

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

l'humanité. Or ces notions sont des catégories d'opinion par lesquelles sont refusées les analyses politiques du nazisme et du stalinisme. Et plus encore, à l'aide desquelles se trouve refoulée la compatibilité du nazisme et du parlementarisme, qui s'est manifestée non seulement à travers l'arrivée d'Hitler au pouvoir, mais aussi (élément très important) au travers de la prise de position très conciliante des démocraties parlementaires (anglo, franco, américaine) à propos du nazisme. Rappelons que c'est parce que Hitler leur a déclaré la guerre en envahissant la Pologne que ces pays et ces régimes se sont dressés contre le nazisme et pas auparavant. L'Anschluss, Munich, témoignent assez du laissé faire....

Quant à «goulag», dont il y aurait tant à dire, l'essence de sa commune condamnation repose sur l'équation: la politique devient criminelle dès lors qu'elle rejette le droit, et il n'y aurait de droit authentique que dans les Etats parlementaires. Il y a donc un glissement de la question du droit à celle des démocraties parlementaires comme unique forme d'Etat le supportant. La question du droit excède cependant cette forme d'Etat; et le problème sous-jacent est bien plutôt celui de savoir comment juridiciser la légitimité.

Autant la question du droit reste une question très importante de la politique, autant le bornage de la politique par le droit ne signe que la prétention du parlementarisme à l'universalité. D'où l'équivalence posée entre politique criminelle et politique non parlementaire.

Or, le comité de salut public ne relève certainement pas d'une vision parlementaire de la politique. D'autant qu'elle n'existe en France pas alors, datant de la fin du XIX siècle.

On voit bien comment cette démarche de criminalisation, d'avantage obscurcie à la lumière torve du bicentenaire, a pour but d'affirmer que les catégories de la Révolution française, telle celle de vertu dont je parlerai amplement, sont des catégories morales. Parce que toute politique peut se lire comme une morale ou une anti morale, ce qui va être rigueur de conscience et de comportement chez les Jacobins est alors présenté comme attribut du discours justificatif.

Il faut donc accepter un désempilement, une fouille archéologique des notions superposées pour accéder aux catégories de la Révolution française. Aucun accès direct n'y est possible, sinon dans l'opinion et l'affabulation.

Je pose donc que deux des grandes questions du XX siècle, celles du nazisme et du stalinisme sont à l'heure actuelle, ex-

traordinairement peu avancées. On pourrait dire ici, en incise, que la période Gorbatchev, sans être révolutionnaire, représente une authentique tentative de sortie du stalinisme avec deux énoncés: 1) le stalinisme relevait de la politique. 2) il faut une politique pour en sortir.

Pour étudier ces deux grandes questions l'exigence minimale est de faire l'hypothèse, également quant au nazisme, que c'est d'une pensée de la politique que son élucidation relève. L'existence du nazisme interroge sur la nature de la politique à travers des critères qui lui sont propres et non au travers du bien et du mal, de la criminalisation, essentielle, pour la défense non des droits, mais des démocraties parlementaires. Alors que l'étude des catégories de conscience et de la politique disposées par le nazisme reste à faire. Le traitement du bien et du mal, à l'inverse, en tant que catégorie de la politique est à mon sens un pas dans l'élucidation de l'ensemble de ces questions.

L'étude du bien et du mal chez Saint Just ne vise pas à réhabiliter une morale révolutionnaire contre une pseudo morale totalitaire, mais à montrer quelles sont les catégories de la politique. Bien et mal sont des catégories de conscience, lesquelles sont, selon moi, le noyau même de la politique. Criminaliser la pensée des Jacobins est ce contre quoi je m'élève. Remarquons pour finir qu'il faut distinguer deux volets de la terreur: d'une part, les insurrections populaires, les exécutions qu'elles déclenchent et d'autre part les procès et «la loi des suspects». Tout autour c'est la guerre et la guerre civile en Vendée, à Lyon... «Vous voulez la Révolution sans la Révolution», disait Robespierre. Les démocrates parlementaires proclament être très révolutionnaires en ce sens. Faut-il les croire?

Revenons à Saint Just; je supposerai donc que dans les rapports que Saint Just présente à la Convention, c'est l'espace et la nature de la politique qui sont débattus et décidés, comme ils le sont aussi dans les textes d'autres grands conventionnels. La politique s'y donne pour telle. Elle peut donc y être lue, analysée. Je suis bien entendu obligé de fonctionner ici dans le cadre de mes propres thèses¹ A savoir:

1. La politique est rare, exceptionnelle, séquentielle, à la différence de l'Etat qui, lui, est permanent;

¹ SYLVAIN LAZARUS. *La catégorie de révolution dans la Révolution Française*. Bibliothèque du Perroquet. Paris 1988.

