

## La philosophie politique de Saint-Just. Problématique et cadres sociaux

Miguel Abensour

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Abensour Miguel. La philosophie politique de Saint-Just. Problématique et cadres sociaux . In: Annales historiques de la Révolution française, n°183, 1966. Saint-Just. pp. 1-32;

doi : <https://doi.org/10.3406/ahrf.1966.3825>

[https://www.persee.fr/doc/ahrf\\_0003-4436\\_1966\\_num\\_183\\_1\\_3825](https://www.persee.fr/doc/ahrf_0003-4436_1966_num_183_1_3825)

---

Fichier pdf généré le 14/01/2020

# LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE SAINT-JUST

## Problématique et cadres sociaux



Il existe un mythe de Saint-Just, comme il en existe un de Rimbaud; et même, à date récente, on a tenté d'esquisser une conjonction entre ces deux destins, sous le signe de la recherche de l'absolu (1). Le mythe de Saint-Just, diversifié au gré de l'histoire, et résolument infléchi dans un sens moderniste au contact des révolutions de ce temps, traduit un mélange d'horreur et d'admiration forcée, dont le dosage varie selon l'auteur et révèle une manœuvre plus ou moins consciente : la volonté de tirer Saint-Just hors de l'histoire, d'en faire le type idéal de l'homme révolté, du héros révolutionnaire avec la part inéluctable d'excès et de grandeur propre à ce genre d'héroïsme (2).

En outre, une légende idéologique vient se greffer sur le mythe : Saint-Just aurait fait entrer dans l'histoire les idées de Rousseau. Selon un schéma classique, Rousseau serait le verbe, Saint-Just l'action. Il faut rejoindre Saint-Just en-deçà du mythe, en-deçà de la légende. Quel meilleur point d'appui choisir que sa philosophie politique ? Celui qui a écrit : « Le dix-huitième siècle doit être mis au Panthéon », appartenait profondément à son siècle et en éprouvait une fierté consciente. Il ne lui suffit pas pour cela d'avoir écrit un poème licencieux « *Organt* » ; son appartenance est plus intime : au centre de sa pensée, au cœur de son action, nous trouvons l'idée maîtresse du siècle, l'idée de nature si complexe et si commodément ambiguë (3).

Saint-Just exprima à trois reprises sa philosophie politique.

(1) A. OLLIVIER, *Saint-Just ou la force des choses*, Paris, 1955, pp. 55-56.

(2) Sur le mythe « moderniste » de Saint-Just, voir notamment : A. CAMUS, *L'homme révolté*, Paris, 1951, pp. 143-167; A. MALRAUX, préface au livre d'A. OLLIVIER; B. D'ASTORG, *Introduction au monde de la Terreur*, Paris, 1945, pp. 9-73.

(3) J. EHRARD, *L'idée de Nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Chambéry, 1963, t. II, pp. 785-794.

La première fois, nous semble-t-il (4), et le plus explicitement, dans le manuscrit intitulé *De la nature, de l'état civil, de la cité ou la règle de l'indépendance du gouvernement* (5), objet principal de notre analyse. Cet écrit inachevé contient nombre d'éléments qui, malgré leur caractère fragmentaire parfois, et leur dispersion, permettent, par recoupements et comparaisons, de dégager une ensemble théorique relativement cohérent. Il reprit ces mêmes idées dans le *Discours sur la Constitution à donner à la France*, le 24 avril 1793, devant la Convention, en avertissant que la politique naturelle n'était point son propos. On retrouve un résumé des thèmes du manuscrit dans le deuxième fragment des *Institutions Républicaines*, rédigées vraisemblablement au cours de l'an II. Cette doctrine, sorte de station ou de halte périodique dans le chemin de Saint-Just, demeure inchangée dans ses écrits, même si les réponses pratiques qui en suivent l'énoncé divergent. Ce qui, dans le manuscrit *De la Nature...* était pure recherche théorique, devient dans le *Discours sur la Constitution* le rappel nécessaire, mais idéal, de ce vers quoi l'on doit tendre, et le fondement normatif de la cité dans les *Institutions Républicaines*.

(4) Le manuscrit *De la Nature...* pose un délicat problème de datation. Une critique interne du manuscrit permet d'en délimiter, avec une précision progressive, la rédaction. Page 154 de l'édition Einaudi, Saint-Just écrit, faisant allusion à l'esclavage : « Il en est de même de nos métropoles et des gens de couleur. O hommes, le droit par lequel vous êtes libres est le même que celui par lequel vous opprimez. » On peut en tirer une première délimitation assez vaste, mais sûre : le manuscrit se situerait entre le 24 septembre 1791, date à laquelle l'esclavage fut aboli en France, mais maintenu aux colonies, et le 16 pluviôse an II (4 février 1794) où la Convention abolit totalement l'esclavage. A l'intérieur de cette période, on peut préciser la datation. En effet, au chapitre *Des lois nuptiales*, à l'évidence, Saint-Just critique l'absence du divorce dans la législation existante, et de même, p. 162, il écrit : « si les mariages étaient libres, il y aurait peu de séparations », ce qui situerait la rédaction avant le 20 septembre 1792, date à laquelle la Législative institua le divorce. Ainsi Saint-Just aurait entrepris la rédaction postérieurement au 24 septembre 1791 et l'aurait poursuivie jusqu'en septembre 1792, à la limite.

Le manuscrit *De la Nature...* serait donc postérieur à *L'esprit de la Révolution et de la Constitution de France* paru en 1791, et nettement antérieur aux *Fragments sur les Institutions Républicaines*, rédigés vraisemblablement en l'an II. D'autres indices confirment cette datation : le manuscrit comporte le projet d'un livre IV « Du roi » prévoyant la limitation des prérogatives royales. Mais aucun de ces chapitres n'a été rédigé ; n'est-ce pas là le signe que Saint-Just aurait commencé d'écrire avant la chute de la royauté, et que le 10 août 1792 aurait rendu la rédaction de ces chapitres inutile, ce qui concorde bien avec la datation choisie.

