

## **L'amour des lois dans la période révolutionnaire et la question d'une religion de la patrie**

**D**ans la tradition théologique, parler d'amour des lois, c'est parler de liens. D'abord des liens qui lient à Dieu en tant que Dieu produit les lois. Mais aussi des liens qui découlent de cet amour consolidé par ce qui vient l'étayer, les liens aux lois comme telles. Enfin des liens qui découlent de l'existence même des lois en tant qu'elles lient les hommes entre eux.

La tradition freudienne met au fondement des liens sociaux, l'amour en tant que ce sentiment trouve son origine dans la libido, ou pulsions sexuelles qui peuvent être ou ne pas être inhibées quant au but. C'est pour aimer un même objet que les hommes font lien entre eux, lien qui est également d'amour. Aimer les lois, ce serait aimer les objets qui permettent de faire lien dans cette relation verticale et horizontale. De ce point de vue, la tradition freudienne n'est pas éloignée de la tradition théologique à ceci près que ce n'est plus Dieu qui fabrique l'objet à aimer, mais que cet objet est produit par des processus complexes qui permettent de concentrer sur lui l'investissement pulsionnel. Processus d'identification, « la loi, c'est moi, disait le roi ». Et effectivement le lien d'amour pour un roi de droit divin permet de légitimer doublement, par l'amour de dieu en plus de l'amour du roi, même l'arbitraire du processus législatif. Mais le peuple souverain peut-il encore dire, « les lois, c'est nous ? »

Poser la question de l'amour des lois pendant la période de la Révolution française serait une manière d'interroger s'il faut ou non que quelque chose vienne à la place de Dieu, pour que les lois soient aimables et produisent leur effectivité en termes de liens d'amour qui ne seraient pas liens de force. Si oui, se demander : quoi ? Se demander encore si Dieu est encore là, mais caché, ou flottant. Se demander si lorsqu'on évoque le moment révolutionnaire comme celui d'un changement d'imago, quelles sont les imagos qui ont été changées. Luc de Heusch évoque le passage de la

figure du roi-père à celle de la République<sup>1</sup>. Mais disant cela il n'explicite en rien ce qui permet justement ce passage, sinon que ce sont les mêmes mécanismes pulsionnels qui sont à l'œuvre. Si seules les pulsions d'identification étaient explicatives, alors les peuples pourraient être amoureux du seul langage. Le mot « loi » serait un fétiche. Or c'est bien l'expérience comme telle qui conduit à investir ou désinvestir les objets-lois. En effet, comme le fondement pulsionnel repose sur l'amour de soi, seules les bonnes lois peuvent être introjectées durablement. C'est cette introjection par amour de soi qui conduit via l'objet loi partagé, à l'amour de l'autre. Les mauvaises lois doivent par contre être expulsées du moi pour protéger cet amour de soi. Les mauvaises lois, de ce fait, ne peuvent faire lien social d'amour.

Contrairement aux catégories théologiques qui restent contemporaines de l'événement révolutionnaire, les catégories freudiennes sont des catégories ex-post et ne peuvent être que des catégories interprétatives. Elles permettent cependant de poser des questions nouvelles : à quoi, à qui les révolutionnaires peuvent-ils s'identifier pour que l'amour des lois ne soit pas une expression détachée de l'expérience vécue ? Elles permettent aussi de proposer des détroits pour passer entre les temps, celui du 17<sup>e</sup> siècle où cette notion « d'amour des lois » prend consistance théorique et juridique, celui de la période révolutionnaire où il prend plus encore consistance pratique. Un détroit entre ces passés et notre présent où l'injonction à aimer les lois, intimée en particulier aux étrangers, sonne étrangement comme un amour impossible tant ces lois sont parfois contraire pour ces étrangers, à l'amour de soi. Enfin, sans nier l'importance des contextes théoriques, il ne nous paraît pas inutile de rappeler que cette réciprocité nécessaire de l'amour est également au cœur des travaux de John Locke. Dans ses *deux traités de gouvernement*, il explique au chapitre II, intitulé *de l'État de nature*, que c'est cette réciprocité de l'amour de soi, comme amour de l'autre, qui fonde l'égalité naturelle. Il prend alors appui sur le théologien anglican Hoocker, puis affirme que de ce fait, le droit de nature s'impose à tous et doit être sauvegardé par tous d'une manière égale, droit alors identifié à la raison. Transgresser la raison, ce serait chez Locke ne plus s'aimer soi-même et ne plus aimer autrui. L'injonction à renoncer à l'amour de soi par amour des lois serait alors un non-sens. En effet, aimer les lois ou le droit chez Locke, c'est aimer ce qui permet de faire perdurer l'amour de soi, amour bientôt identifié à l'amour de la raison. Dieu n'est toujours pas loin, puisque c'est lui qui a déposé en chacun des hommes cette raison précieuse. Chacun peut cependant s'en détourner. Il revient alors à chacun des hommes de ramener chacun des autres à la raison, soit par des peines de châtements, soit par des peines d'indemnisation. Ne plus aimer la raison, c'est ainsi ne plus aimer l'amour des autres et ne plus en bénéficier. La

---

<sup>1</sup> Conférence donnée par Luc de Heusch le 22 mai 2002, *Charisme et royauté*, Nanterre, Société d'Ethnologie 2003, p. 22.

force reprend ses droits. Locke articule ainsi dans l'amour des lois, ce sentiment de l'amour de soi et l'usage d'une raison qui devient vite celle de la raison procédurale du droit. La procédure viendrait là où le sentiment n'a pas d'efficience.

C'est cependant parce que l'articulation de l'amour de soi comme amour de la raison ne va pas de soi, qu'il convient d'interroger : quels usages de la raison ? La conception de la raison à l'œuvre peut-elle alors être identifiée à un amour de la liberté, ou du moins aux conditions qui rendent libres ?

Ce sont toutes ces questions qui en fait assaillent les acteurs révolutionnaires en situation. Ils ne manquent pas d'interroger quel amour des lois permettrait de rendre solide l'édifice révolutionnaire sans le figer. Car telle est l'ambition de ceux qui tentent en inventant de nouvelles lois, d'inventer un nouveau monde : le rendre solide quand chaque jour donne l'expérience d'une fragilité vécue.

Il y va en fait d'une consolidation par un lien aux lois qui pourrait bien avoir partie liée avec ce que Durkheim décrit comme « croyances obligatoires » et ainsi comme « phénomène religieux ». C'est l'intuition de l'historien Albert Mathiez lorsqu'il réfléchit sur l'origine des cultes révolutionnaires. Et c'est en le revisitant qu'il nous paraît possible de comprendre comment ce lien des acteurs révolutionnaires aux lois est devenu pendant le moment révolutionnaire un enjeu politique de première importance, chacun des législateurs étant convaincu que sans cet amour des lois, la Révolution ne serait jamais consolidée.

Mais c'est en retournant, même d'une manière impressionniste, dans le corpus des archives parlementaires, qu'il est possible de comprendre que cette question politique est conflictuelle et qu'elle produit des possibilités d'imbroglio tant le mot « loi » sans aucun doute fétichisé devient ambigu. Il désigne tour à tour la loi comme référent à la Déclaration des droits, la loi comme corpus constitutionnel, la loi positive pouvant aussi bien être congruente avec ce fameux amour de soi, que discordante.

Saint-Just, dès 1791, identifie l'amour des lois à l'amour de la patrie. Cet amour de la patrie est alors un amour de l'espace non seulement de la liberté retrouvée, mais encore de la vie bonne qui suppose d'être préservée, défendue. Pour Saint-Just, la patrie ne peut être aimée, s'il n'y pas de lois ou si les lois sont mauvaises, c'est-à-dire discordantes avec l'amour de soi qui est au fondement de l'amour de l'autre et de proche en proche par réciprocité, de l'intérêt général. Pour entendre ce qu'il défend dans sa conception de cette patrie identifiée aux bonnes lois, nous ferons retour sur son manuscrit *de la nature*, de façon à comprendre comment ce qu'il nomme alors

indépendance n'est peut-être rien d'autre que cet amour de soi naturel, qui pour lui est au fondement non du pacte social, mais de la société naturelle. Les bonnes lois aimables seraient celles qui ne viendraient pas contrarier cette indépendance et cette société naturelle.

## **I. L'amour des lois comme culte révolutionnaire chez Albert Mathiez**

### **A) *Une religion à la manière de Durkheim***

Chez Albert Mathiez, il s'agit de démontrer que les sentiments des révolutionnaires à l'égard de la loi sont des sentiments religieux au sens de la sociologie de Durkheim<sup>2</sup>.

Loin d'être ce qu'il y a de fondamental dans la vie religieuse la notion de divinité n'en est en réalité qu'un phénomène secondaire, il évoque ainsi le bouddhisme, idéal tout humain, ou encore les cultes totémiques et agraires.

C'est par leurs formes et non par leurs contenus qu'on reconnaît les phénomènes religieux, peu importe l'objet sur lequel ils s'appliquent, que cet objet soit une chose, une idée, une aspiration surnaturelle. On appelle phénomènes religieux les « croyances obligatoires et les pratiques liées à ces croyances. Là où la communauté ne supporte pas qu'on les nie ouvertement. »<sup>3</sup> Ces choses aimées sont les choses sacrées.

Pour Albert Mathiez qui suit ici la sociologie la plus moderne de son temps, les phénomènes religieux ont pour origine des sentiments collectifs et non des sentiments individuels.

Cette conception affirme donc que si religion de la loi il y a, elle ne met rien à la place de Dieu, sinon la loi elle-même ou encore comme nous allons le voir ceux qui la produisent qui bénéficieraient aussi de cette sacralité ou d'une « sainteté ». Dans cette conception, l'amour de soi disparaît des enjeux théoriques, et dans un premier temps cette religion de la loi ne semble pas se préoccuper de savoir si la loi est bonne ou

---

<sup>2</sup> Il cite en particulier le texte paru dans l'*Année sociologique* de 1899, t.II, sous le titre « De la définition des phénomènes religieux ».