2. Au nom de la thèse 1, j'avance que la période 1792-1794 de ce qu'on est accoutumé à nommer la Révolution Française, est sa séquence politique unique;

3. J'appelle politique, une forme de conscience collective, inventée et capable. Et non une science de l'Etat, du gouvernement, de la prise et du maniement du pouvoir. Ni, non plus, les principes de l'organisation globale d'une société;

4. J'appelle forme de conscience politique ce qui, dans une activité organisée, militante, (et dans le cas unique, à mon sens, de Saint Just et de ses amis, *révolutionnaire*), est la catégorie mentale, «rapport du réel», qui concentre l'appréciation de la situation, et les termes singuliers et inventés par lesquels on se place dans la situation, on y fait face, on la transforme. Par exemple je dirai «sans ses ouvriers, il n'y a pas de pays», une forme de conscience politique des années 1988. Ou «orgueil, modestie, bien, mal», des formes de conscience politique des années 1792, comme nous allons le voir.

5. On dira qu'il y a situation politique — ou que la politique est une dimension majeure de la situation — quand les catégories individuelles d'analyse de la question: «quelle est la situation?» sont des catégories d'ensemble (pays, nation, patrie, peuple, pauvres, malheureux etc... ou plus tard: classe, ouvriers etc...). Quand ceci s'opère, s'énonce toujours un système original de références, ordonné en ensemble.

Au XVIII siècle, l'histoire au sens qu'elle va prendre au XIX et au XX n'a pas cours. Elle n'est pas une histoire et une historiographie pensées en termes *a)* de classes sociales, *b)* d'ensembles que j'appelle structuraux, tels que l'Etat ou la société.

Une telle historiographie n'existe pas à l'époque de Saint Just. Elle naîtra 10 ans plus tard. Qu'une décennie après la Convention montagnarde s'installe le régime napoléonien, sera l'événement majeur qui présidera à son émergence. L'histoire au sens qui, jusqu'à la fin des années 1970 a été le nôtre est le cheval sur lequel Napoléon est entré à Iéna (que Hegel saluera en disant: «regardez passer l'âme du monde»).

En effet la notion d'histoire en tant que «savoir et mode d'être de l'empiricité» comme le dit Foucault, apparaît dans la philosophie et dans la discipline des historiens au XIX siècle. Avec Hegel apparaît pour la première fois une philosophie de l'histoire. Une problématique de la société et

de l'histoire en termes d'Etat et de classes se développe de Clausewitz, à Tocqueville en passant par Marx et Michelet, Thierry et Guizot. Par exemple Clausewitz développant les causes de la Révolution française s'appuie sur la vision interclassiste, la faiblesse de l'Etat et du gouvernement. Tocqueville dans *la Révolution et l'ancien régime* s'appuie sur l'Etat pour décharger celui de l'ancien régime des causes de la Révolution: l'Etat moderne existe avant la Révolution, son analyse est entièrement fondée sur la notion d'Etat.

A mon sens le XIX siècle est dominé par les mêmes catégories de Tocqueville à Marx. Je veux donc souligner 3 points:

1) la pensée historique émerge avec le XIX siècle.

2) Elle est aussi une pensée de la société en ce que les notions de classe, celle d'Etat, nullement à l'oeuvre dans les démarches antérieures, deviennent les termes clefs entraînant un certain nombre de conséquences: en particulier une problématique du *subjectif* qui donnera les rapports de l'infrastructure à la superstructure, une doctrine des mentalités; une doctrine du génie des peuples. Ces problématiques vont finalement aboutir à la scientificité du réel et à la subjectivité ou au relativisme de la conscience, en fait au couple réel-conscience, ce qui en retour constituera les phénomènes de conscience en phénomènes propres à l'étude ou à l'action. Cette démarche qui fusionne philosophie, histoire, économie, et aboutit à la dialectique du réel et de la conscience éclatera à l'apparition du positivisme. La problématique politique de la conscience avec Lénine effectuera, non l'éclatement, mais la rupture.

3) Ces termes (Etat société), sont absolument communs à l'ensemble des historiens et des économistes. L'importance croissante du concept de société, l'histoire devenant l'histoire de la société et donc identifiant là son objet, se marque. De façon contractée on peut donc dire que «société» est la véritable catégorie du XIX siècle. La question, — n'est donc pas de savoir si société et classes sont des notions marxistes ou pas, mais de les reconnaître comme le cadre général de toutes les problématiques du XIX siècle. Le concept de société mettra très longtemps à se rediviser selon la politique, l'économie, la philosophie.