(5) A. SOBLOU, Les Institutions Républicaines de Saint-Just d'après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale, *Annales historiques de la Révolution française*, juillet-septembre 1948, pp. 193-262 ; Un manuscrit inédit de Saint-Just, *A.H.R.F.*, octobre-décembre 1951, pp. 321-359. Également par A. SOBLOU, *Louis de Saint-Just, Frammenti sulle Istituzioni repubblicane*, Editions Einaudi, 1952. (Toutes les citations seront faites d'après cette édition bilingue. — Nous respectons l'orthographe de l'auteur.)

Cette constante doctrinale qui ne cessa d'inspirer son action et de se réfracter dans cette action même, d'une manière diverse selon les circonstances, est révélatrice du style politique de l'homme. A la fois doctrinaire et homme d'action, il pratique dans les limites de la conscience possible, un système ouvert, à l'armature suffisamment lâche et souple pour épouser les mutations du réel et s'y adapter, mais au projet suffisamment rigide pour que « la force des choses » ne lui fasse pas renier les principes.

Dégager la problématique de Saint-Just, — sa conception de la nature et des rapports nature-société, — s'interroger sur le sens global de sa philosophie politique pour y distinguer un accent nouveau ou, au contraire, reconnaître l'orchestration de thèmes traditionnels, en rechercher les origines non dans le domaine de l'idéologie, mais dans la pratique sociale de Saint-Just, afin de mettre en évidence l'élément proprement idéologique de sa pensée, tel est l'objet de la présente étude.

\*  
\*\*

Par problématique, nous entendons le concept dégagé par M. Althusser dans son étude *Sur le jeune Marx. Questions de théorie*, à savoir « l'essence intérieure d'une pensée idéologique, la structure systématique typique qui unifie tous les éléments de la pensée, le système des questions qui commandent les réponses données par l'idéologie » (6). Si l'on pose à la pensée de Saint-Just la question de ses questions, on rencontre immédiatement la notion de nature et la volonté de rechercher dans cette nature les principes de l'ordre social. Au seuil du manuscrit *De la Nature...*, Saint-Just définit ainsi son propos : « J'ai voulu connaître les principes de l'état social, j'ai pensé que cet état ne pouvait être fondé solidement que sur la nature. Tel est l'objet de ce livre » (7).

Ainsi apparaît l'entreprise de Saint-Just : depuis des siècles, la politique n'a pas progressé parce qu'elle reposait sur de faux ou de mauvais principes. Il faut donc faire table rase et rechercher les fondements légitimes de la cité ou de la société. Pour construire cette légitimité nouvelle, Saint-Just compose un système de questions qui comprend trois interrogations principales. Qu'est-ce que l'état social ? Quelles sont les causes de son extinction ? Comment le restaurer ? En effet, Saint-Just

(6) Louis ALTHUSSER, *Sur le jeune Marx*, *La Pensée*, mars-avril 1961, pp. 12-16.

(7) *De la Nature...*, Edition Einaudi, p. 133.

entreprenant, tout d'abord, de faire une théorie de l'état social et de définir les composantes et les caractères de cet état; il assimile l'état social à l'état naturel et en déduit que la société ne peut être fondée que sur la nature. Ainsi, de la recherche des origines, passe-t-il à la découverte de la vocation sociale véritable de l'homme et des valeurs qui en découlent. Après avoir dégagé la norme de la vie sociale, il oppose l'état social naturel à l'état présent qui n'en est que le négatif ou le contre-type le plus radical, et s'interroge sur les causes théoriques et historiques du passage de l'état social naturel à l'état présent ou à l'état sauvage, afin de découvrir le contresens fondamental qui vicie nos sociétés à la base. Dès lors, armé de ce double enseignement à la fois positif et négatif, Saint-Just s'évertue, à partir de sa situation dans l'histoire et avec toutes les modifications que cela comporte par rapport à l'état de nature, pour découvrir la voie présente de l'état social. Il veut, en effet, reconstruire la cité moderne sur les bases du droit social (8).

Le jeune révolutionnaire pense donc dans les formes propres à son siècle. Sa problématique est idéaliste, il centre délibérément sa recherche sur une catégorie éternelle, universelle. « Je prie qu'on me juge à loisir. Historien du mensonge et de la vérité, je parlerai de tous les peuples, de toutes les religions, de toutes les lois, comme si je ne tenais moi-même à aucun peuple, à aucune religion, à aucune loi : *Je me détache de tout pour m'attacher à tout* » (9). Sa démarche est abstraite et statique : quête de principes éternels et application de ces principes à l'état présent. Cependant, Saint-Just achève son manuscrit par cette phrase quelque peu immodeste : « Il faut que je développe peu à peu mes idées. Si ce que j'ai dit est vrai, personne que je sache ne s'est douté de la nature, et cependant nous en parlons tous les jours » (10).

Entre le départ et l'achèvement, quoi qu'il ait pensé dans des formes traditionnelles, Saint-Just a-t-il découvert une « terra incognita », est-il parvenu à donner un sens nouveau à ce concept de nature, ou ne s'agit-il là que d'une illusion de jeune homme, encore très proche de ses lectures ?

(8) Mêmes questions et même démarche se remarquent dans *Les Elémens de républicanisme* de Billaud-Varenne.

(9) *De la Nature...*, p. 174 (souligné par nous).

(10) *Ibid.*, p. 177.

## I. — RECONSTITUTION DU MANUSCRIT « DE LA NATURE... »

Saint-Just entend l'état de nature au sens courant de la théorie politique de son siècle, l'état « dans lequel se trouvent les hommes avant l'institution du gouvernement civil, lorsqu'ils ne sont encore soumis à aucune autorité politique » (11). Or, il décrit cet état comme immédiatement social, car la société, donnée naturelle, phénomène fondamental et historiquement premier, a précédé l'individu, et non le contraire. L'individu, en effet, n'est apparu en tant que tel qu'au cours d'un processus de désintégration du corps social. Cette société humaine naturelle exprime un phénomène universel qui se manifeste à tous les niveaux de l'échelle des êtres, avec des différences d'intensité selon les espèces, en fonction de l'intelligence et de la sensibilité de ceux qui y sont soumis. L'homme, l'être le plus sensible et le plus intelligent de la création, naît pour une société permanente; car, écrit Saint-Just, il naît pour la possession : l'ensemble des rapports naturels qui résultent des affections et des besoins des hommes. Il existe donc deux sortes de possession : la possession personnelle qui a pour origine les affections de l'homme — elle comprend les rapports qui naissent des liens de personne à personne, — la possession réelle, qui a sa source dans les besoins et recouvre les rapports qui dérivent de l'occupation du sol, de l'échange des choses et du commerce en général.