<sup>3</sup> Albert Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires*, Paris, 1904, p.11

mauvaise pour chacun des individus. Entre sacralisation et fétichisation, la loi est objet d'amour parce qu'elle s'appelle « loi ». Albert Mathiez affirme que cette religion révolutionnaire spécifique puise dans le corpus varié, multiple, changeant des philosophes du XVIIIe siècle qui est retraduit également sous de multiples facettes. Il donne classiquement une place importante à Rousseau : les révolutionnaires appliqueraient d'une manière inconsciente le dernier chapitre du contrat social.

### ***B) La loi comme objet sacré,***

Selon A Mathiez « tous les philosophes et révolutionnaires ont cru à la toute puissance des institutions sur le bonheur des hommes (...) ils attendent des lois la réforme et l'ordination des mœurs. L'instrument du bonheur, c'est l'institution sociale. Et j'ajouterai "c'est elle qu'on va aimer" différente de l'institution religieuse qui fabrique et distribue ses sacrements, se fait le truchement de Dieu. »<sup>4</sup> Il oppose ces institutions immanentes qui doivent être instrument du bonheur terrestre, aux institutions transcendantes qui doivent produire le bonheur dans l'au-delà. L'institution sociale est donc l'objet immanent qu'il s'agit d'aimer et qui va faire objet religieux sans dieu, mais dans ce que les américains appellent « la recherche du bonheur. » Ce bonheur est-il individuel, collectif, les deux à la fois. Rien ne le définit dans le texte de Mathiez, et de ce fait, cette affirmation ne permet pas de démêler dans cette religion sans dieu, la place de l'amour de soi, d'interroger si le bonheur peut être octroyé par des lois qui intéressent le collectif ou s'il faut qu'elle fasse retour sur un sentiment de plaisir individuel.

Mais au sein de cette institution sociale qui doit promouvoir le bonheur, ce sont bien les « lois » qui sont les institutions centrales.

Cependant, dans le texte de Mathiez, on passe insensiblement du pluriel « lois » au singulier « la loi ». « La loi est l'outil qui permet à l'État de remplir sa mission providentielle d'assurer le bien commun, le bonheur ». « La loi » renvoie alors implicitement, soit au corpus des lois, comme dans l'expression « nul n'est censé ignorer la loi », soit à une série de principes, qui constituent les fondements de l'ordre social, comme dans l'expression « les tables de la loi ». Si Albert Mathiez reprend le vocabulaire de Rousseau et affirme que cette loi est « identifiée à la volonté générale », rien ne permet de saisir comment, ni de savoir si ces lois ensemble constituent « la loi », ou s'il y a « une loi » au fondement « des lois ». On est avec Albert Mathiez dans un effet de rassemblement d'arguments et finalement un certain fouillis conceptuel

---

<sup>4</sup> Albert Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires*, op.cit. p.14 et 15.

quasiment voulu. Il affirme ne pas « méconnaître les divergences parfois profondes » entre les différents philosophes et ensuite entre acteurs révolutionnaires, mais vouloir « prendre les choses d'un peu haut et d'ensemble »<sup>5</sup>. Il semble de fait hésiter entre un paradigme où aimer les lois c'est se fonder collectivement comme souverain et produire ainsi un lien religieux civil par amour de la volonté générale, et un paradigme où aimer la loi, c'est reconnaître la valeur du fondement social, même s'il n'était pas le produit de la volonté générale, mais de nature. Albert Mathiez ajoute d'ailleurs quelque chose qui va dans ce sens, quand il dit « une religion civile aurait toujours existé aussi ancienne que l'homme, une religion civile comme fond commun. »<sup>6</sup> Là le législateur n'est plus le producteur de la loi, mais simplement son « révélateur » un intercesseur entre la nature et la loi. Albert Mathiez parle alors de « postulats acceptés comme d'instinct par tous ses membres » et la religion civile pourrait aussi se nommer « religion naturelle ». La loi serait alors acceptée « librement » et « sciemment ». Cependant cette liberté et ce savoir ne sont pas vraiment explicités. On ne sait s'ils sont l'œuvre de la raison ou de l'instinct évoqué, voire de la raison comme instinct, ou de l'instinct étayé par la raison. Rien n'est complètement clarifié. Cependant un peu plus loin Albert Mathiez affirme que « l'institution des cultes civiques ne sera que la réalisation imprévue et presque inconsciente, puis voulue et systématique du dernier chapitre du *Contrat social*. » Cependant, s'il s'agit d'instinct et d'inconscient, alors la référence à Rousseau n'est sans doute plus aussi valide. Nous allons voir en effet que ces deux conceptions de la religion civile contractuelle ou naturelle s'opposent souvent radicalement pendant la période révolutionnaire, ce qui est particulièrement bien explicité par Saint-Just.

Albert Mathiez revient alors à « la loi œuvre des législateurs » et instrument du bonheur social. Comme telle, « elle a droit à tous les respects. C'est une sorte de talisman protecteur qu'on ne saurait trop vénérer. »<sup>7</sup>

Il prend alors appui sur « l'avis » précédent la seconde année de *La feuille villageoise* en 1791 : « Non seulement le peuple doit observer la loi, mais il doit l'adorer. Le patriotisme n'est en effet qu'un sacrifice perpétuel à la loi, en un mot tant que le nom de la loi ne sera pas aussi sacré que celui des autels et aussi puissant que celui des armées, notre salut est incertain et notre liberté chancelante ». Mais aimer les lois ou les adorer tel que le dit ce journal, c'est faire de la loi un absolu, quand elle n'est que le produit humain du travail législatif. Qu'est-ce qu'on aime alors ? Le travail législatif en tant qu'il est orienté vers le bonheur, les lois absolutisées, car fétichisées,

---

<sup>5</sup> Albert Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires*, op.cit.p.14.

<sup>6</sup> Albert Mathiez, op. cit. p. 16.

<sup>7</sup> Albert Mathiez, op. cit. p. 23.

ou les principes qui orientent la production de la loi et qui fondent le lien social, civil, politique ? Tout ça n'est pas complètement éclairci par Albert Mathiez tout à sa préoccupation de démontrer qu'il y a une religion civile de la loi. Cependant, notons que les exemples qu'il choisit sont bien souvent la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, ou la Constitution. Des lois normatives du reste du droit positif. Des lois qui n'ayant elles-mêmes, aucune norme au-dessus d'elles sont souvent à recevoir, à admettre comme des dogmes ou des postulats.

Si nous revenons sur les énoncés de *la feuille villageoise*, il faut noter la notion de patriotisme comme « sacrifice perpétuel à la loi ». Il s'agit bien de se soumettre à la loi et de lui offrir des sacrifices, non de la reconnaître comme bonne. Ici non plus, on ne sait quel sacrifice. Est-ce le sacrifice de l'amour de soi ? Un sacrifice plus exigeant qui suppose de mourir pour la patrie, ou une référence aux serments de fidélité que l'on prête à la loi ? Le serment est en effet présenté par Albert Mathiez comme un « acte de communion mystique avec la Patrie », et signe de la sacralité des institutions et donc de la loi. La Loi est ainsi présentée comme « la religion de l'État » qui doit avoir aussi dit Mathiez « ses ministres, ses apôtres, ses autels, ses écoles »<sup>8</sup>. De fait le lieu du politique, l'assemblée est sacralisée et devient dans le vocabulaire des révolutionnaires, « le temple des lois », « le sanctuaire des lois ». Selon Jean Paul Sartre, dans son manuscrit sur les journées de mai-juin 1789, une société politique c'est d'abord le lieu qui la contient et ce lieu est sacré.<sup>9</sup> Il parle alors de la salle des menus plaisirs. La sacralité du lieu de la production des lois est ainsi nouée à la sacralité de l'institution sociale qu'elle représente « la société » et fabrique qu'elle institue en produisant les lois.

Cependant, Mathiez affirme finalement que cet amour des lois est en fait indexé sur leur qualité, c'est-à-dire sur leur réelle compétence sociale à produire du bonheur. Forte de son point de vue en 1789-1794, faible sous le directoire ce qui conduit à une foi vacillante, mais qui ne disparaît pas pour autant, car chacun sait qu'on peut améliorer les lois. Il s'écarte alors de ce qu'il a cité avec *la feuille villageoise* et de cette adoration soumise, sans évaluation. Fut-elle simplement d'expérience, cette faculté de juger de la loi, ferait finalement partie du bonheur commun chacun recherchant son bonheur individuel saurait si oui ou non les lois lui permettent de le trouver. Clermont Tonnerre cité par Mathiez, permet de montrer comment s'articulent la recherche individuelle du bonheur, la nécessité de faire société dans ce but, l'obligation pour les gouvernements d'assurer ce but. « Tous les hommes ont un penchant invincible vers la recherche du bonheur ; c'est pour y parvenir par la réunion de leurs efforts qu'ils ont

---

<sup>8</sup> Albert Mathiez, *op. cit.* p. 28.

<sup>9</sup> Jean Paul Sartre, manuscrit, mai juin 1789, *Études sartriennes* n° 12, Paris 2008, p.84.

formé des sociétés et établi des gouvernements. Tout gouvernement doit donc avoir pour but la félicité publique. »<sup>10</sup> Cependant, ici rien n'est dit sur le passage de cette quête individuelle à son caractère public. Mais Mathiez prend alors appui sur Target pour définir le bonheur public, « bonheur naturel de tout citoyen dans « l'exercice plein, entier et libre de tous leurs droits. »<sup>11</sup> Le bonheur public serait le bonheur civique. On comprend bien qu'il y a là une part de l'amour de soi qui ne relèverait pas des lois, du gouvernement, de l'État seul à même de procurer à chacun des hommes ce que sa nature politique peut lui amener de bonheur à prendre part à l'exercice de la fabrique des lois pour tous et de la défense des droits de chacun. Avec ces définitions, la recherche du bonheur comme recherche d'un bien vivre non déterminé par la qualité politique de l'homme, ne semble pas relever de l'amour des lois. Nous verrons pourtant que la notion de patrie peut inclure « ce bien vivre » dans le moment révolutionnaire.

De fait, dans cette religion de la patrie comme religion civile où les objets d'amour sont la loi où « les lois », la figure du législateur occupe une place fondamentale.