Sur l'hégémonie du concept de société, le rapport de Marx aux Jacobins est éclairant. Marx déclare que la Convention a représenté le summum de la politique, que la

Révolution française était une révolution politique. C'est parce que c'est une révolution bourgeoise. Ce à quoi il opposera la Révolution prolétaire. C'est à dire une révolution sociale. C'est la décomposition de la catégorie de société en «société divisée en classe», qui permet l'analyse des sociétés bourgeoises du XIX siècle. Cela clôt, il faut le remarquer, toute investigation sur la Révolution française, en la figeant dans l'image d'une révolution bourgeoise, et en la renvoyant avant la pensée historico classiste. Disposant une irréductibilité entre le XVIII siècle et le XIX siècle, contrairement à ce que soutient Marx, le concept d'histoire n'a pas de capacité rétrospective. (Cette rétrospection sera attribuée à l'économie, dans les modes de production).

Si «société» a ce destin, c'est parce que c'est une entité philosophale, une totalité, décomposable et par rapport à la pensée du XVIII siècle, une notion partagée entre subjectivité et objectivité.

L'histoire n'existe pas pour Saint Just. Les Romains, oui. La référence aux Romains, à l'histoire romaine est généralement considérée comme théâtrale ou parodique. Remarquons en nous aidant de M. Finley (Cfr. son texte: *L'invention de la politique, démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*) que les périodes grecques et romaines qu'il considère comme politiques sont celles citées par les Jacobins. Nous pouvons retourner l'objection: la référence à l'antiquité n'est pas parodique. Elle est plutôt une référence à des séquences d'existence de la politique.

Et les références de la Révolution Française, celle qui prend fin au 9 Thermidor, seront propres au XVIII. La dialectique de l'objectif et du subjectif, si caractéristique de l'analyse du XIX, y est absente; et donc aussi une problématique de la conscience, soit matérialiste (reflet), soit juridique (personne). Tout autant qu'est absente une dialectique de l'individu et de la société, dirai-je que manque en un siècle ce qui sera invité au suivant? Le problème est plus complexe.

D'abord la Révolution Française a été examinée jusqu'à présent à la lumière des concepts du XIX. La problématique que je propose les délaisse. Je soutiens qu'il y a dans la Révolution Française une fondation de la notion de politique telle que je la pose et l'utilise.

La «lumière des concepts» du XIX je la prendrai pour ma part chez Marx. C'est donc (en incise) un débat avec lui qui a lieu pour moi. Ce débat croise la possibilité de nommer la

politique (de la Révolution Française) de ce nom et ma propre conception de ce terme.

En effet, le paradoxe est que la notion de politique elle-même dans son émergence moderne est du XIX. Et dans deux modalités opposées: la première est celle des textes de Marx sur la Révolution Française² qui soutient que celle-ci est bourgeoise parce que précisément elle est *politique*. Et qu'il faut en finir avec la politique (*science de l'Etat*) parce qu'il faut en finir avec l'Etat et que seule, la révolution *sociale*, menée par les prolétaires, y conduira.

L'autre modalité de l'émergence moderne de la politique est celle qui, avec Lénine, opère une réconciliation de la politique, maintenant entendue comme conscience (externe) — et non comme science de l'Etat — avec la révolution sociale menée par les prolétaires, à travers la catégorie de parti.

Chez Lénine non seulement la conscience n'est pas conscience de structure, mais elle n'est pas entièrement conscience sociale. La conscience sociale n'épuise pas la conscience. La conscience sociale n'est que spontanée.

La conscience politique, chacun le sait, vient «de l'extérieur». Si Lénine réconcilie la politique avec la révolution sociale c'est que la politique à travers un Parti, devient un processus absolument singulier et endogène, et qui sur la base de cette existence propre, affirme la possibilité d'une maîtrise sur l'économie, la société, la conflictualité, données comme matières et comme réel. Mais le rapport entre économie, société, conflictualité et conscience, n'est plus celle de l'expressivité mécanique entre les classes et la politique. La fusion entre l'histoire, et la société a explosé avec l'échec de la Commune de Paris, analysée comme l'incapacité politique de la Révolution sociale.

Chez Marx, la politique, c'est la science de l'Etat, chez Lénine la conscience.

Enfin à partir de ces prémisses, et dans une interprétation fille de *L'idéologie allemande*, qu'on peut dire anti-subjectiviste, il est entendu par Marx qu'une partie de la pensée des conventionnels, celle qui mettait en jeu la vertu et la raison chez Robespierre, la modestie et le Bien chez Saint Just, était du registre de la volonté et des illusions du volontarisme — de ce qu'Althusser nomme des idéologies — Marx y désigne les faiblesses indépassables de la

² Gloses critiques en marge de l'article K. MARX, «le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un Prussien», dans, *Oeuvres complètes*, Paris, La Pléiade, t. 3.