En outre, d'homme à homme, tout est identité. L'identité, support affectif et psychologique de la vie sociale, tient une place fondamentale dans la pensée politique de Saint-Just. L'analyse de ce concept aide à préciser la définition de l'état social et à en diversifier le tableau. En une première proposition, Saint-Just décrit l'état social comme l'alliance harmonieuse de la vie en société et de l'indépendance. Le fondement de cette complémentarité est l'appartenance à une même espèce. Saint-Just écrit : « Tout ce qui respire est indépendant de son espèce, et vit en société dans son espèce » (12). L'identité d'origine, condition de possibilité d'un tel état, et son corollaire, l'égalité, permettent d'éliminer de la vie sociale tout phénomène de domination ayant sa cause dans une différence de puissance. Il faut veiller soigneusement à les maintenir afin de préserver l'harmonie de l'état social. Car, toute inégalité, de

(11) DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1950, p. 126. Également : LOVEJOY, *Essays in the history of ideas*, Baltimore, 1948, p. 15.

(12) *De la Nature...*, p. 135.

quelque nature qu'elle soit, ruinerait l'identité originelle et introduirait, dans l'espèce ou dans la société, une hétérogénéité qui serait un facteur certain de dissolution et scinderait la société unanime en autant de groupes distincts et ennemis. En conséquence, l'altérité sera la source de l'état anti-social, à savoir l'état sauvage ou l'état politique. En effet, l'état social disparaît dès qu'on n'envisage plus les rapports des êtres à l'intérieur d'une même espèce, mais les rapports d'espèce à espèce; car, l'apparition de la différence engendre les rivalités ainsi que la volonté de domination. Tout corps social se présente ainsi sous un double aspect, selon qu'on le considère d'un point de vue interne ou externe. A l'intérieur d'une société homogène s'allient l'indépendance et la sociabilité; mais dès que cette société se heurte à une société différente, l'état social disparaît pour faire place à la loi politique ou de conservation, avec les phénomènes de résistance et de force qui la caractérisent. Saint-Just l'énonce dans une seconde proposition : « Tout ce qui respire a une loi politique ou de conservation contre ce qui n'est point sa société ou n'est point son espèce » (13).

Ainsi, deux états différents coexistent. La localisation de chacun de ces états dépend du groupe que l'on envisage. D'après Saint-Just, jusqu'au groupe *peuple*, tous les groupes, la famille, la peuplade se sont reconnus plus identiques que différents. Aussi vivent-ils dans l'état social. C'est au niveau du peuple que se situe le point de passage de l'identité à l'altérité, et que la solution de continuité intervient pour créer l'état politique. Saint-Just parvient à la distinction terminologique suivante : « L'état social est le rapport des hommes entre eux. L'état politique est le rapport d'un peuple avec un autre peuple » (14).

De ce contraste découle une idée fondamentale : la force, nous dirions la contrainte, est à proscrire, car elle est destructrice de l'unité sociale. Dès que l'on substitue à un rapport d'identité et d'égalité un rapport de contrainte ou de domination, l'unité préalable se dissout pour donner lieu à un conflit entre les détenteurs de la force et ceux qu'ils oppriment, et laisse apparaître un couple maître-esclave. Aussi les définitions de l'état social et de l'état politique se transforment-elles; se dégageant de tout contenu précis, elles perdent leur sens premier et deviennent des concepts généraux et théoriques par lesquels Saint-Just définit des rapports autres que ceux des hommes à l'état de nature ou de peuple à peuple. L'état social

(13) et (14) *De la Nature...*, p. 135.

devient un concept normatif ou régulateur, et l'état politique une catégorie descriptive. Saint-Just, en effet, affirme nettement l'autonomie et la spécificité du social en opposant la société, unité intérieurement vécue, immanente, à l'agrégation, société apparente, unité purement formelle, imposant de l'extérieur une cohésion sociale non vécue. Quant à l'état politique, il sert à rendre compte de tout rapport fondé sur la force, l'inégalité et la contrainte. Et Saint-Just assimile, sans aucune réserve, la vie dite civilisée à la vie sauvage; il décrit l'histoire comme une disparition du social sous l'effet d'une généralisation du politique, qui, non limité aux rapports de peuple à peuple, a également réglé ceux de cité à cité, pour enfin détruire ceux d'homme à homme.

Cette évolution comprend deux ordres de causes : les causes théoriques et les causes plus précisément historiques.

L'humanité est parvenue à l'état sauvage par suite de deux erreurs fondamentales. En premier lieu — et c'est là la cause capitale — les hommes ont ignoré la distinction entre les rapports internes et les rapports externes d'une société, les premiers étant voués à l'unanimité, les seconds à la division et à la guerre; ils ont confondu le droit social et le droit politique. Depuis lors, la cité a reposé sur des principes étrangers à son ordre, et sa structure interne s'est rapprochée de celle de la société générale des peuples dont ne la sépare plus qu'une différence quantitative au lieu d'une différence qualitative au départ. Les hommes, entre eux, vivent désormais dans des rapports de peuple à peuple. La société première, cellule parfaite, en proie à un processus d'atomisation, se décompose et fait place à une multiplicité d'entités distinctes et solitaires. Le phénomène primitif de la participation s'est évanoui : on ne rencontre plus qu'un ordre de juxtaposition. La manifestation principale de cette confusion entre le social et le politique est la création de la force complexe des gouvernements. La seconde cause de cette évolution, plus morale, tient à ce que les hommes se sont éloignés progressivement de la nature, d'abord par ignorance, ensuite par volonté systématique de dénaturer l'homme. Dans cette défiguration de l'image de l'homme, la loi religieuse a joué un rôle prédominant, et, selon Saint-Just, prêté son concours à toutes les entreprises de domination et d'asservissement.