### ***C) Le législateur comme saint et comme prêtre du bonheur social***

Si l'on parle des lois ou de la loi au sens du corpus des lois comme objets sacrés, ceux qui les produisent, les législateurs sont, selon Albert Mathiez « saints ». Ce sont eux qui doivent faire des miracles et régénérer le pays, car selon les termes de Rousseau « les hommes sont corrompus et ne savent plus reconnaître où est le bien commun »<sup>12</sup>. Albert Mathiez évoque Manuel le 21 septembre 1792 affirmant que la mission des législateurs exige « la puissance et la sagesse des Dieux. »<sup>13</sup> Il montre ainsi en quoi ce législateur reprend quasiment mot pour mot *le contrat social* de Rousseau, cité en amont : « Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes » ; « celui qui ose instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine... »<sup>14</sup>. La comparaison s'établit alors avec l'institution du peuple hébreu. « Le législateur proposera la loi au peuple comme Moïse l'a proposée aux hébreux. Une loi

---

<sup>10</sup> Albert Mathiez, *op.cit.* p.22.

<sup>11</sup> Albert Mathiez, *op.cit.* p.22.

<sup>12</sup> Jean Jacques Rousseau, *Contrat social* livre II, chapitre VII, cité par Albert Mathiez, *op.cit.* p.17.

<sup>13</sup> Albert Mathiez, *op.cit.* p. 27.

<sup>14</sup> Jean Jacques Rousseau, *Contrat social* livre II, chapitre VII, cité par Albert Mathiez, *op.cit.* p.18.



adoptée et vénérée par le peuple »<sup>15</sup>. Le législateur à un don surnaturel ou une raison sublime.

Albert Mathiez parle d'une « confiance mystique » mise dans les législateurs.

De fait il donne des exemples intéressants de cet amour mystique. En particulier il évoque les honneurs funèbres rendus à Besançon, pour le député du Tiers « Monsieur Blanc » décédé à Versailles.

Or « si de tels honneurs ont été dus et conférés à l'un de Messieurs les députés, à raison de la fermeté que tous ont montré jusqu'ici, car on a eu en vue de les honorer tous en la personne de l'un d'eux, à quoi ne doivent-ils pas prétendre et s'attendre s'ils deviennent artisans de notre bonheur, par des règlements sages et utiles ? »<sup>16</sup>

Une religiosité se développe de fait avec une vénération parfois naïve. Ainsi le conventionnel Du Roy écrit de St Dizier au comité de salut public, le 25 février 1794 : « j'ai vu là un fanatisme d'un autre genre, mais qui ne m'a pas déplu, des femmes se précipitaient auprès de moi pour toucher mes habits et se retiraient contentes. »<sup>17</sup> Pour Albert Mathiez, les législateurs prenaient au sérieux leur rôle de prêtres du bonheur public.

L'amour des lois conduit donc à l'amour de ceux qui les font qui de leur côté mettent en valeur leur respect sacré de la religion de la loi. Albert Mathiez cite ainsi Isnard, « La Loi est mon Dieu, je n'en connais point d'autre » le 14 novembre 1791, ou encore Manuel « Le premier des cultes c'est la Loi ». S'ils ne se vouaient pas à ce culte, ils seraient considérés comme profanateurs, traîtres et exclus de la cité

Si cet amour des législateurs semble être le symptôme d'une véritable délégation aux législateurs de l'acte sacré de faire les lois, sans qu'il ne soit question de la sacralité de la voix du peuple « vox populi vox dei », cette obligation scrutée entre législateurs et par les tribunes montre que cet amour n'est pas inconditionnel. Si le législateur ne fabrique pas le bonheur, l'amour qu'on lui porte ne se maintiendra pas. À ce titre, ils ne sont en effet que des prêtres et ne remplacent pas Dieu. La nouvelle divinité civile c'est alors la loi comme telle. « Vous allez enfin préparer une nouvelle Constitution à un des plus grands empires de l'Univers ; vous voulez montrer cette divinité tutélaire, au pied de laquelle les habitants de la France viennent déposer leurs

---

<sup>15</sup> Albert Mathiez, *op.cit.* p.18.

<sup>16</sup> Albert Mathiez, *op.cit.* p.20.

<sup>17</sup> Aulard, *Actes du comité de salut public*, t XI, p.403.cité par Albert Mathiez, *op.cit.* p.21.

crainces et leurs alarmes. Vous leur direz, voici votre Dieu, adorez le... » déclare un curé anonyme le 3 août 1789.

Le texte d'Albert Mathiez date de 1904, il est imprégné de la sociologie des religions de Durkheim et, même si d'une manière plus fugace, de la nécessité de prendre en compte l'hypothèse de l'inconscient, une immanence d'instinct qu'il ne rapporte pas à un sujet individuel, mais à ce qui d'emblée unirait les hommes entre eux presque par nature et serait de ce fait immédiatement collectif. Ce faible intérêt pour traiter de l'individu est bien sûr noué à ses choix théoriques sociologiques. Mais ce faisant malgré son désir d'unifier sous le vocable de « religion civile » un faisceau de faits symboliques très concrets, il montre que l'amour des lois n'a pas de constance univoque. En tant qu'il est instituant pour la société et noué à la recherche du bonheur, il est indexé à des pratiques législatives conçues comme actes politiques qui ne se valent pas tous. Si la foi dans le pouvoir de la loi resterait intacte, la foi dans les lois effectives serait dépendant de la qualité de ces lois, jugées par l'instinct et l'expérience qu'on en fait. Il indique ainsi que l'amour des lois fonde effectivement une religion civile comme religion de la Patrie, mais que la qualité des lois étant fluctuante, la ferveur obligatoire serait un voile sur le débat politique qui préside à la fabrique de chacune des lois. Une religion civile nécessaire, mais dangereuse aussi, puisqu'elle permettrait de finalement tricher la loi même, par la loi. Ce que Robespierre déclare en quelque sorte lorsqu'il soupçonne le pouvoir exécutif de vouloir « trahir constitutionnellement ». La mystique de la loi, l'amour inconditionnel conduirait alors à rendre illisible ce qui se joue dans la fabrique de chaque loi. C'est ce qu'on appelle un imbroglio.

C'est sur ce paradoxe de l'amour des lois comme condition de consolidation de l'édifice révolutionnaire, mais aussi comme risque de falsification de ses buts, le bonheur de chacun et le bonheur social, qu'il me paraît nécessaire de s'arrêter, cette fois archives en mains.

## **II. L'amour des lois dans quelques moments parlementaires**

### ***A) Adresses et pétitions : offrandes d'amour ?***

La religiosité qui entoure la fabrique de la loi décrite par Mathiez s'exprime de différentes manières à l'Assemblée où pour le public, l'amour des lois semble se confondre effectivement avec l'amour de ceux qui la font. Cet amour s'exprime en particulier par des adresses de félicitation et de remerciement aux législateurs pour leurs travaux. Ces adresses envoyées de toute la France par des énonciateurs des plus variés témoignent du lien qui s'est institué par cet échange réglé. Ce lien est-il vraiment d'amour ? Le Marquis de Bonnay qualifie les adresses « d'encens qu'on brûle à nos pieds. »<sup>18</sup> Ce n'est pas alors dans sa bouche, les recevoir avec plaisir, mais dédaigner ces paroles populaires et dédaigner aussi l'attente démesurée contenue dans ce désir de dire tout le bien que l'on pense de ses législateurs. Ces adresses arrivent par flux et se ressemblent beaucoup pour une même période. « Les patriotes de village sont comme les jeunes gens que l'amour trouve ou rend inexpérimentés. Ils répètent des stéréotypes, des phrases de romans, des billets doux empruntés à d'autres. »<sup>19</sup> C'est dans ces adresses que l'Assemblée est un « sanctuaire des lois », que les législateurs en sont « les gardiens », mais aussi qu'il est rappelé que les législateurs sont « législateurs d'un grand peuple ». Ces adresses sans aucun doute affectueuses témoignent ainsi de la confiance des représentés pour leurs représentants. Elles témoignent de l'adhésion aux décrets révolutionnaires. Or les adresses sont sans aucun doute des offrandes nécessaires pour que ce sanctuaire soit bien celui de la souveraineté nationale et non celui d'une souveraineté confisquée par les législateurs. Lire toutes ces adresses à l'Assemblée est impossible, elles sont triées et le côté droit aimerait bien qu'elles soient en fait reléguées dans une matinée qui leur soit consacrée, car « l'affluence des adresses (...) occupe presque en entier les séances du soir au détriment des questions importantes »<sup>20</sup>. Parce que les adresses ne disent que peu de choses, et des choses jugées futiles, elles sont renvoyées par le côté droit, du côté de l'inutile. Pour le Marquis de Bonnay, la gestuelle religieuse s'oppose au logos et il affirme que de ce fait, elle est inadéquate à la situation d'Assemblée. Le côté gauche considère que ce serait une erreur politique « les représentants doivent attacher un très grand prix à l'opinion publique ; par conséquent, ils ne sauraient recevoir trop d'adhésion à leurs décrets » ; mais ce serait aussi faire offense à l'amour témoigné. Le débat est âpre et sarcastique et interroge de fait le

---

<sup>18</sup> *Archives Parlementaires*, 1<sup>re</sup> série, tome16, p. 233.

<sup>19</sup> Jacques Rancière, *Les mots de l'histoire, essai de poésie du savoir*, Paris, Seuil, 1992, p.94.