Convention que seule l'émergence du prolétariat pourra surmonter.

Or mon propos dans ce texte est d'énoncer que modestie, orgueil, bien, mal, sont des catégories politiques et non morales ou théologiques.

Quelle allure a donc une pensée de la politique — celle de Saint Just — qui n'est ni classiste, ni juridico-étatique, ni rousseausiste. Car on connaît l'influence de Rousseau sur la Révolution Française... Et bien, il y a là toute la distance qui sépare la philosophie politique de la politique. Toutes deux pensent. Et la différence n'est pas de théorie à pratique, de belle âme à mains sales, ou de froide doctrine à expérimentation. Philosophie politique et politique pensent mais se différencient en regard de la matière qu'elles pensent. La politique — et c'est pour cela que le matérialisme en a été longtemps l'emblème — se déploie dans son existence. La philosophie politique n'a jamais pour elle que l'hypothèse de sa pensée. L'une n'est pas l'application de l'autre. Mais la politique se pense comme existante, la philosophie politique pense l'hypothèse de l'existence.

Chez Saint Just, il y a intrication des notions politiques. Elles ne s'ordonnent pas logiquement ou déductivement mais elles se disposent dans un maillage, un filet, à la rigueur une trame. La trame, le filet, le maillage lient des catégories comme République ou peuple, institutions, factions à des formes de conscience telles que orgueil, modestie, bien et mal.

Deux notions clefs de la pensée politique de Saint Just sont en effet celles de faction et d'institution.

La faction, qui attaque la Convention, attaque le lieu de la politique et sa dimension prescriptive.

L'institution, elle, est l'âme de la République qui garantit le bien public.

Pourquoi ces notions m'intéressent-elles ici?

Parce qu'elles entretiennent des rapports qui sont exactement ceux que bien et mal entretiennent — sans que l'un de ces couples vienne symboliser l'autre, sans que faction soit le mal et institution le bien. Non: si leurs rapports peuvent s'éclairer réciproquement, c'est qu'ils sont ceux du prescriptif et du descriptif. Voyons comment. Le prescriptif et le descriptif, ce que j'appellerai ainsi, ont besoin d'un lieu qui les tienne, qui éprouve l'un à l'autre, traite leur hétérogénéité (le prescriptif dans la politique étant aussi rare que la politique elle-même). Ce lieu, c'est la Convention.

Faction est le générique de ce qui doit être défait, détruit: en termes modernes, on dirait qu'il s'agit de ce qui est désigné dans l'antagonisme. Pour Saint Just le rapport aux factions est celui d'une conflictualité radicale, constitutive de la personnalité du révolutionnaire, de celui que Saint Just appelle l'«homme révolutionnaire». Les factions ne s'identifient que par les combats qu'on livre contre elles. «Je ne suis d'aucune faction, je les combattrai toutes»³.

Pourquoi la faction est-elle criminelle? Parce qu'elle est division des citoyens et neutralisation de la puissance de la vertu publique. En réalité, la définition de la faction va être: «Attentat à la souveraineté», parce que, dit Saint Just: «La souveraineté du peuple veut qu'il soit uni»⁴. Attentat à la souveraineté, c'est à dire à la Convention, que Saint Just appelle parfois la représentation nationale, au sens de la représentation nationale de la souveraineté.

La convention est hétérogène aux factions, aux partis. La Convention n'est donc pas représentative. Si la Convention est une assemblée ce n'est nullement un parlement. Elle n'est pas dans un rapport d'expressivité à des groupes, ni à la société. Elle ne la représente ni en partie ni en totalité. De fait, elle n'est pas régie par une constitution, elle ne se déploie donc pas dans un espace déjà normé, juridiquement réglé. Il est du reste significatif que la constitution de l'An I, peu après son adoption, soit suspendue par la Convention qui déclare «le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix». Saint Just, un des principaux rédacteurs de la Constitution, présentera le rapport en faveur du Gouvernement Révolutionnaire. La suspension de la Constitution n'est pas une victoire de quelques jusqu'au boutistes sur d'éventuels constitutionnalistes. La phase constitutionnelle proprement dite est celle qui va jusqu'à la chute de la royauté. Après s'ouvre une période où l'équilibre général, où ce contre quoi et pour quoi on se bat, se modifie. Après s'ouvre la période que j'appelle politique. La politique a besoin d'un lieu.

La politique se déploie à la fois dans un esprit et dans un lieu. Nous avons l'habitude de considérer que la politique s'exprime dans la représentation, à travers les élections, les partis, les groupes d'intérêts. Soutenir que lorsque la

³ Discours du 9 Thermidor An II (27 juillet 1794) Oeuvres complètes, ed Gérard Lebovici (O.C.), p. 907.