La description historique est beaucoup plus succincte. Dans les sociétés premières — l'auteur a en vue les Francs et les Germains — le peuple n'avait pas de magistrat; à la fois prince et souverain, il n'avait que des chefs pour assurer la

conservation externe. L'état politique est apparu avec la séparation du prince et du souverain, avec la création donc du magistrat qui n'eut de cesse qu'il eut opprimé le peuple. Cette séparation se produisit lorsque le peuple perdit le goût des assemblées et se détourna de la vie de la cité pour s'adonner au commerce, à l'agriculture ou à la conquête. C'est alors qu'intervint dans l'histoire le contrat politique que Saint-Just conçoit sous forme d'une double convention, comprenant un pacte d'union des citoyens entre eux et un pacte de soumission des citoyens au pouvoir. Saint-Just a tenté une autre explication historique, d'allure matérialiste, plus moderne de tendance, mais qui ne reste qu'à l'état d'ébauche. L'expansion du commerce, loin de se limiter aux choses, a fait de l'homme une marchandise, objet du droit civil. Evaluer les hommes entre eux, tels des marchandises, a entraîné la ruine de l'égalité originelle; car, « l'homme et la chose étant confondus dans l'opinion civile, l'homme et l'homme furent inégaux comme la chose et la chose furent inégales » (15).

Saint-Just envisage la reconstruction de la cité légitime de deux points de vue successivement : théorique et politique.

D'un point de vue théorique, il faut renverser le cours de l'histoire et faire reconquérir au social le domaine qui lui appartient de droit, pour cantonner la politique dans les rapports entre peuples. Le droit social doit informer la reconstruction de la cité, la fonder sur la nature, c'est-à-dire sur un ordre d'intégration et de participation à une totalité organique, opposé à un ordre de coordination et, *a fortiori*, de subordination. C'est pourquoi Saint-Just s'élève contre l'existence d'un contrat social à l'origine de la société. De par sa structure même, le contrat n'est qu'un moyen d'aménager un compromis entre diverses forces antagonistes. En outre, édicter un contrat est mauvais en soi, puisque c'est vouloir contraindre la nature et ignorer l'harmonie naturelle reposant sur une interaction réciproque entre la sociabilité, d'une part, fondement de la possession et fondement de la propriété du territoire national, et la propriété et la possession, de l'autre, garanties les plus certaines de la conservation de la société. Cette harmonie naturelle est cependant le fruit de lois hiérarchisées selon les rapports qu'engendre la société. Au sommet, Saint-Just place les rapports sociaux, à savoir les rapports immédiats qu'entretiennent les hommes en leur simple qualité d'hommes et les rapports plus complexes, en tant que citoyens. Les lois

(15) *De la Nature...*, pp. 143-144.

de ces rapports sont l'indépendance et la propriété. Entendons que chaque homme est propriétaire de son corps, de sa volonté, de lui-même. Ces deux lois les plus abstraites constituent la norme fondamentale avec laquelle toutes les autres lois de l'ordre juridique doivent être en conformité. Ainsi les lois civiles, qui régissent la possession, doivent avoir pour règle l'égalité qui n'est autre que la traduction sur le plan civil de la norme de droit social. Cependant, en raison de certaines données de fait, Saint-Just reconnaît au législateur une certaine latitude dans l'aménagement pratique de la conformité entre l'état social et l'état civil, d'un degré plus concret. Quand cette harmonie est respectée, la société s'engendre et se perpétue d'elle-même sans qu'aucune intervention externe et d'origine autoritaire ne s'avère nécessaire. Et Saint-Just met l'accent sur la possession qui devient progressivement le ferment le plus certain de la spontanéité sociale à mesure qu'il découvre combien les rapports civils sont déterminants pour affermir, ou au contraire, détruire le corps social s'ils ne sont pas fondés sur l'indépendance et l'égalité. La possession, notion anthropologique et juridique, aboutit à une solidarité matérielle non antagoniste, mais harmonieuse, qui trouve sa source première dans l'affinité et sa confirmation dans l'ensemble des médiations naturelles et nécessaires dérivant des besoins et des affections des hommes. D'un point de vue politique, le titre même du manuscrit signifie, malgré les apparences grammaticales, comment fonder « en nature » la règle de l'indépendance à l'égard du gouvernement entendu au sens étroit de Rousseau (16). De la défiance de Saint-Just dérive une solution aussi immédiate que négative : la cité ne doit comprendre aucune séparation du magistrat et du souverain ; il suffit d'exclure à tout jamais le magistrat de la cité. Mais il s'agit là plutôt de conclusions logiques et idéales que de solutions vraiment politiques. Saint-Just formule d'autres impératifs négatifs, tels que la création d'une force publique qui ne soit pas un organe d'oppression ou de division. Il faut limiter le gouvernement à l'exercice d'une fonction unique : la conservation externe. Il s'agirait donc plutôt d'un chef militaire « ad hoc » que d'un gouvernement véritable.

D'un point de vue strictement politique, le manuscrit « *De la Nature* »... est certes décevant. Les solutions positives font défaut, et ici la pensée de Saint-Just souffre de l'état inachevé

(16) Le même sens passif se retrouve, p. 142, où Saint-Just écrit : « Le pacte naturel exclut toute force particulière qui est une indépendance du souverain ». Il faut lire : à l'égard du souverain.

du manuscrit. Mais l'inachèvement du manuscrit n'est pas seul responsable de ce laconisme. Il faut compter avec les tendances profondes du jeune doctrinaire jacobin. Ecartelé entre les exigences de la loi sociale « qui ne souffre l'élévation ni l'abaissement de personne », et la nécessité de la conservation, Saint-Just s'affirme résolument anti-autoritaire et contre la politique. A plusieurs reprises, dans des formules lapidaires, il condamne le phénomène du pouvoir; le droit social interdit la distinction des gouvernants et des gouvernés qui aurait pour effet de ruiner la cohésion première et de construire la cité sur l'opposition désastreuse du faible et du fort. Cette critique radicale ne vise pas une forme politique particulière, mais rejette absolument la politique, en tant que telle, comprise au sens de règne de la force. Ignorant la spontanéité créatrice de l'état social, la politique instaure des liens violents au lieu des liens naturels. La loi politique est à proscrire; car, à l'intérieur de la cité, elle sépare, tandis que la loi sociale unit. De la loi politique, Saint-Just écrit : « Je ne parlerai plus de la loi politique, je l'ai retranchée de l'état » (17). Et plus loin cette phrase surprenante : « Toutes les révolutions du monde sont parties de la politique, voilà pourquoi elles ont été pleines de crimes et de catastrophes » (18). Mais, là encore, cette critique ne débouche sur aucun concept positif; contre toute raison certes, on attend l'idée de révolution sociale, mais Saint-Just poursuit simplement : « Les révolutions qui naissent des bonnes lois et sont maniées par d'habiles mains changeraient la face du monde sans l'ébranler ». De bonnes lois, c'est-à-dire des lois qui expriment la nature.