<sup>20</sup> *Archives Parlementaires*, 1<sup>re</sup> série, tome16, p. 233.

pouvoir donné à l'amoureux de dire son amour, mais peut être un jour son désamour. C'est pour que ce désamour n'advienne pas que le côté gauche défend une lecture à chaque ouverture de séance. Il crédite les adresses de leur compétence à représenter l'opinion publique et ainsi de donner un moyen aux législateurs d'en prendre le pouls. La réception de ces mots répétitifs relève du travail d'assemblée le plus noble. L'amour du peuple pour la loi, pour son sanctuaire et ses gardiens, doit être accueilli. Avec cet « amour » qui fait lien entre le corps social, ses représentants et la loi, une nouvelle traduction de l'amour politique, qui existait entre le roi et la nation, prend place au cœur du dispositif d'assemblée. Cet amour ne repose ni sur le langage comme procédure d'argumentation ni sur les dispositifs d'institutionnalisation de la représentation. Le chapitre du lien à la représentation du souverain par des représentants qui font les lois ne peut être clos par la simple analyse de ce que l'on pourrait appeler la manipulation des symboles. Il faut bien alors chercher à comprendre ce que recouvre ce mot « sanctuaire ». Si le vocabulaire des choses sacrées n'est pas seulement métaphorique, il témoigne pour le moins d'un investissement sur la loi qui, loin de relever d'une rationalité qui se passe d'imaginaire, ne pourrait relever que d'une rationalité qui s'ancre dans un imaginaire préalable. Cet imaginaire expliquerait alors cette sanctuarisation de la loi. Il s'agirait ainsi de renoncer à l'échange opéré par la sociologie française entre les notions de symbolique et de sacré, l'une « ayant été purifié de tous mystère »<sup>21</sup> et préférée à l'autre toujours aussi « inquiétante »<sup>22</sup> pour saisir à nouveau ce qui fait lien « efficace »<sup>23</sup>. Ces offrandes sont à proprement parler des dispositifs rituels d'investissement symbolique de la loi bonne en train de se fabriquer, et investissement symbolique de ceux qui la font. Or si cet investissement symbolique est sacré, aussi bien pour ceux qui acceptent de les recevoir que pour ceux qui les font, c'est qu'elles disent que la souveraineté réside dans ceux qui font ces offrandes et ainsi la dépendance de ceux qui les reçoivent. La résistance du côté droit témoigne de ce refus du jeu qui s'instaure entre le souverain et l'assemblée. Le côté droit ne veut pas dépendre du consentement de la nation, du consentement du peuple. Ne pas reconnaître ces offrandes, c'est dans une certaine mesure faire des législateurs des hommes au pouvoir plus absolu, non pas relié au peuple, mais délié de son jugement et pouvant agir sans contrainte. Recevoir ces offrandes, c'est *a contrario* reconnaître que les députés doivent

---

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*

23 Vincent Descombes affirme en effet : « La sociologie demande à ce symbolique des services qu'il est incapable de lui rendre. Il faudrait qu'il soit à la fois du côté de l'algèbre, c'est-à-dire de la manipulation des symboles, et du côté de l'efficacité symbolique, comme dit Levi-Strauss, c'est-à-dire du côté des sacrements. Les sacrifices et les sacrements ont pour effet la production du corps social d'où surgissent les algébristes : on en vient à rêver d'une autoproduction d'une algèbre qui permettrait de manipuler le corps social. Ainsi la théorie du symbolique est-elle toujours assise entre deux chaises mi-algèbre algébrique, mi-algèbre religieuse. Il est donc indispensable de renoncer à ce prestigieux symbolique pour pouvoir envisager à nouveau, par-delà le structuralisme, la réalité énigmatique du sacré. » « L'équivoque du symbolique », *Confrontations, III*, Paris, 1980, p.93.

faire de bonnes lois, donc obtenir l'approbation du souverain pour que celui-ci puisse aimer les lois.

La veille du 10 août 1792, Varlet<sup>24</sup> exprime cette conditionnalité avec précision et intensité alors que le désamour est déjà actif. Il débute sa pétition par une injonction au courage de manière à ce que les législateurs soient à la hauteur de leur fonction : « Messieurs, nous allons vous dire des vérités fortes, vous devez les entendre, vous êtes les représentants d'un peuple libre ». Il poursuit ensuite dans le vocabulaire que nous venons de décrire : « Vous qui nous entendez, songez qu'une fois entrés dans le sanctuaire des lois, vous devez être impassibles à tout sentiment qui n'est pas l'amour de la patrie. » Varlet montre ainsi qu'un certain stoïcisme fait partie du devoir être des législateurs qui ont d'abord un rôle à jouer et non des sentiments personnels à exprimer. Ils doivent bien jouer leur rôle en adéquation avec l'amour de la patrie qui est justement dans le vocabulaire révolutionnaire un amour. Cette impassibilité est ainsi une contrainte exercée sur soi, il faut vouloir la révolution et l'amour de la patrie comme on veut la liberté. Il est loisible de paraphraser ici Claude Lefort quand il évoque la terreur, car cette configuration lui est analogue. Pour mémoire « il s'agit pour chacun plus que de la servir, de la vouloir, comme on veut la vertu, comme on veut la liberté ». <sup>25</sup>

Or justement ce que Varlet reproche aux législateurs c'est de n'avoir pas voulu cette liberté avec constance. « Il y a trois ans que nous sommes en révolution, combien avons-nous vu de conspirateurs, combien de lâches, combien de traîtres, de parjures, de prévaricateurs ; et le glaive des vengeances nationales est encore suspendu ! Le peuple se lasse ; il connaît les coupables ; il est indigné, il vous dit en ce jour par mon organe qu'il n'a renoncé aux vengeances naturelles<sup>26</sup>, que pour voir s'exécuter légalement ce que dans la nécessité, il ferait lui même. On n'est pas libre dans un pays où l'on est réduit à rappeler ce principe. »<sup>27</sup> La liberté publique serait caractérisée par la conscience partagée du recours possible à la résistance à l'oppression et à l'insurrection. Une telle conscience conduirait à tout faire pour ne pas y avoir recours et donc à maintenir la justice dans la sphère du droit positif. Rappeler un principe de ce type a des législateurs, c'est devoir les menacer pour obtenir justice. Or la menace est une manière de faire ré

---

<sup>24</sup> *Le Moniteur universel*, tome 13, p. 340, 6 août 1792.

<sup>25</sup> « *La Terreur révolutionnaire* », *Passé/présent*, n° 2, 1983, p. 25.

<sup>26</sup> La vengeance naturelle renvoie à la fois à celle qui ne serait pas contenue par des contraintes sociales, mais également celle qui peut s'exprimer et être agie dans un contexte où seul le droit naturel est maintenu. Renoncer aux vengeances naturelles, c'est croire encore à la justice pénale ordinaire qui évite d'avoir à recourir à cette normativité anhistorique au profit du droit positif. Mais si la légalité du droit positif est défailante, la légitimité du droit naturel doit venir y suppléer. On retrouve le droit de résistance à l'oppression qui congédie le droit positif au profit du droit naturel.

<sup>27</sup> *Le Moniteur universel*, tome 13, p. 340, 6 août 1792.

émerger la domination, le rapport de force quand la conscience du droit et du juste doit y substituer des rapports rationnels. D'où ce « on n'est pas libre » remontrance très intense de Varlet. « Des hommes libres qui à travers les turpitudes du corps constituant n'ont point perdu la trace des principes demandent en ce jour réparation solennelle à la nation outragée. Nous ne sommes pas ennemis des lois, nous voulons seulement qu'elles puissent soutenir la comparaison de la déclaration de nos droits. »<sup>28</sup>

Ainsi ici, l'investissement sur les législateurs ne semble pas du tout comparable à un investissement sur des dieux. Les législateurs ont une fonction sacrée, faire les lois, mais ils doivent être surveillés, car ils sont faillibles. Le critère de jugement est alors donné par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen qui permet d'évaluer les lois positives à l'aune de ce droit naturel.

Loin de fabriquer un voile de fumée, l'encens qu'on brûle aux pieds des dieux, les adresses et pétitions fabriquent la lisibilité de cette adéquation ou inadéquation supposée ou réelle. Adéquation espérée dans la confiance en 1789, inadéquation expérimentée très concrètement en 1792. Ce n'est donc en aucun cas l'amour des législateurs qui est sacralisé, mais leur fonction qui les sacre, s'ils l'effectuent religieusement, en parfaite adéquation avec les principes sacrés déclarés sous les auspices de l'être suprême. Dieu on le voit rôde encore autour de cette Déclaration critérium normatif et objet d'investissement fondateur. Le principe déclaratif présente les principes comme une nouvelle révélation, immuable et éternelle. La raison qui a permis de rédiger cette Déclaration est non seulement universelle, mais aussi principe divin déposé en chacun des hommes selon l'expression de John Locke. Est-ce pour autant un transfert de sacralité selon l'expression désormais consacrée<sup>29</sup>? Si le transfert consiste à utiliser le langage hérité pour produire l'invention<sup>30</sup>, en effet le transfert ou déplacement symbolique est massif, si ce transfert suppose de surcroît qu'il y ait abandon des autres investissements religieux, nullement. Car cet amour des lois comme amour des principes ne se confond pas avec ces auspices, comme concédés à la nécessité de faire savoir que nul n'est tout puissant. Il fait plutôt retour vers l'amour du souverain pour lui même, amour pour un droit qui l'institue comme souverain et lui permet par le droit de résistance à l'oppression de le rester. Pour le souverain comme tel, le peuple souverain, l'amour des lois n'existerait qu'en référence à l'amour de soi

---

<sup>28</sup> *Le Moniteur universel*, tome 13, p. 340, 6 août 1792.

<sup>29</sup> Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire. 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>30</sup> Nous renvoyons à Roland Barthes sur l'utopie du langage en particulier du langage révolutionnaire qui puise « dans ce qu'elle veut détruire l'image même qu'elle veut posséder ». Comme l'art moderne, comme l'écriture littéraire, une séquence révolutionnaire « porte à la fois l'aliénation de l'Histoire et le rêve de l'Histoire : comme Nécessité, elle atteste le déchirement des langages, inséparablement du déchirement des classes ; comme Liberté, elle est la conscience de ce déchirement et l'effort même qui veut le dépasser ». Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture. L'utopie du langage*, Paris, Seuil, 1953 et 1972, pp. 63-64.

congruent avec l'amour de cette Déclaration des droits. L'amour pour les législateurs ne serait que l'effet de ce lien fondateur et seul sacré.