⁴ Rapport au nom du Comité de Salut Public sur les factions de l'étranger présenté à la Convention nationale 23 Ventose An II (13 Mars 1794) O.C. p. 73A.

politique existe, elle a un lieu, indique la rupture avec la catégorie de représentation. La politique, ai-je dit, est «séquentielle, rare». Sa singularité, en particulier, quant à son organisation, est une caractéristique du lieu. Toute organisation n'est pas un lieu, mais le lieu est organisé. La destruction du lieu est identique à l'achèvement de la séquence.

Esprit et lieu sont invariants: Assemblée pour les Grecs à Athènes, Convention pour les révolutionnaires, Parti pour les bolchéviques, Armée Rouge pour les résistants chinois. Ce lieu, on le voit, il faut à chaque fois l'inventer. Car ce lieu sera au risque de ce que je nomme prescriptif.

Le parlement, le roi, sont normatifs. La Convention montagnarde, est prescriptive. L'idée du prescriptif est l'inverse de la dictature, c'est la résolution de la question essentielle de la politique (singulièrement lors de la Révolution Française): comment penser et faire que quelque chose soit en rupture d'avec ce qui est? Toute la difficulté porte sur la rupture. Ce qui est en jeu n'est pas seulement changer l'état des choses. Mais, *d'où* penser le changement de l'état des choses. Parce que l'état des choses cherche toujours à convaincre qu'il est destiné à perdurer. Où trouver, sur quoi fonder une vision en altérité? Le XIX soutiendra que tout système produit son antagoniste. Mais Saint Just?

Or Saint Just propose une rupture originale comme on verra plus loin. Qu'il y ait rupture, pensée de la rupture: voilà le prescriptif. Il est présent, je l'ai dit, chaque fois qu'il y a politique. Invention, le prescriptif n'est pas un ordre. Réalisable, il n'est pas utopique. Il exige des forces, de la décision, de la vertu, de l'ascétisme, ou ce que Saint Just nomme: la modestie. Car il peut être réalisé. Le prescriptif rassemble tout cela. Il est un possible qui peut être réel, un possible sous condition.

J'appelle donc prescriptif que, ce possible ayant été énoncé, soient dites en même temps les conditions de son effectuation. Effectuation dont le révolutionnaire (ou le militant) est la figure. Ni cité idéale, ni réformisme — qui tient l'hypothèse ambiante comme bonne —. Ni fanatisme, ni froideur: rupture, occasion heureuse....

Le descriptif lui, est ceci: dans les grandes périodes de bouleversement politique, le retour en arrière, ou le statu quo ante, est reconnu par la plupart comme hors de raison. Le présent et l'avenir ne relèvent d'aucun modèle déjà connu. Il faut donc une vision, une grande vision des choses. Non

simplement des torts, des manques, des excès, des abus, mais également de ce au nom de quoi on va proposer de les réduire.

La narration, le simple rapport, le récit d'un trouble, d'une injustice (de la crise des grains à l'invasion autrichienne) exige outre la description des faits, une analyse des causes dans de termes tels que la réponse politique puisse être donnée. Le descriptif n'est pas l'état des choses. Mais un refus de la chose politique. C'est croire qu'en période révolutionnaire, on puisse faire l'économie de grandes pensées et de grandes exigences. Parce que dans ces périodes, dire simplement ce qui ne va pas sans prendre parti, donner son sentiment, est une attitude hostile. «Un patriote est celui qui soutient la République en masse, quiconque la combat en détail est un traître»⁵. Voilà pourquoi tièdes et corporatistes sont bannis de la révolution. Les époques de cette sorte imposent une obligation: celle de penser.

J'en ai donc, Saint Just aussi, contre le narratif (en politique). Le descriptif n'est point autre chose. Le descripteur, lui, étant celui qui gémit, se plaint, montre, mais seulement en détails, que la société est mauvaise. J'en ai contre le descriptif en politique, non pas au titre de ce qu'il recense, si cela est véridique, mais parce qu'il tait — s'absentant par là de la situation unique et de ses exigences — ce que son propre rapport confirme ou infirme, ou encore dispose, des principes généraux de la République et du bien public. Voilà où le descriptif ne parvient pas au bien qui est public. Descriptif: prenons le comme local, silencieux sur l'ensemble.

Car en fait, comme le montre l'histoire des principales factions (la Gironde, Hebert, Danton...) personne ne peut se soustraire à l'exigence d'avoir une vision sur la situation générale.

Comment le prescriptif et descriptif entretiennent-ils les rapport qui sont ceux du bien et du mal?

On l'a vu en ce que le prescriptif est le rare de la politique révolutionnaire, et le descriptif ce qui s'y dérobe. Mais encore?