## II. — PROBLEMATIQUE

### 1. *Naturalisme, Primitivisme, Théorie de Droit Social, Théorie de la Possession*

Cette pensée ainsi restructurée, quel en est le sens global ? Comme notre analyse l'a montré, Saint-Just emploie un instrument collectif, il pense « dans l'idée de nature », idée principalement formée dans la première partie du XVIII<sup>e</sup> siècle et qui « traduit les aspirations de la classe montante, mais aussi les limites étroites que les données de l'économie et de la technique imposent à ses ambitions » (19). Mais Saint-Just appartient à une génération postérieure et reprend cette idée à l'intérieur

(17) et (18) *De la Nature...*, pp. 155-156.

(19) EHRARD, *op. cit.*, t. II, p. 786.

d'un projet révolutionnaire. Autant de raisons impérieuses pour que le thème ait été modifié et infléchi. Quel en sera le champ notionnel ? Quelles en seront les harmoniques ? (20)

Saint-Just a clairement conscience de l'actualité du thème et son ambiguïté. Fondement des recherches les plus diverses, aussi bien des voluptés que des vertus, la nature, dans le monde contemporain, est dénuée de toute efficacité pratique; partout le droit est en contradiction avec elle. Concept ondoyant, mais autorité révéree, la nature plaide indifféremment en faveur de toutes les causes et prête son crédit à des entreprises multiples, sinon opposées (21). En lecteur assidu de Montesquieu, Saint-Just est averti de la relativité des mœurs et des institutions qui, selon lui, est l'expression d'une pluralité de définitions de la nature. Mais plutôt que de remettre en question le concept même de la nature, Saint-Just affirme sa primauté et son caractère intemporel (22). « La nature souveraine est le premier de tous les droits, elle est de tous les temps ». Plutôt que d'attaquer l'idée de nature à partir de sa relativité contemporaine, c'est à l'entreprise d'élucidation de cette norme intemporelle et vraie que se livre Saint-Just. Sa recherche doit donc s'interpréter comme une réaction à l'ambiguïté du concept, fruit de ses variations historiques, et comme une volonté de le restaurer dans sa vérité univoque et ahistorique. Dans un sens très général, Saint-Just entend par la nature, « point de justesse et de vérité dans les rapports des choses ou leur moralité », ce qui existe en dehors de toute intervention de l'homme, par contraste avec l'art. Plus précisément, il s'agit d'un ordre moral objectif où la convention n'est pas encore intervenue. La société doit reposer sur la nature; car elle n'est point le produit d'une création artificielle, œuvre de l'homme, mais une donnée naturelle qui préexiste à l'homme et existe indépendamment de lui. Saint-Just considère que cet ordre social, ou « moral naturel », qui existe parallèlement à l'ordre physique, est régi par des lois engendrant non des rapports nécessaires, mais des rapports intelligents, qui laissent quelque

(20) Sur ce problème précis, voir SARTRE, *Critique de la Raison dialectique*, Questions de méthode, p. 88. « D'une génération à l'autre, en effet, une attitude, un thème peuvent se fermer, devenir objet historique, exemple, idée close qu'il faudra rouvrir ou imiter du dehors. Il faudra savoir comment les contemporains de Robespierre recevaient l'idée de nature. »

(21) *De la Nature...*, p. 165. Ces lignes malheureusement incomplètes à propos de l'inceste : « Pour prouver que l'inceste est dans la nature, on cite l'exemple des Maldives et des Arabes... tantôt nous abandonnons la nature aux sauvages, tantôt nous l'admettons comme règle, elle la sauvegarde de toutes nos erreurs. » (souligné par nous).

(22) *De la Nature...*, p. 157.

prise à l'action de l'homme, encore que cet ordre objectif, non autonome, ne soit pas étranger à un ordre divin. Si Dieu, en tant qu'être éternel, n'a point de nature, il a un principe qui « forme les rapports de tous les êtres avec eux et avec lui ». Ces rapports sont la morale, la nature ou l'harmonie (23). Rien n'est donc plus étranger à cette pensée que le volontarisme juridique, et elle penche bien davantage du côté du droit naturel traditionnel que du côté du droit naturel individualiste et révolutionnaire (24). L'esprit humain doit se contenter de « lire » les lois de l'ordre naturel qui s'imposent à lui de l'extérieur; il lui est cependant reconnu la faculté d'en mettre en place les différents éléments et de prévoir des aménagements entre la loi sociale et les exigences pratiques de l'état civil (25). L'ordre moral étant naturel pour Saint-Just, il en découle que l'homme ne doit pas violer cet ordre en y substituant un ordre conventionnel qui serait destructeur de l'harmonie préétablie et procéderait d'une ignorance du postulat fondamental.

Saint-Just pousse très loin son naturalisme social : la société trouve son fondement dans la nature, mais également la solution des rapports complexes qu'elle engendre et la garantie de sa robustesse, quel que soit son degré d'évolution historique. La nature, harmonie spontanée, est le contraire de la force, fondement réel des sociétés contemporaines. Si Saint-Just tend à enfermer la nature dans le cadre de notions limitatives, telles que « l'ordre », « la loi », il l'associe à des mots tels que « vie sociale », « harmonie », « indépendance », « égalité », « bonté », « simplicité », « vertu », « vérité », « union », « amour », « innocence », « bonheur originel », exprimant ainsi un naturalisme délibérément optimiste, idyllique, mais encore plus rigoureux et cohérent. Il exclut du champ notionnel la raison, faculté artificielle. On observe à la fin du manuscrit *De la Nature...* une chute de tension très nette : Saint-Just après s'être raidi contre les conceptions communes et avoir pratiqué, agressivement presque, une inversion de sens, « état sauvage » signifiant pour lui « état civil » ou politique, et « état social » « état de nature », revient à la terminologie courante. « Les hommes s'aiment dans la nature.

(23) *De la Nature...*, p. 174.