### ***B) La religion de la Constitution est-elle un amour des lois ?***

Isnard le 5 janvier 1792 réclame à l'Assemblée « le silence et l'union » qui doivent régner dans une Assemblée unie par « l'amour de la patrie » pour rendre « des lois justes, mais courageuses » dans toute la majesté nécessaire. Et de fait, ce silence religieux a une fonction fondatrice, il doit permettre d'« étouffer », comme on étouffe un souffle, une voix, ce qu'Isnard appelle alors « ce schisme introduit dans la religion du patriotisme ». Cette religion du patriotisme, selon les termes de cet orateur, n'est rien d'autre qu'une religion de la constitution : « Nous voulons tous ici la constitution jurée. Personne ici n'est parjure ; mais nous nous méfions les uns des autres, nous prenons des différences d'opinions pour des différences de principes, et la chaleur patriotique pour de l'exaltation ».<sup>31</sup> Ici, la Constitution n'est pas un simple texte juridique, il est un texte qui engage la sacralité des serments et les risques de parjure, un texte sacralisé qui sert de point d'appui, d'étayage à la religion du patriotisme. On trouve ici une conception de la patrie identifiée au lieu où règnent les lois et plus particulièrement cette loi constitutionnelle. Dans un tel contexte, de religion de la Constitution, la guerre de religion consiste à critiquer la Constitution, à ne pas lui reconnaître son fondement sacré et ainsi à attiser effectivement la guerre civile, celle qui divise les citoyens sur cette religion du patriotisme et donc sur l'interprétation des lois. Or selon Isnard les raisons qui pourraient la faire éclater sont nouées à la non-reconnaissance du principe d'égalité par les nobles. « Si la classe des ennemis de la Constitution persiste dans son incivisme, dans sa haine pour les patriotes, si elle cherche à entraver la machine, à favoriser en secret le retour de la noblesse, et un changement quelconque dans la Constitution, alors je crains que la guerre civile ne s'allume. »<sup>32</sup> « Tout homme qui réfléchit reconnaît que ce n'est point pour ramener à plein l'Ancien Régime, ni pour introduire un gouvernement républicain que l'on est prêt à combattre ; (...) il s'agit d'une lutte qui va s'établir entre le patriciat et l'égalité. L'égalité constitutionnelle s'établira-t-elle en France ou ne s'établira-t-elle pas ? Voilà le problème à résoudre, voilà la seule manière de poser la grande question. (...) »<sup>33</sup> Les luttes d'interprétation portent donc sur cette notion d'égalité constitutionnelle. Pour Isnard, l'égalité entre les hommes est « l'égalité de leur espèce et de leurs droits sociaux », il ajoute que « cette égalité est sacrée ». Il finit même par proposer une devise qui résumerait cette constitution : « d'après la

---

<sup>31</sup> *Le Moniteur universel*, tome 11, p. 45.

<sup>32</sup> *Le Moniteur universel*, *Op. cit.*, pp. 46-47.

<sup>33</sup> *Le Moniteur universel*, *Op. cit.*, p. 45.

constitution la devise de tout Français doit être celle-ci : Vivre libre, l'égal de tous, et membre du souverain ». C'est là encore un programme qui appelle une pratique qui ne se confond ni avec l'« égalitarisme » ni avec de simples jeux rhétoriques.

Une telle religion de la constitution appelée patriotisme et constituée comme antonyme de la guerre civile interdit toute critique de la Constitution. En affirmant qu'il s'agit de s'unir contre ceux qui veulent changer la Constitution, Isnard renvoie dos à dos les républicains et les défenseurs de l'Ancien Régime. Or chacun sait alors que la Constitution de septembre 1791 est imparfaite et critiquable, puisque son élaboration a été constamment critiquée pendant la Constituante par un côté gauche radical. L'unité ne devrait pouvoir se faire que sur cet « extrême centre »<sup>34</sup> de fidélité à une Constitution contradictoire dans ses principes et dans ses lois. Pourtant ce qui pourrait paraître relever de la fausse concorde et de l'écran de fumée est justement avoué par une grande partie du côté gauche. La religion du patriotisme ou de la Constitution se réalise d'abord sur une base beaucoup plus élargie, car nombreux sont ceux qui tiennent aux « tables de la loi » à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. L'un des premiers à l'avoir annoncé haut et fort est Robespierre qui choisit de rédiger un journal intitulé *Le défenseur de la Constitution* et qui s'en explique dès le premier numéro. « Français, représentants, ralliez-vous donc autour de la Constitution ; défendez-la contre le pouvoir exécutif ; défendez-la contre tous les factieux. Ne secondez point les vues de ceux qui prétendent qu'elle est inexécutable parce qu'ils ne veulent pas l'exécuter ; sachons en supporter quelque temps les imperfections, jusqu'à ce que les progrès des lumières et de l'esprit public amènent le moment où nous pourrions les effacer au sein de la paix et de l'union. Ses défauts appartiennent aux hommes, mais ses bases sont l'ouvrage du ciel ; et elle porte en elle-même le principe immortel de sa perfection. La déclaration des droits, la liberté de la presse, le droit de pétition, celui de s'assembler paisiblement ; des représentants vertueux, sévères envers les grands, inexorables pour les conspirateurs, indulgents pour les faibles, respectueux pour le peuple, protecteurs ardents du patriotisme, gardiens religieux de la forme publique (...) il n'en faut pas davantage pour forcer la royauté à marcher dans le sentier que la volonté du souverain lui a tracé (...). »<sup>35</sup> Robespierre pourtant ne confond pas cette œuvre divine et les simagrées d'une religiosité superstitieuse : « Ce code fut apporté en triomphe par des vieillards, comme un livre sacré ; plusieurs le baignèrent de leurs larmes et le couvrirent de leurs baisers. L'acte constitutionnel fut reçu avec moins de gravité et de respect que de superstition et

---

<sup>34</sup> Sur cette expression, nous renvoyons à Pierre Serna, *La république des girouettes. 1795-1815 et au-delà, une anomalie française: la république de l'extrême-centre*, Paris, Champvallon, 2005.

<sup>35</sup> Robespierre, *Le défenseur de la Constitution* n° 1, *Œuvres de Maximilien Robespierre*, 10 volumes, Paris, Publications de la société des études robespierristes, Phénix éditions, 2000, tome IV, pp. 13-14.



d'idolâtrie. »<sup>36</sup> Les gardiens religieux de la forme publique ne doivent pas être idolâtres, il ne faut pas confondre le nom et l'enjeu de la chose. Pour ceux qui acceptent de se rallier à cette religion du patriotisme comme religion de la Constitution, ce n'est pas pour en gommer les imperfections, mais au nom même de ce qui dans la loi, ses tables principielles, la Déclaration des droits, permet d'en imaginer le perfectionnement, ce qui dans la Déclaration des droits fait institution insurgeante<sup>37</sup>, pour une insurrection de la loi pacifique. À ce titre oui, la Religion de la Constitution est bien un amour des lois comme amour sacré en fait des principes nécessaires à maintenir la vie publique politique vivante.

### ***C) L'amour des lois comme forclusion du débat public***

Cependant, cette religion de la Constitution peut aussi servir à forclure le débat public. Lorsque des pétitions réclament que la patrie soit déclarée en danger le printemps 1792, autour de la journée du 20 juin, afin de lever les vetos du roi sur deux décrets de protection de la Révolution et de Paris, le côté droit souhaite que l'amour des lois soit un outil de maintien de l'ordre.

Ainsi, Pastoret propose un énoncé qui empêche de distinguer entre patriotes et traîtres à la patrie, qui empêche le clivage de s'actualiser : « l'union ou l'esclavage ». « O mes collègues ô mes amis, puisque nous (le) sommes tous du peuple, aimons-nous, unissons-nous et la patrie est sauvée. On vous a souvent dit : “la constitution ou la mort” et moi je vous dis l'union ou l'esclavage. »<sup>38</sup>

Selon Pastoret, il s'agit d'une variante plus explicite et plus pacifiée d'un énoncé devenu un leitmotiv des législateurs favorables à la Constitution de 1791 : « La Constitution ou la mort ». Mais lorsque ce slogan assumait la conflictualité potentielle d'une affirmation politique, Pastoret propose de la faire disparaître sous la figure de « l'union ». Le peuple évoqué n'est pas le populaire qui vient diviser le peuple d'avec lui-même,<sup>39</sup> mais bien une universalité de citoyens sans clivages. On retrouve cette union sans clivages le 7 juillet lorsque Lamourette<sup>40</sup> réussit à ressouder une Assemblée

---

<sup>36</sup> Robespierre, *Le défenseur de la Constitution*, *Op. cit.*, p. 7.

<sup>37</sup> L'expression est forgée à partir de la notion de démocratie insurgeante de Miguel Abensour.

<sup>38</sup> Pastoret, *Archives Parlementaires*, tome 45., p. 702.

<sup>39</sup> Sur ce peuple divisé, Nicole Loraux (*La cité divisée*), Jacques Rancière (*La Méésentente*) Giorgio Agamben, (*Moyens sans fins*) nous ont chacun à leur manière et à leur tour éclairé. Par-delà les divergences d'analyse, ces trois auteurs ont eu pour souci de restituer la question de la division au sein du peuple et non plus simplement entre le peuple et le non peuple.

<sup>40</sup> John Landes, *The Kiss of Lamourette*, New York et Londres, Norton, 1990.

divisée, par l'évocation de cette union qui provoque l'effusion des larmes et des embrassades, fait reculer la décision de déclarer la patrie en danger.

Cette union est supposée empêcher la régression à l'esclavage dont la première figure serait justement celle de l'absence de respect dû aux lois formulée en termes de « désordres publics ». Cependant, l'union ne devient pas le fondement de l'ordre social comme retour à l'égalité, mais comme seul moyen de rétablir l'ordre public. « Il n'existera jamais d'ordre public sans un gouvernement vigoureux. Plusieurs constitutions célèbres, celle de Solon en particulier n'ont péri que par le défaut de force des magistrats chargés du pouvoir exécutif. Les Perses avaient un moyen singulier de le faire sentir ; à la mort du Roi, pendant cinq jours, toutes les lois étaient suspendues ; alors éclataient les vengeances et les dépravations, alors régnaient en paix l'audace et la licence, quelle terrible leçon donnait ce triomphe du crime. »<sup>41</sup> Sous l'évocation de la Perse, Pastoret décrit ce que les révolutionnaires appellent l'anarchie<sup>42</sup>, sous la figure de Solon, il interroge le rapport entre pouvoir exécutif et pouvoir législatif dans une configuration où l'exécutif est subordonné au législatif. Dans les deux cas, il s'agit d'affirmer que l'ordre public dépend d'un pouvoir exécutif fort et non de la qualité des lois. En effet Pastoret affirme que « la force des lois n'est pas dans elles-mêmes, elle est dans la soumission et la confiance des peuples »<sup>43</sup>.