Là, vient la question de la rupture. Je disais plus haut que Saint Just en propose une formule originale. Non fondée sur la notion de contradiction. Fondée sur celle d'institution.

⁵ Rapport sur les factions de l'étranger... O.C. p. 736.

«Je ne suis d'aucune faction, je les combattrai toutes, elles ne s'éteindront jamais que par les institutions qui produiront les garanties, qui poseront la borne de l'autorité et feront plonger sans retour l'orgueil humain sous le joug de la liberté publique»⁶.

L'institution est ce qui réduit, «fait dépérir» les factions.

L'institution n'est ni gouvernementale ni étatique. Au contraire, Saint Just déplorera l'entrée massive des nouveaux fonctionnaires dans les sociétés populaires et patriotiques que leur présence dénature. Les institutions ne sont pas de instances de pouvoir dont Saint Just souligne le danger de corruption. Elles ne sont pas non plus la République. En 1794, il déclare à la Convention: «Nous avons un gouvernement. Nous avons ce lien commun de l'Europe qui consiste dans des pouvoirs et une administration publique; les institutions qui sont l'âme de la République, nous manquent»⁷.

Et encore: «Formez les institutions civiles, les institutions auxquelles on n'a pas pensé encore: il n'y a pas de liberté durable sans elles. Elles soutiennent l'amour de la patrie et l'esprit révolutionnaire même *quand la révolution est passée*»⁸.

Les institutions ne se confondent avec rien. Ni avec le gouvernement, ni avec la révolution. Elles pallient la précarité de cette dernière; l'affirment aussi; conviction sur combien est court le moment où politique et révolution sont fusionnées. Que ceci est fragile et transitoire! Poursuivre, c'est les institutions qui le permettent, après et au delà de la révolution. Elles n'en sont pas la trace figée, le dépôt calcaire, elles sont l'âme de la République révolutionnaire.

Or, l'âme, ce qui fait vivre, le souffle, ne peut être autre chose pour Saint Just que le bien, public. Bien public? Car la distinction des qualités privées et publiques est reformulée. Il se trouve que la probité personnelle est une probité publique. (Point besoin, ici, de démonstration). Tel est le sens et l'enjeu de la question de la vertu. Saint Just veut-il dire, comme on le dira, qu'il faut changer l'homme, que l'homme bon fait la société bonne? La question posée n'est

⁶ Discours du 9 Thermidor... O.C. p. 907.

⁷ Rapport au nom du Comité de Salut Public et du Comité de Sureté Générale sur les personnes incarcérées, présenté à la Convention nationale 8 Ventose An II (26 Février 1794), O. C. p. 699.

⁸ Rapport au nom du Comité de Salut Public et du Comité de Sureté Générale sur la police générale, sur la justice, le commerce, la législation et les crimes des factions présenté à la Convention nationale 26 Germinal An II (15 Avril 1794), O.C. p. 818-819.

pas celle là. Elle est que chaque homme peut choisir. «Le bien, voilà ce qu'il faut faire, à quelque prix que ce soit, en préférant le titre de héros mort à celui de lâche vivant»⁹.

Choisir? Entre deux parties de lui même? Mystère. Entre la tyrannie et la liberté? Certainement. Choisir le bien public c'est trancher entre des parts de soi-même: «La plupart des idées des hommes s'appuie sur le cercle de leur corruption, tout le bien est dans le cercle de cette corruption, tout le mal au delà du cercle». On a l'impression que la seule possibilité de faire le bien relève du coeur, et est publique. Et pour qu'il y ait vertu publique, il faut la vertu privée. Peu à peu Saint Just dira «la cité est le lieu des vertus».

Si, comme il le dit, «l'orgueil enfante les factions» (l'orgueil, terme d'époque de la volonté de pouvoir, ou vice personnel?), «il faut être modeste ne n'être point jaloux», c'est que l'essentiel c'est de ne pas profiter de la nouvelle société et du nouvel Etat.

Dans l'idée d'institution, il y a une dimension anti-étatique et antibureaucratique, opposée aux oisifs et aux fonctionnaires, indispensable à ce que perdure la liberté. Saint Just soutient que la volonté d'inventer les institutions est homogène à celle du bien. La question de l'origine ou du modèle du bien n'en est pas une pour lui. Le bien *circule* entre public et privé, entre institution et représentation nationale. Le dernier décret que propose Saint Just, exige que l'institution soit toujours telle qu'elle fasse en sorte que le gouvernement n'usurpe pas la représentation nationale. C'est une vision politique où la distinction entre législatif et exécutif est rejetée. «Que les factions disparaissent et qu'il ne reste que la liberté. Que la conscience publique juge à tous les moments la représentation nationale et le gouvernement fixé dans son sein»¹⁰.