(24) Sur cette distinction, voir H. ROMMEN, *Le droit naturel*, Paris, 1945, pp. 107-108.

(25) Voir discours *Sur la Constitution de la France*, Ed. Sociales, p. 96. L'harmonie et l'ordre tiennent une place fondamentale dans la pensée de Saint-Just, ce qui nous renseigne assez bien sur ses tendances métaphysiques.

Dans la vie sociale ils se ménagent... J'ai appelé vie sociale celle des hommes réunis par un contrat écrit, autrement on ne m'aurait pas entendu. » (26)

Il sacrifie aux usages de ses contemporains, mais fort de cette politesse, il proclame aussitôt que l'ordre social, expression de la raison au sens où l'entend Rousseau, n'est qu'une forme dégénérée de l'ordre naturel. Et Saint-Just dénie d'autant plus facilement à la raison la qualité de faculté naturelle que, selon lui, elle n'existe même pas virtuellement à l'état de nature et n'apparaît dans l'histoire qu'en tant que substitut et dégénérescence de l'intelligence première. Aussi, postérieurement à l'accident qui a fait passer l'humanité de l'état social à l'état sauvage, la raison n'est-elle que l'instrument qui reste à l'homme pour élaborer le contrat politique et aménager la société sur des rapports de force. Cette conception de la raison, génératrice de la vie politique ou sauvage, instrument pour contraindre la nature, montre assez à quel point Saint-Just se situe loin du rationalisme, même si son texte ne paraît pas exclure complètement un bon usage possible de la raison. En outre, un instinct égalitaire très sûr pousse Saint-Just à refuser à la raison la qualité de naturelle. La raison est la chose du monde la moins bien partagée, « puisqu'elle varie selon les organes », tandis que l'intelligence première, faite de bonté et d'innocence, plus de l'ordre du sentiment ou de la conscience que de l'esprit, est égale en tous les hommes. Le pas donné à l'intelligence première sur la raison révèle un primitivisme assez radical de tendance.

En effet, dans la pensée de Saint-Just, nouveauté est synonyme d'erreur. Il a choisi l'attitude du regret; son esprit, sa conscience sont irrésistiblement tournés vers ce qui n'est plus. Il exprime un primitivisme essentiellement chronologique (27) : l'état parfait de l'humanité a existé à l'origine du genre humain; l'histoire n'est qu'un long déclin. Aussi Saint-Just refuse-t-il l'histoire; car l'histoire, c'est le mal, c'est une « altération », mot clé de sa philosophie de l'histoire. Donc, toute société se corrompt dès qu'elle s'écarte de son état premier. Mais quoiqu'il professe une théorie du déclin, Saint-Just est convaincu de la bonté naturelle de l'homme (28). Aucune

(26) *De la nature...*, p. 175.

(27) Sur les différentes catégories de primitivisme, voir A. LOVEJOY et BOAS, *Primitivism and related ideas in antiquity*, Baltimore, 1935, pp. 1-22.

(28) Sur l'alliance presque nécessaire entre le primitivisme chronologique et la doctrine de la chute, voir A. LOVEJOY, *op. cit.*, Prolegomena to the history of Primitivism, pp. 17-19.

faillie de la nature humaine ne rend compte du passage de l'état social à l'état sauvage; il n'y a pas eu de chute, à partir d'une passion innée corruptrice de la nature humaine, mais seulement un accident dont la seule responsable serait l'autorité politique aidée des prêtres. Il existe donc une antinomie entre l'altération de l'âme humaine et son innocence originelle. Cette contradiction ne peut être résolue que par la découverte d'un contresens social à la base des sociétés contemporaines. Ainsi se creuse une sorte de hiatus temporel entre l'état social et l'état sauvage que l'on retrouve nécessairement dans le sens inverse. Il en résulte la prescription d'impératifs statiques, sans aucune recherche des moyens dynamiques susceptibles d'indiquer la voie de l'état social. Aucune vision du futur n'apparaît, en effet, dans le manuscrit *De la Nature...* Le mot et l'idée de progrès semblent inconnus à Saint-Just, le temps historique paraît ignoré. Une espérance, au sens fort du terme, devait cependant fonder cette action révolutionnaire (29).

Du moins, un indéterminisme historique prononcé n'interdit pas l'espoir; la nature est associée à la société première, il n'empêche qu'elle peut régler et ordonner la société présente. La nature n'est pas seulement faite pour les bois. Conscient d'une certaine complexité économique croissante dans la société contemporaine, Saint-Just n'en affirme pas moins que « quelques rapports que le commerce, l'agriculture et l'industrie aient établis parmi les hommes il n'en faut pas conclure qu'ils ne puissent être gouvernés naturellement » (30). Les hommes sont donc libres de revenir à une forme sociale naturelle et, si l'on fonde la société présente sur la nature, « les rapports naîtront l'un de l'autre, et le commerce, l'industrie trouveront encore des lois dans la nature » (31). Un primitivisme plus nettement culturel — au sens de refus

(29) C'est là une question très complexe. Plusieurs idées semblent coexister qui ne paraissent peut-être contradictoires que parce qu'on n'en saisit pas clairement l'évolution. Tout d'abord, l'idée que le XVIII<sup>e</sup> siècle est un siècle privilégié, dans la mesure où il met un point final à une sorte d'enfer historique et offre à l'homme, oublieux de lui-même, une chance de retrouver la nature. On peut, à ce niveau, sans trop de risque, lancer l'hypothèse que ce naturalisme radical et optimiste, cette croyance inébranlable en un ordre harmonieux n'était peut-être, chez Saint-Just, que la projection inversée d'une grande angoisse historique face à un monde qui éclate de toutes parts, où les hommes « se redoutent, s'envient ou se haïssent », où les antagonismes sociaux se multiplient et s'exaspèrent avec la Révolution, face à un monde où les formes sociales auxquelles est attaché Saint-Just, communautés de petits propriétaires, sont condamnées de par l'évolution économique, à disparaître. La nature serait ici à la fois une idée-frein et une idée-refuge.

(30) et (31) *De la Nature...*, p. 143.

d'une forme de civilisation — se charge et s'enrichit des valeurs sociales de Saint-Just. Face au capitalisme naissant et contre lui, Saint-Just exalte la société première où les hommes ne souffraient pas d'avidité, mais atteignaient la félicité par le repos et l'usage des premiers besoins (32).