Cette soumission aux lois est certes associée à l'exercice de la souveraineté, mais en oubliant que tous les citoyens ne concourent pas de la même manière à la fabrique des lois et des pétitions, que justement la Constitution de 1791, en distinguant citoyens passifs et citoyens actifs transforme toute plainte des premiers en germe d'anarchie devenu le spectre de la négation de la soumission aux lois.

Cette soumission aux lois pourrait bien être une manière de les faire taire plutôt que de les faire parler dans l'esprit de l'institution insurgente.

C'est ce qu'affirme un placard qui justifie les massacres de septembre. « Déjà les modérateurs qui chérissent le sang des coupables et qui apparemment ne veulent pas épargner celui des vrais patriotes, crient à la barbarie, à la haine des lois, à la domination des intrigants, comme s'ils n'étaient pas mille fois plus barbare, eux qui nous laissaient froidement égorger par le château des Tuileries, par La Fayette (...) et Brunswick. Comme si l'amour des lois consistait en eux à les laisser muettes, à ne leur

---

<sup>41</sup> AP, *Op. cit.*, p. 703.

<sup>42</sup> Sur la notion d'anarchie pendant la période révolutionnaire, nous renvoyons au travail de Marc Deleplace, *L'anarchie de Mably à Proudhon*, Paris, Éditions de l'ENS, 1999.

<sup>43</sup> AP, *Op. cit.*, p. 703.

faire jamais frapper que le faible. Comme si enfin, il y avait en France, à Paris, d'autres intrigants qu'eux-mêmes. Non, Messieurs, les intrigants n'ont point provoqué la vengeance du peuple, car vous n'étiez point avec le peuple. Il s'est fait justice parce que vous la lui refusiez et que vous souffriez qu'on la lui refusât. »<sup>44</sup>

Ce placard oppose ainsi une barbarie apparente, celle qui fait couler le sang, et une barbarie structurelle, qui rend ineffectives les lois protectrices, celle liées par exemple aux décrets sur lesquels le roi avait mis son veto. Ici être barbare, c'est refuser le droit gouvernement, ici être barbare c'est laisser se déployer dans l'ensemble de la société de vastes zones de non-droit où le peuple serait à la merci des brigands contre-révolutionnaires. La justice est alors un processus qui n'a plus droit aux lenteurs du juridisme, car la vie des patriotes dépend de sa célérité. Le paradigme d'une « justice, prompt, sévère, inflexible » est déjà là. L'amour des lois ne se confond plus alors avec l'amour de l'ordre sous la contrainte du pouvoir exécutif, mais avec l'amour de la justice sous la contrainte d'un peuple qui peut reprendre le glaive de la loi. Ici encore la sacralité du lien d'amour ne concerne que le peuple avec lui même et, quand c'est nécessaire, il doit faire seul son salut public. L'amour des lois peut alors à nouveau se confondre avec « l'amour de soi ».

### **III. Saint-Just, l'amour des lois comme sauvegarde de l'indépendance des individus et de la liberté des peuples**

#### ***A) Se sacrifier par amour des lois, affirmer sa liberté***

Cet amour de soi semble aller à l'encontre de ce qui pourrait conduire à « mourir pour la patrie » étant entendu que la patrie est mise en relation étroite avec l'existence des lois. Qu'est-ce qui est en jeu comme amour, lorsqu'il peut y avoir sacrifice de soi par amour des lois ? Nous venons de voir que cette question du sacrifice était présente en particulier chez Isnard lorsqu'il évoque les motifs pour lesquels on serait prêt à combattre. Elle est presque constitutive du lien entretenu avec cette notion de patrie. Ce qu'on aime et ce pour quoi il peut y avoir sacrifice de soi. Or dès « *l'Esprit de la Révolution et de la Constitution* » en 1791, Saint Just magnifie cet esprit de sacrifice.

---

44 Cité par Frédéric Bluche, *Septembre 1792. Logiques d'un massacre*, Paris, Robert Laffont, 1986, p. 147.

« Où il n'est point de lois, il n'est point de patrie, c'est pourquoi les peuples qui vivent sous le despotisme n'en ont point, si ce n'est qu'ils méprisent ou haïssent les autres nations. Où il est des lois, il n'est quelquefois point de patrie, si ce n'est la fortune publique ; mais il en est une véritable qui est l'orgueil de la liberté et de la vertu ; c'est de son sein qu'on voit sortir ces hommes chez qui l'amour des lois semble être le feu du ciel, dont le sang coule avec joie dans les combats, et qui se dévouent de sang-froid aux périls et à la mort. »<sup>45</sup>

« L'orgueil de la liberté et de la vertu » est ici l'indice de la hauteur de la révolution et de la grandeur du peuple révolutionnaire. Seules les lois qui rendent libres témoignent de cette liberté et de la vertu qui naît de cette institution. Seules les lois qui rendent libres, produisent cet amour des lois exigeant et quasi mystique, ce sentiment patriotique qui conduit à pouvoir se sacrifier pour la patrie. L'orgueil s'oppose alors à la bassesse et ressemble au sentiment de l'honneur. Le patriotisme est de ce fait l'expression de la noblesse morale du peuple révolutionnaire. « Le feu du ciel », « la joie » dans un combat mortel fabriquent ici un imaginaire du dévouement qui semble très éloigné de l'amour de la vie comme telle et donc de l'amour de soi. L'orgueil de l'amour des lois produirait le don de soi comme sacrifice assumé, et joyeusement mortel. L'envolée lyrique et rhétorique du jeune Saint-Just peut faire frémir. La patrie révolutionnaire est-elle cette mangeuse d'hommes fiers et joyeux ? Les révolutionnaires ont-ils simplement troqué l'amour du souverain contre celui des lois et ainsi de la patrie ? Ont-ils pour s'offrir en sacrifice joyeux abandonné un corps sacré, celui du roi, pour une abstraction qui ne l'est pas moins puisqu'elle exige elle aussi le sacrifice ? Cela conforterait l'idée d'un simple changement d'image qui ne produirait aucune liberté supplémentaire, chacun étant aliéné en fait à l'identification à l'objet loi et à l'objet patrie qui en découle. Ce serait pourtant aller vite en besogne, car l'attachement aux lois est ici indissociable d'un attachement à la liberté et à la liberté vécue. Les lois aimées dans cette patrie sacralisée ne sont pas abstraites. Le sacrifice n'est pas aveugle comme on dirait que l'amour est aveugle.

De fait, les lois aimées ne sont pas désincarnées, car elles ne sont pas sans réserve d'expérience. Elles portent non seulement l'espérance d'une vie concrète meilleure, mais déjà une part de sa réalisation. En effet, les lois révolutionnaires et en particulier la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ont déjà produit des transformations radicales dans la vie quotidienne, ne serait-ce que dans la perception de soi et des autres, sous ce trait d'égalité de l'article premier. Ces transformations

---

<sup>45</sup> *L'esprit de la Révolution et de la constitution, cinquième partie, droit des gens, chapitre I, de l'amour de la patrie dans Œuvres complètes*, édition établie par Anne Kupiec et Miguel Abensour, Paris Gallimard, 2004, p.456.

radicales ont conduit à abandonner la condition d'assujettis, les révolutionnaires disent « esclaves », pour la condition de sujets pensant, délibérant, votant, agissant, les révolutionnaires parlent « d'hommes libres » et de « citoyen ». Défendre la patrie ou aimer la patrie en 1791, puis en 1792, ce n'est donc pas seulement changer d'image<sup>46</sup> et remplacer la figure du roi par une abstraction, mais affirmer que par expérience, la vie sous les lois révolutionnaires conquises vaut la peine d'être aimée et défendue, car cette vie est celle qui permet d'accomplir sa condition humaine. Il faut entendre à la lettre le « vivre libre ou mourir » des révolutionnaires. Il affirme que désormais seule cette vie humaine est la vraie vie, et que redevenir esclave serait mourir à l'humanité serait perdre son humanité. Défendre la patrie ce serait alors défendre la condition d'une vie humaine. Défendre la patrie ce serait ainsi défendre une communauté sociale et politique en sauvant des lois qui rendent la vie humaine et en sauvant les hommes, femmes et enfants qui aiment ces lois. Sauver des vies revient alors à sauver l'immanence de la vie comme vie bonne avec les autres, la cité<sup>47</sup>. On est fort loin d'un sauvetage qu'on déclarerait aujourd'hui humanitaire de la vie belle malgré l'absence de liberté, de la *zoé*. La défense de la patrie n'est pas un « sauve qui peut » de corps en danger, mais une affirmation politique de la cité en danger. Mourir pour la patrie ne serait donc pas un sacrifice absurde de la vie au nom d'abstractions impalpables, mais un mode particulièrement exigeant de résistance à l'oppression.

Lorsqu'on se battait pour le roi, on se battait pour servir celui qui devait protéger tous ses sujets, on se battait pour sauver un protecteur. Désormais, défendre la patrie, c'est défendre les lois protectrices de la condition humaine de chacun, la vie de chacun des membres de la nation, l'universalité des citoyens. Les lois révolutionnaires sont donc le produit et produisent les liens sociaux faits d'amitiés, de fraternité et de secours.

Cette communauté des affections n'est pas à proprement parler celle d'une grande famille, mais bien celle où chaque cercle familial noué par l'amour filial fait aussi lien avec les voisins par une amitié et une fraternité politique de fait.