Résumons. Les institutions luttent contre les factions. Elles sont une invention nouvelle. L'âme de la république. Ni Etat, ni gouvernement. Elles maintiennent l'esprit de la Révolution. L'institution incarne le prescriptif. Y-a-t-il des institutions, y-en-a-t-il eu? Oui, la Convention et les armées révolutionnaires des Ans I et II, pour le moins.

Ce qui reste à résoudre, c'est la question de la société que Saint Just appelle l'Etat civil, ou la société civile. Là, les factions dominent. Contre elles évidemment, il faut encore inventer des institutions. Il ne s'agit pas d'un parti. Il ne s'agit

⁹ Discours du 9 Thermidor, O. C. p. 912.

¹⁰ Rapport...sur la police générale...26 Germinal An II, O.C. p. 819.

pas de communisme, car l'institution n'est pas déductible d'une forme d'État. Il s'agit d'un autre ordre et d'une autre subjectivité de la société civile. Concepts d'une unité stabilisée, donc installée entre le bien et son efficacité dans la société; son instance, ses instances. Les institutions visent à stabiliser les sentiments, à établir leur fidélité à eux — mêmes comme catégories de la politique, de la République et de la démocratie, dira-t-il. Les progrès de la contre révolution, que Saint Just analyse, sont assignés à un délitement des sentiments, éléments de la conscience communs à l'homme privé et à l'homme public: «Dans une monarchie, il n'y a qu'un gouvernement; dans une République il y a de plus des institutions, soit pour comprimer les moeurs, soit pour arreter la corruption des lois ou des hommes. Un Etat où ces institutions manquent n'est qu'une République illusoire; et comme chacun y entend par sa liberté, l'indépendance de ses passions et de son avarice, l'esprit de conquête et l'égoïsme s'établissent entre les citoyens et l'idée particulière que chacun se fait de sa liberté, selon son intérêt, produit l'esclavage de tous»¹¹.

Le bien. Le problème ne porte pas sur l'ontologie ou le fondement de la catégorie, mais sur la nature de la trame ou du maillage. Ici on retrouve la différence que j'avais entre philosophie politique et politique. Le rapport philosophique à la politique — qui posera sur Saint Just le filtre de Rousseau et de Montesquieu — consiste en une interrogation sur les notions comme concepts. Alors, que pour l'homme politique, le concept n'est pas opératoire. Seule l'est la forme de conscience dans l'espace du maillage. D'où la singularité nécessaire de la lecture des textes des politiques. On ne peut juger d'une politique qu'au nom d'une autre politique. Ce qu'on impute à tort à la politique, c'est la difficulté que la morale et la pensée juridique trouvent à juger la politique.

Il apparait donc que le bien est une catégorie circulante. Entre public et privé; entre toutes les mailles du filet. Il faut que le gouvernement fasse le Bien. Il faut que le bien soit dans les lois. Il est le registre des consciences. Il n'y a pas de politique sans bien. Et celui-ci n'est ni normatif ni théologique, mais il est de l'ordre du prescriptif. Ce qui est jeu n'est pas un Etat avec une constitution dont ensuite l'exercice se déploierait à l'identique de ses prémisses. Le bien comme prescriptif est un processus, constamment poursuivi et renouvelé. On le retrouve comme propos du

¹¹ *Rapport....sur les personnes incarcérées...8 Ventose An II*, O.C. p. 699.

gouvernement, des lois, de la convention, de la conscience; il est la direction de la démocratie, le sens de la liberté contre la pesanteur de l'Etat et des groupes.

Comprend-t-on alors ceci: «Il faut que vous fassiez entendre que le gouvernement révolutionnaire ne signifie pas la guerre ni l'état de conquête, mais le passage du mal au bien, de la corruption à la probité, des mauvaises maximes aux bonnes»¹².

Le mal, lui, est associé aux faction une fois que la République est établie: «tout parti veut le mal dans la République fondée»¹³.

«Révolution et contre révolution marchent pèle-mêle»¹⁴. La situation est complexe, difficile. C'est que le choix est difficile. Il n'y pas d'un côté la Révolution, de l'autre la contre Révolution; l'image militaire — deux camps affrontés — ne convient pas. C'est une vaste mêlée; c'est pourquoi l'ordre des principes est décisif — et non ce qui plus tard se nommera tactique et stratégie. Chaque fois les forces et les enjeux doivent être identifiés, alors que, dans une bataille, l'uniforme distingue l'ami de l'ennemi. Paradoxalement, le mal n'a pas besoin d'essence, car c'est le bien qui en possède une. Le bien est dans la nature des choses, il prescrit la liberté: «qui n'est pas une chicane de palais mais la rigidité envers le mal»¹⁵.