Saint-Just n'établit pas de liaison entre la société première et l'âge d'or, règne de l'abondance et où la distinction du tien et du mien aurait été inconnue (33). Indication intéressante pour cerner sa théorie de la possession, mais qui montre aussi que son primitivisme se colore d'une nuance « dure » et frugale, d'origine stoïcienne, reposant sur une morale implicite de réduction des désirs et sur une définition du bonheur, jouissance du nécessaire. Dans la logique de ce primitivisme, le thème du bon sauvage affleure parfois : Saint-Just fait allusion à l'histoire de Yariko, la sauvagesse abandonnée et vendue par l'européen qu'elle avait secouru dans la détresse (34). Lecteur des *Lettres d'une péruvienne* de Mme de Graffigny, il soutient que l'inceste est vertu chez celui qui s'y livre par innocence (35). Mais le primitivisme de Saint-Just, aussi lié soit-il avec les thèmes connexes, ne va pas jusqu'à célébrer la vie et la société animales comme supérieures à celles des hommes.

An contraire, le social n'atteint la perfection que dans la société humaine où la permanence et l'intensité des rapports lui confèrent une expression particulière. L'état de nature — état social — n'est en aucune manière assimilable à l'état de troupeau, tel que le concevait Diderot. L'ordre social humain est spécifique en ce que les hommes n'entretiennent pas des rapports mécaniques comme les bêtes, mais des rapports intel-

(32) Les tendances anti-capitalistes de Saint-Just ne font aucun doute. Dans le manuscrit *De la Nature...* (p. 168), il envisage d'identifier le profit issu du capitalisme commercial à la fortune publique. D'autre part, dans le *Rapport sur la loi contre les Anglais*, Saint-Just exclut les commerçants de la nation (Ed. Vellay, t. II, pp. 99-100). Enfin pour se convaincre de son refus du capitalisme motivé par son attachement à une forme d'économie traditionnelle, il suffit de se reporter aux prescriptions concernant le droit des obligations dans les *Institutions républicaines*, et notamment à cette restriction : « Le même contrat ne peut engager que deux personnes; s'il en engage plus, il est nul. »

(33) Contrairement à d'autres penseurs primitivistes, tels Meslier, Morelly, Billaud-Varenne qui associent étroitement société première, âge d'or et communisme primitif.

(34) *De la Nature...*, p. 160. Sur l'histoire de Yariko, la sauvagesse; et sa popularité au XVIII<sup>e</sup> siècle, voir P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1963, p. 359. Le thème du bon sauvage est plus nettement exprimé dans *L'esprit de la Révolution* paru en 1791 (Ed. VELLAY, t. I, p. 316).

(35) Saint-Just possédait dans sa bibliothèque cet ouvrage de Mme de Graffigny. Nous avons en préparation un travail sur la bibliothèque de Saint-Just d'après un inventaire dressé au moment de son arrestation (A.N., F<sup>o</sup> 1198-1199, dos. 117).

ligents. Ainsi se précise la conception de l'ordre social de Saint-Just, et peut-on écarter définitivement une erreur d'interprétation qu'un refus radical de tout phénomène de pouvoir et d'autorité à l'intérieur de la cité, inciterait à faire. On est, en effet, parfois tenté de voir en Saint-Just un défenseur de l'état d'anarchie. Qualifier ainsi Saint-Just serait ne pas être sensible à l'idée de droit, encore très grossière il est vrai, en regard de celle des juristes modernes, qui imprègne le manuscrit *De la Nature...* de part en part. Saint-Just conçoit l'ordre social comme une succession de normes unies par un rapport d'harmonie tel qu'une règle ne puisse acquérir de valeur juridique qu'autant qu'elle existe en conformité avec une règle préexistante et supérieure. Tel est le fondement de l'harmonie nécessaire entre le droit social et le droit civil. D'autre part, Saint-Just coupant court, par avance, à l'accusation d'être un théoricien de l'état d'anarchie a répondu : « là où il n'y aura point de pouvoirs, il n'y aura point d'anarchie » (36). Cette réponse qui, au premier abord, peut paraître spécieuse, nous met en réalité sur la voie : il faut dissocier droit et pouvoir, un ordre juridique est concevable indépendamment de tout phénomène de contrainte et d'autorité. On découvre ainsi que la pensée politique de Saint-Just appartient au courant de droit social que G. Gurvitch a dégagé et ainsi défini : « Le droit autonome de communion par lequel s'intègre d'une façon objective, chaque totalité active, concrète et réelle incarnant une valeur positive » (37). L'analogie n'est pas seulement dans les termes (à la première page du manuscrit *De la Nature...* nous trouvons le titre « *droit social ou principes du droit naturel* », et c'est comme « jus sociale naturelle » que le terme de droit social a été employé pour la première fois), — elle concerne la forme de sociabilité et l'essence du droit que Saint-Just préconise comme fondement de la cité. C'est ce que confirme l'aspect critique de la pensée de Saint-Just. La forme de sociabilité que Saint-Just combat en tant que règne de la loi politique contient en creux celle à laquelle il aspire. Le lien politique n'aboutit qu'à une sociabilité par interdépendance où les individus essentiellement distincts se délimitent réciproquement et ne connaissent qu'une liaison immédiate et extérieure (38). Dès que la loi politique pénètre dans l'état civil, les rapports les plus

(36) *De la Nature...*, p. 148.

(37) G. GURVITCH, *L'idée du droit social*, Paris, 1932, p. 15.

(38) Sur les différentes formes de sociabilités et leur liaison avec des expressions juridiques particulières, voir GURVITCH, *Essais de sociologie*, Paris, 1939, pp. 31-49.

naturels sont vécus sur le mode du conflit et des rapports de dépendance se substituent à des rapports d'union. Autrui, dans une telle société, étant perçu comme un obstacle et la relation à autrui comme une relation d'antagonisme, la cité n'est plus qu'un assemblage de citoyens hostiles, divisés, se ménageant les uns les autres, selon l'équilibre de la force, et seulement liés par l'Etat qui se superpose à eux de l'extérieur.