Dans les *fragments d'institution républicaine*, Saint-Just explicite ce nouage social avec précision. « La patrie n'est point le sol, elle est la communauté des affections qui fait que chacun combattant pour le salut ou la liberté de ce qui lui est cher, la patrie se trouve défendue. Si chacun sort de sa chaumière, son fusil à la main, la

---

46 Contrairement à ce qu'affirmait Luc de Heusch dans une conférence donnée à Nanterre en 2002.

47 Ce que Marc Abélès appelle la convivance dans son ouvrage *Politique de la survie*, Paris, Flammarion, 2006.

patrie est bientôt sauvée. Chacun combat pour ce qu'il aime : voilà ce qui s'appelle parler de bonne foi. Combattre pour tous n'est que la conséquence. »<sup>48</sup>

« Chacun combat pour ce qu'il aime » et non pas pour « ceux » qu'il aime. Le « ce » peut alors recouvrir aussi cet amour des lois. Or ce qui est marquant ici c'est que la communauté n'existe pas indépendamment de cet objet d'amour, objet tout à fait étonnant, car à la fois partagé et qui loin de fabriquer un nouage interpersonnel fabrique l'indépendance, le salut et la liberté de chacun. Il s'agit alors de questionner ce que serait cette « communauté des affections » comme « patrie », mais où chacun reste indépendant, mais partageant finalement le même amour de l'indépendance se trouve à défendre cette « communauté des affections ». Il n'est pas certain ici que le modèle théologique ou même freudien fonctionne, car l'objet d'amour est défini de telle manière qu'il ne vise pas à souder les hommes entre eux. Pourtant Saint-Just dans le manuscrit *de la nature* parle de loi de nature. Il évoque alors un lien qui serait de nature et qui n'aurait pas besoin d'être institué, mais seulement besoin d'être protégé. Pour comprendre sa conception de l'amour des lois et la cohérence entre ses différents textes sur la patrie, il convient de rentrer plus avant dans ce texte étonnant.

### ***B) Lois naturelles et lois politiques***

Le texte de Saint Just propose un renversement de toutes les conceptions contractuelles de la loi au profit de ce qu'il appelle des lois naturelles, lois instinctives de l'homme avant qu'il n'ait été perverti par l'histoire politique qui lui a fait croire que seul le pacte fondait la société. Pour Saint-Just la société est un état naturel.

« L'état social ne dérive point de la convention, et l'art d'établir une société par un pacte ou par les modifications de la force est l'art même de détruire la société. (...) »<sup>49</sup> « La nature finit où la convention commence »<sup>50</sup>. Saint-Just explicite son propos en affirmant que ce sont les compétences affectives naturelles des hommes qui les font vivre en société. Pour lui les sentiments de l'âme sont le « présent de la nature et le principe de la vie sociale. » Lorsque les affects font souffrir ils sont, non plus sentiments, mais passions, « fruits de l'usurpation et de la vie sauvage ». Il faut entendre, de la vie régie par un pacte, une convention. Il appelle alors sauvages, les peuples, « les hommes agrégés par la domination et l'esclavage. »<sup>51</sup> « Dans ce sens, la

---

48 Saint-Just, *Œuvres complètes, Op. cit.*, p. 977.

49 Saint-Just, *idem*.

50 Saint-Just, *Œuvres complètes, Op. cit.*, p. 1043

51 Saint-Just, *Œuvres complètes, Op. cit.*, p.1044.

terre n'est maintenant peuplée que de sauvages<sup>52</sup>. » Ce faisant, il récuse non l'amour des lois, mais l'amour des lois contractuelles. Car cette nature où les sentiments conduisent les hommes à faire société n'est pas dénuée de lois. Il affirme ainsi que « tout ce qui respire est indépendant de son espèce et vit en société dans son espèce.(...) cette indépendance a ses lois sans lesquelles chaque être languirait seul sur la terre. Ces lois sont leurs rapports naturels, ces rapports sont leurs besoins et leurs affections ; selon la nature de leur intelligence ou de leur sensibilité, les animaux plus ou moins s'associent »<sup>53</sup>. Il est assez fascinant de voir ainsi plusieurs hypothèses contemporaines de la vie en sociétés conjointes dans ce texte. D'abord l'hypothèse qui réaffirme que l'homme est aussi ou d'abord un animal. On peut penser à Dan Sperber et à sa volonté de naturaliser le domaine social<sup>54</sup>. Ensuite l'hypothèse de la raison sensible ou des émotions comme faculté de juger chères à Kant, mais aussi aujourd'hui à l'ethnométhodologie, aux théories du care<sup>55</sup>. C'est cette hypothèse qui permet de distinguer les compétences intellectuelles des compétences sensibles, non pour les opposer, mais bien pour les associer. Enfin, lorsque Saint-Just parle des besoins et des affections, il vient pointer le rôle des affects dans le faire société, certes sans en théoriser le processus à la manière de Freud, mais en donnant à ces affections le rôle d'aimants qui font que les hommes ne sont pas solitaires, isolés. On comprend alors que l'humanité et l'humanisation ne passent plus par les seules compétences d'usage de la raison. De ce fait, les affections de Saint-Just pourraient être lues comme une ébauche de l'hypothèse de l'inconscient, au sens d'une autre souveraineté que celle de la raison. Ce sont bien des lois que la raison ignore. D'où l'opposition aux lois contractuelles qui résultent elles, de cette raison qui ne fait aucune confiance aux affections, à l'inconscient. Cette raison en effet dégrade *a priori* l'état de nature comme état de violence et de force, quand Saint Just en fait l'état d'harmonie affective. De ce fait, l'indépendance ne se confond nullement avec l'individualisme ou l'égoïsme. L'indépendance, c'est tout simplement la non-domination, des liens affectifs réciproques. Une non-domination qui repose sur les lois de nature.

Pour autant, les lois politiques ne sont pas absentes chez Saint-Just. Ce sont celles qui permettent aux hommes indépendants d'une société de se liguer pour résister à la conquête extérieure : « les hommes forment donc une société naturelle qui repose sur leur indépendance, mais tous ensemble forment un corps ou une force politique

---

<sup>52</sup> Les révolutionnaires parleront ainsi des « sauvages policés de la Grande Bretagne.

<sup>53</sup> Saint-Just, *Œuvres complètes, Op. cit.*, p.1044

<sup>54</sup> Dan Sperber, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996.

<sup>55</sup> On peut penser en particulier aux travaux de Patricia Paperman.

contre la conquête. L'état social est le rapport des hommes entre eux, l'état politique est le rapport d'un peuple avec un autre peuple. »<sup>56</sup>

Cette distinction entre état social et état politique, loi de nature et loi politique permet de comprendre le fameux « feu du ciel » qui permet de « mourir pour la patrie ». L'amour des lois naturelles produit des affects qui sont ceux d'attachement à l'indépendance, à la non-domination autre nom de la liberté de chacun. Cet attachement est un attachement à la vie, qui consiste en fait en un certain sens de la vie, un certain amour de la vie. Mais s'il s'agit de « mourir pour », c'est justement pour le défendre, pour défendre la vie bonne. Il n'y a donc plus de contradiction, aimer la patrie ce n'est pas avoir un penchant mortifère, mais aimer les lois de nature au point de savoir mourir pour les défendre en cas d'agression du groupe par un autre peuple conquérant. Ici encore on peut voir à quel point la notion d'indépendance de Saint-Just n'est pas un égoïsme, mais la liberté même, celle qui peut être engagée pour autrui. Ce refus de l'épargne de la mort est l'engagement même dans le processus social qui face à l'agresseur devient politique. Pour Saint-Just, il convient à nouveau de démêler les lois sociales qui sont donc de nature, reposent sur l'instinct ou l'inconscient, et les lois politiques qui sont de raison, car face à la force d'un autre peuple il faut être unis par des lois différentes, la raison reprend ses droits.

Il s'agirait donc pour Saint-Just de cesser de légiférer au sein des groupes humains pour leur faire retrouver leur état de société harmonieuse, leur permettre de reprendre conscience des lois de nature. « La plupart des erreurs de la cité sont venues de ce qu'on a regardé la législation comme une science de fait. De pareilles idées devaient perpétuer les peuples dans l'esclavage, puisqu'en supposant l'homme farouche et meurtrier dans la nature, on n'imaginait plus d'autres ressorts que la force pour le gouverner. Pour avoir confondu le droit social et le droit politique, on a fait des agrégations et non point des sociétés. »<sup>57</sup> « La république par la nature de sa convention a fait un contrat politique ou de force entre chacun et tous et ce contrat politique forme un pacte social. Mais quelle violence et quelle faiblesse, tandis que la nature est là qu'on oublie et qu'on outrage. Ces sociétés ressemblent à des traités de pirates qui n'ont garant que le sabre. Les flibustiers aussi avaient un pacte social sur leur navire. »<sup>58</sup> Le pacte social loin d'être la garantie d'un droit gouvernement fait donc signe chez Saint-Just vers le brigandage ou cette piraterie. Il renverse alors l'ordre des raisons de Montesquieu et de Rousseau et discute leurs points de vue avec véhémence. La nature

---

<sup>56</sup> Saint-Just, *Œuvres complètes, Op. cit.*, p.1045

<sup>57</sup> Saint-Just, *Œuvres complètes, Op. cit.*, p. 1045

<sup>58</sup> Saint-Just, *Œuvres complètes, Op. cit.*, p.1046.



n'est pas sauvage, c'est bien le pacte qui l'est. Il ne faut pas prendre les hommes pour des animaux sauvages à dompter, mais leur reconnaître leur nature humaine c'est-à-dire implicitement faits d'humanité. Certes, Saint-Just ne fait pas l'hypothèse de la cruauté naturelle, il fait dériver la cruauté de la confusion entre lois naturelles et lois politiques, c'est-à-dire d'une situation où l'homme se comporte à l'égard des autres comme un peuple, sans rapports moraux, mais uniquement dans des rapports physiques, souvent prêt à vouloir dominer l'autre. « L'homme sauvage ou politique est un animal cruel », quand « l'homme social est un être simple. C'est la loi qui arrache l'homme à lui-même. »<sup>59</sup> Mais pourquoi ou comment cet état de nature a-t-il été perdu ? Pour Saint-Just, « les hommes n'abandonnèrent point spontanément l'état social. La vie sauvage arriva à la longue et par une altération insensible »<sup>60</sup>. « Quand les peuples perdirent le goût des assemblées pour négocier, pour cultiver la terre ou conquérir, le prince se sépara du souverain : ici finit la vie sociale et commence la vie politique ou la convention. »<sup>61</sup> Mais ce n'est pas la figure du prince comme monarque qui pose problème à Saint-Just. C'est l'existence d'un pouvoir législatif conventionnel et du pouvoir exécutif faisant usage de la force qui sont pour lui contraire à la liberté. C'est ainsi une société sans État qui est imaginée à la manière dont Pierre Clastres avait décrit les sociétés dites sauvages non pas comme sociétés sans état, mais comme société contre l'État. « Je ne fait point de différence entre toutes les formes de législation. Dans l'une, le peuple est assujéti à un seul, dans l'autres à plusieurs. Dans la démocratie à soi-même (...) toutes les législations étant organisées par la force portent en germe l'oppression. »<sup>62</sup> Enfin « la loi de nature fut perdue par la confusion entre lois civiles fondées sur des rapports de force et loi civile dérivant du droit social ou loi de nature. La loi civile mit l'homme dans le commerce, il trafiqua de soi-même et le prix de l'homme fut déterminé par le prix des choses. Or comme il est certain que chaque chose fut inégale par sa valeur, l'homme et la chose étant confondue dans l'opinion civile, l'homme et l'homme furent inégaux comme la chose et la chose sont inégales. »<sup>63</sup> L'inégalité entre les hommes tient donc à leur réification, à la confusion entre objets de commerce et humains inaccessibles. Le commerce des hommes en devenant marchand signe la perte des sentiments naturels de sociabilité au profit des rapports de force.

