociali. Alle entrate del Granducato tramite imposta diretta (a malapena 100.000 scudi annui), il clero contribuiva con *almeno* 25.000 scudi. Si noti che la proprietà ecclesiastica era fra 1/3 e 1/4 del totale. Il fatto è che questo tipo d'imposta copriva meno di 1/7 delle entrate fiscali del Granducato: il resto veniva da imposte indirette e testatici (pagati anche dal clero e dall'aristocrazia, ma sulla base di coefficienti che non erano quasi affatto variati fra classi di contribuenti ricchi e poveri). La questione della tassazione del clero va insomma intesa nel contesto di una politica fiscale che in proporzione colpiva assai poco la grande proprietà fondiaria, ecclesiastica o laica che fosse, e che aggravava pesantemente i ceti inferiori. Il clero pagava esattamente come l'aristocrazia (e come l'aristocrazia investiva nei non tassati titoli del debito pubblico, i cui interessi erano pagati con l'inasprimento delle gabelle). Non siamo di fronte ad un fenomeno giurisdizionale di grado zero, ma ad un fenomeno politico-sociale. Non alla politica dello Stato di fronte alla Chiesa (che non può essere né debole né forte, perché non esiste); ma al patto d'alleanza e reciproco sostegno fra la dinastia e i pilastri dell'ordine sociale: clero e nobiltà.

Di qui l'importanza dello studio dei ceti dirigenti. Eccetera.

Coi più cari saluti

Pisa, 14/11/1988

Roberto Bizzocchi

P. S. Le citazioni nei vari punti sono (fuor d'ogni intento esegetico nei confronti degli autori) di: 2=SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, 255, 279 8=FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, 212; 10=FOUCAULT, *Microfisica del potere*, 40; 11=S.AGOSTINO, *De civitate Dei*, IV, 4; 12=NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, II, 11; 13=SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, 153; 14=FOUCAULT, *Microfisica del potere*, 176-177; 17=NIETZSCHE, *Genealogia della morale* II, 13; 18=VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, II ed., 219; 19=FOUCAULT *Microfisica del potere*, 37-38; 20=VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, II ed., 234; 21=KOSELLECK, *Futuro passato*, 98; 22=VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, II ed., 220.

Saint Just: *Le bien et le mal comme catégorie de la conscience politique*

Sylvain Lazarus

Le bien, le mal sont des références très présentes dans les textes de Saint Just. Je voudrais montrer qu'il s'agit là de notions internes à une problématique, à une pensée de la politique; que le bien, le mal sont chez Saint Just des catégories de la politique et non pas des notions morales. Cette distinction requiert quelques explications préliminaires; en effet, on est accoutumé à traiter ces notions dans le registre moral. Ceci en raison de la Terreur, elle-même tenue, depuis quelques années pour une faute, ou un crime. Les termes de la question sont les suivants: jusqu'aux années 1960, selon l'historiographie de la Révolution française, la Terreur est principalement considérée comme une période, une séquence, chronologiquement précise, qui va de Septembre 1793 à Juillet 1794.

A la fin des années 1960 et dans les années 1970 a commencé une période d'amalgame, non simplement de la Révolution française et de la Révolution bolchévique, mais plus encore du jacobinisme et du stalinisme sous l'espèce générale de la terreur, emblème d'une politique dite «criminelle». La catégorie de crime est initialement strictement interne au droit et qui plus est, au droit pénal. Sa première extension historico-politique date du procès de Nuremberg, avec l'expression «crime contre l'humanité». «Crime» est présenté aujourd'hui comme une quasi catégorie politique, au sens où il y aurait des politiques criminelles — ce qui équivaut pour ceux qui l'emploient à politique terroriste, dictatoriale, totalitaire — opposées aux politiques démocratiques parlementaires.

La Terreur, de séquence historique singulière, se trouve aujourd'hui installée au rang de philosophie politique, avec, comme paradigme, le crime. Le crime est la pièce centrale autour de laquelle s'articulent goulag et crimes contre