Le mal est antinomique à la liberté. Reprenant la distinction entre indépendance et liberté — elle est chez Rousseau — Saint Just dit que celui qui se déclare indépendant, et non pas libre, c'est pour faire le mal: asservir ou profiter. Si l'idée de l'indépendance est juridique (la personne) ou sociale, la liberté est politique. Le mal ne s'oppose donc pas, pour le politique Saint Just, au bien. Mais à la liberté.

Se raidir (la rigidité envers le mal) rappelle aussi la tendance stoïcienne. «Le mal qu'un mot décèle, qu'un mot corrige...» ce que Saint Just appelle l'amitié peut en triompher. Les hommes ne sont pas simplement frères, ils sont amis.

Tous les termes de l'analyse politique moderne sont présents chez Saint Just: Etat, pouvoir, classe, malheureux, richesse, propriété, drapeau rouge, «le peuple n'a connu la

¹² *Rapport sur la police générale... 26 Germinal An II*, O.C. p. 809.

¹³ *Rapport sur les factions de l'étranger, 23 Ventose An II*, O.C. p. 728.

¹⁴ *Lettre à Robespierre 24 Frimaire An II 14 Décembre 1793*, O.C. p. 636.

¹⁵ *Rapport sur la police générale...26 Germinal An II O.C.*, p. 811.

liberté que par le drapeau rouge»¹⁶. A ces notions caractéristiques de la politique, se joignent des notions qu'on a crues morales (ou romaines) et que je dis catégories de la conscience politique. Le débat n'est pas celui du rapport de la Révolution Française à l'antiquité ou celui de l'influence des philosophies de la nature chez Saint Just et Robespierre. Mais bien celui-ci: la politique relève du subjectif, la conscience en est la forme majeure, toute politique énonce ses catégories de conscience.

La politique relève de la conscience: nous, contemporains, avons longtemps pu penser que cette conscience devait être sous la règle du pouvoir d'Etat. L'échec historique de ces objectivités nous revoie à Saint Just, non seulement comme à une figure de l'histoire. Il nous fait faire face à un bouleversement.

Que la conscience relève de la politique opère un bouleversement de l'idée même de conscience. Dans notre période où l'on soutient, soit que la politique est faite, qu'il ne faut en parler mais en jouir (le parlementarisme tempéré), soit qu'elle est par essence terroriste et défaite, Saint Just convie, du haut de sa poussière, à penser que la politique n'est pas forclosée et invite à réfléchir les nouvelles catégories de conscience qui permettraient d'ébaucher son inédit profil.

¹⁶ *Second discours sur le jugement de Louis XVI prononcé à la Convention nationale 26 Décembre 1792*, O.C. p. 396.

A proposito di «Moral economy» nel XX secolo

Marina Cattaruzza

Due sono le tesi principali sostenute nello stimolante saggio di Christof Dipper su «Moral economy» nel XX secolo. *Retorica del carovita e protesta sociale nella Germania di Weimar*, uscito nel secondo numero di questa rivista.

In primo luogo Dipper afferma che l'inflazione tedesca del primo dopoguerra determinò in ampi strati di popolazione una profonda crisi di fiducia, sia nei confronti dell'economia monetaria che dello stato laico-liberale. Tale crisi si sarebbe manifestata — attraverso comportamenti collettivi e categorie interpretative della realtà — già nel 1920, ben prima cioè che l'inflazione raggiungesse i livelli stratosferici del 1923. «È... chiaro a sufficienza fino a che punto, in questa crisi di proporzioni straordinarie, fosse andata smarrita la fiducia nell'economia monetaria e nel mercato, ossia nel sistema capitalistico e nei suoi principi giuridici, ridotti ormai alla formula triviale: 'un marco vale un marco'. Al loro posto subentrò una forma di coscienza che non si può designare altrimenti che come 'economia morale'. In essa, il pensiero e l'azione non erano determinati dal calcolo ma dalla 'giustizia'. Come sempre accade in questi casi, non mancava neppure l'aspettativa secondo cui l'autorità, pensata in termini patriarcali, avrebbe tributato ai dettami dell'«economia morale» il rispetto dovuto. Ogni ipotesi d'intervento sulla realtà era bene accolta, se solo avesse contribuito in qualche misura al ripristino della 'giustizia'» (p. 100).

Secondariamente, Dipper rileva una stretta connessione tra l'esperienza traumatica dell'*Hyperinflation* ed il consenso tributato da settori consistenti dell'elettorato tedesco al partito nazionalsocialista (NSDAP) nel corso della crisi economica di dimensioni mondiali scoppiata alla fine