On voit bien que pour Saint-Just, ce n'est pas l'abandon de la raison, mais l'abandon des sentiments naturels qui conduit à l'usage de la force. Ainsi Saint-Just s'écarte fondamentalement de John Locke.

---

<sup>59</sup> Saint-Just, *Œuvres complètes, Op. cit.*, p.1050

<sup>60</sup> Saint-Just, *Œuvres complètes, Op. cit.*, p.1051.

<sup>61</sup> Saint-Just, *Œuvres complètes, Op. cit.*, p.1051.

<sup>62</sup> Saint-Just, *Œuvres complètes, Op. cit.*, p.1053.

<sup>63</sup> Saint-Just, *Œuvres complètes, Op. cit.*, p.1054.

***C) L'amour des lois naturelles ne peut se confondre avec l'amour des législateurs, il n'est pas une religion.***

« J'ose prédire que l'homme doit tôt ou tard fouler au pied ses idoles, quel peuple n'a pas fini par mépriser ses lois et ses dieux ; pourquoi cela ? C'est que corrompu par eux et éclairé par sa corruption, celle-ci le ramenait à la nature »<sup>64</sup>. Ainsi Saint-Just montre qu'à Rome et en Grèce on finit par rire « des lois, du magistrat et des dieux. »<sup>65</sup> Aussi pour lui, les sentiments que l'on doit cultiver à l'égard des lois politiques existantes qui maintiennent dans un état sauvage, ne sont pas des sentiments amoureux, mais l'ironie critique, le renversement amusé, l'humour qui produisent le rire. Or ce rire a pour effet de produire un lien horizontal sans qu'il soit nécessaire qu'il soit relayé par un lien vertical. Rire joyeux, vif, vivant, il ramènerait les lois de nature, car c'est en société que l'on rit le plus volontiers. Le rire serait le passage obligé pour retrouver la socialité naturelle et communicative sans que cela passe par un apprentissage. Pour autant, le rire n'est pas une pure physique, il est selon la thèse d'Aristote<sup>66</sup> dans la *Poétique*, ce qui permet de juger spontanément le vice en sollicitant des sentiments de mépris envers ceux qui se conduisent de façon ridicule. Ce sentiment de mépris pour les efforts absurdes ou vains de l'humanité dominée par des lois conventionnelles, des magistrats et des dieux, est dit-on alors à l'origine du rire inextinguible de Démocrite. Le rire n'exprimerait pas la joie, mais le dégoût. Or ce dégoût viendrait périodiquement régénérer grâce au rire, l'humanité devenue sauvage. Le rire serait ainsi d'une manière ultime, la passion capable de produire sans apprentissage, une forme de résistance à l'oppression. Le rire est ainsi l'arme morale et politique des sociétés dégénérées.

Cette oppression est décrite par Saint-Just comme étant celle des lois nous venons de le voir, mais aussi comme celles des législateurs et des prophètes, comme celles des religions.

Pour Saint-Just, ce ne sont pas les qualités des législateurs qui sont en cause, mais le fait même qu'on fabrique des lois par un usage de la raison raisonnée, la fameuse « science de fait ». « Plus les législateurs furent vertueux, plus ils s'éloignèrent de la nature parce qu'il la croient féroce, ils firent tout pour la polir. Plus les lois eurent de sagacité, plus l'espèce humaine fut travestie. »<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Saint-Just, *Œuvres complètes*, *Op. cit.*, p.1055.

<sup>65</sup> Saint-Just, *Œuvres complètes*, *Op. cit.*, p.1055.

<sup>66</sup> Sur le rire antique, on consultera Quentin Skinner, "La philosophie et le rire", 2001 [en ligne], mis en ligne le 17 mai 2006. URL : <http://cmb.ehess.fr/54>.

<sup>67</sup> Saint-Just, *Œuvres complètes*, *Op. cit.*, p.1053.

L'humanité s'ignorant elle même, elle devint le jouet des religions que Saint-Just récuse également radicalement. « Le cœur le plus tendre, à l'aide de l'imagination la plus vive, conçoit à peine la société première tant est grande l'altération de l'esprit humain quelque soit la source de l'ordre présent des choses, elle est œuvre de ténèbres puisque le monde est malheureux, c'est pourquoi je crois peu aux religions, elles ont enfanté beaucoup de crimes, de mauvaises lois et d'impiétés. » Pour Saint-Just, ces religions ont travesti le lien avec l'être suprême : « La loi sociale portait l'homme à chérir son auteur, la loi civile le lui fit craindre. La conservation avait été le prétexte de l'état de force, la divinité fut un prétexte d'obéissance. »<sup>68</sup> Saint-Just montre alors comment Moïse ou Mahomet fabriquèrent l'aliénation de leur peuple, comment le dieu de paix devint un dieu des armées, comment l'usage de dieu fit fuir même la nature. Pour Saint-Just, ni les dogmes ni les prêtres n'étant la divinité, l'oppression qu'ils exercent est impie. Finalement Saint-Just conseille aux hommes de se penser dans un rapport direct avec Dieu : « il n'est point d'autorité légitime intermédiaire entre le ciel et l'homme, celui-ci peut s'appliquer la maxime des rois qui prétendent ne tenir que de Dieu ».

Dieu n'est donc pas absent, il est alors la nature même.

Ainsi chez Saint Just, on peut conclure qu'aimer les lois, c'est aimer les lois de nature et ainsi s'aimer soi-même comme fruit de la nature. Un amour qui serait à retrouver contre les conventions par l'usage inextinguible d'un rire communicatif, apte à la critique radicale des mondes historiques.

---

<sup>68</sup> Saint-Just, *Œuvres complètes*, *Op. cit.*, p.1054.

## **Conclusion**

Là où Albert Mathiez présentait l'enjeu d'un lien social autour d'un amour des lois suffisamment indéterminé pour qu'il conduise à aimer également les législateurs pourvu qu'ils soient vertueux, l'expérience parlementaire permet de saisir que seules les lois bonnes et ceux qui les font peuvent être aimés. À dire vrai, Albert Mathiez en avait l'intuition historique, mais pris dans son désir de démontrer qu'il existe bel et bien une religion révolutionnaire, il avait tendance à faire des lois des objets sacrés pour lesquels « l'expression obligatoire des sentiments » était requise.

Cette expérience parlementaire permet de saisir comment l'amour des lois est un amour exigeant qui de fait, repose certes sur l'évaluation des lois bonnes ou mauvaises, mais grâce à la possibilité d'avoir recours à un critérium : la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. C'est au nom de l'existence même de ce fondement qui occupe très certainement la place de dieu, qu'il est possible de fabriquer un amour de la Constitution en tant qu'elle inclut cette déclaration et que de ce fait ses défauts sont perfectibles. Il n'empêche qu'il convient de constamment juger, évaluer le droit et de pouvoir y résister, s'il ne conduit pas à la liberté réciproque autre nom de l'égalité vécue.

L'amour des lois bonnes se confond alors avec l'amour de la patrie et c'est au nom de la patrie qu'il s'agit aussi de résister aux mauvaises lois. Mais si ce patriotisme était vraiment religieux et la loi fétichisée alors, la nature délibérative de la vie politique révolutionnaire en serait empêchée et la religion de la patrie ferait obstacle à la révolution.

On assisterait ainsi à une corruption de la loi qui loin d'être aimable serait haïssable. C'est finalement cette sorte de haine de la loi conventionnelle que Saint-Just élabore dans son texte *de la nature*. Il décrit une société dénaturée par les conventions, le pacte social et réaffirme que seules les lois de nature, lois de besoins et d'affections sont fondatrices d'un lien social harmonieux, c'est-à-dire humain.

Il montre ainsi que la corruption des lois de nature par les lois civiles, puis politiques a fait perdre à l'homme son indépendance comme ses sentiments naturels d'affinités sensibles. C'est cette perte et non celle de la raison qui lui a fait adopter d'homme à homme des comportements de force qui n'ont de sens que de peuple à peuple.

Pour Saint Just, il faut donc « rire des lois, du magistrat et des dieux ». Et ainsi le renversement est complet. L'excès de corruption produit un rire salvateur qui réinstitue le sens critique visible et la communauté d'égaux. Alors seulement, on pourrait à nouveau aimer les lois, c'est-à-dire les lois de nature qui font retrouver le lien social originel.

Cet imaginaire ne suppose pas de dieux mais l'immanence d'une société qui aurait recouvré sa nature sensible en lieu et place de la cruauté.

Nul légalisme dès lors dans l'amour de la patrie, mais un amour de soi et de sa liberté, un amour de la vie. Quand aux lois qui font qu'il y a une patrie on retrouve finalement les législateurs révolutionnaires. Au fondement, pour maintenir l'indépendance de chacun, l'égalité. Aimer les lois, c'est aimer quelques principes qui pourraient faire advenir à nouveau un lien social qui ne soit pas de force. Chez Saint Just, le patriotisme comme amour des lois est un humanisme. L'amour des lois, c'est finalement l'amour de l'humanité redevenue humaine.

**Sophie Wahnich**

Historienne, directrice de recherche au CNRS rattachée au IIAC et directrice de l'équipe Tram, transformations radicales des mondes contemporains.