Il s'ensuit que l'expression juridique d'une telle forme de sociabilité ne peut être qu'un ordre de coordination, c'est-à-dire, ici, le contrat, instrument nécessaire de la médiation entre des individus séparés. A l'inverse, la forme de sociabilité désirée et souhaitable est spontanée. Elle a pour signe distinctif et essentiel des rapports d'union, d'autant plus intimes que le tout précède les parties et que chacun y vit pour tous. Les relations interpersonnelles y sont vécues sur le mode de l'amitié ou de l'amour. Forme de sociabilité par interpénétration, où, malgré les différences, l'identité prévaut, elle donne naissance à un droit d'intégration, résolument anti-contractuel : le droit social. D'ailleurs ces deux formes, nous l'avons vu, ne sont pas seulement chronologiques, mais analytiques, elles peuvent coexister à l'intérieur d'un même Etat; envisageant le cas d'un gouvernement tempéré, où l'Etat est divisé en différents ordres, Saint-Just conçoit dans un tel Etat deux sortes de rapports : les rapports inter-ordres, rapports de coordination, de dépendance et de conflit, en un mot des rapports politiques, et les rapports internes à chaque ordre, rapports d'intégration, d'union qui, fondés sur l'indépendance et l'égalité des membres, restent des rapports sociaux, à moins que chaque ordre ne se désagrège à son tour (39).

Il semble donc que le contraste que Saint-Just instaure entre droit social et droit politique coïncide exactement avec l'opposition entre droit social, droit d'intégration, et droit individuel, droit de coordination, et quant à l'expression juridique plus précisément, entre droit statutaire et droit contractuel. C'est à partir de cette réinsertion de Saint-Just dans le courant du droit social que s'éclairent les caractères principaux de sa pensée : le naturalisme doctrinaire, l'anti-individualisme et l'opposition à toute théorie du contrat. Poussons encore plus loin l'analyse et l'on voit se dégager, avec davantage de netteté, une théorie du droit social. Après avoir posé la

(39) *De la Nature...*, pp. 154-155. Saint-Just conçoit la possibilité d'un droit social particulariste, ce qui n'exclut nullement l'existence d'un droit social commun.

question de la nécessité de lois civiles dans la cité et avoir conclu par l'affirmative, Saint-Just écrit : « La cité aura donc ses lois, pour que chacun suivant la règle de tous, soit lié à tous, et afin que les citoyens ne soient point liés à l'état, mais que liés entre eux ils forment l'état, les lois auront la possession pour principe et non pas le prince ou la convention » (40).

Dans cette phrase, sont exprimés des principes essentiels pour l'interprétation globale de la pensée de Saint-Just : le principe de la distinction de la société et de l'Etat d'abord, et l'affirmation que la société est le fondement de l'Etat et non l'inverse. L'Etat, la médiation contractuelle des volontés, ne crée pas la société; la société, les rapports des affections et des besoins qui se concrétisent dans la possession, forment l'Etat. La société est conçue comme un organisme, une totalité organique : « Le corps social ressemble au corps humain, tous ses ressorts concourent à son harmonie » (41). Elle secrète spontanément un droit social commun, aboutissement des rapports des besoins et des affections des hommes, de la « société civile » au sens hégélien (42). « La règle civile dans tous les engagements doit être calquée sur la règle sociale. L'une et l'autre étant confondues, le nœud social en est plus resserré et *la société qui subsiste d'elle-même comme j'ai dit par un principe naturel*, est liée dans toutes ses parties par la règle civile » (43). L'ordre social existe donc en tant qu'ordre autonome, indépendant de l'ordre étatique qui n'a pour effet que de troubler cet ordre premier et spontané (44).

En plus de cette auto-création, la forme de droit que préconise Saint-Just, possède les autres caractères essentiels

(40) *De la Nature...*, p. 158.

(41) *De la Nature...*, p. 152.

(42) On est d'autant plus autorisé à « traduire » en termes hégéliens que Saint-Just définit ainsi l'état civil : « L'état civil dans le sens le plus exact est non point le rapport des citoyens entre eux (cela est l'état social), mais le rapport de leurs besoins » (*De la Nature...*, p. 152).

(43) *Ibid.*, p. 152.

(44) Saint-Just insiste particulièrement sur cette idée. Dans le manuscrit « *De la Nature...* » à propos du gouvernement compris *lato sensu*, il écrit : « On a dit une grande absurdité lorsqu'on appelle le gouvernement un pouvoir social : on voulait dire que le gouvernement était le nœud social, mais j'ai prouvé que non dans le premier livre... » (p. 151, souligné par nous). C'est dans la logique de cette distinction de la société et de l'Etat et d'un conflit possible entre les deux sphères, qu'il faudra étudier les *Fragments sur les Institutions Républicaines*, et cerner l'idée même d'institution. Il est remarquable de constater combien dans cet ouvrage l'idée de loi est attaquée et comment la notion d'institution se définit par rapport à elle et contre elle. Approfondir dans cette direction donnerait la mesure de l'étatisme jacobin, tout au moins en ce qui concerne Saint-Just.

du droit social (45). Qu'il s'agisse du droit particulariste d'un ordre ou du droit commun d'un peuple, la matière de sa réglementation est exclusivement constituée par la vie interne du groupe; là est le fondement de la distinction cardinale « état social », « état politique ». D'autre part, si Saint-Just échoue à définir une force publique qui n'instaure pas une puissance contraignante dans la cité, il s'efforce de concevoir une forme de pouvoir qui ne soit pas d'autorité, détachée du tout et le dominant de l'extérieur. En outre, cette forme de droit tend à rester inorganisée et Saint-Just n'admet l'organisation des lois civiles qu'en raison du désordre des sociétés contemporaines, où les intérêts privés sont trop multipliés, et les rapports civils trop étendus. Le passage à la positivité est donc seulement fonctionnel, il a pour but de raffermir l'unité collective. Saint-Just se révèle résolument antilibéral, puisqu'il rejette la civilisation du contrat et le principe de l'autonomie des volontés qui en est le fondement. Ce droit présuppose nécessairement une structure égalitaire pour donner naissance à un ordre de collaboration réciproque, positif et harmonieux.

Enfin et surtout, la fonction de ce droit est d'intégration, fonction spécifique du droit social. La totalité, « le corps social », est immanente; elle ne transcende pas de l'extérieur les membres de la cité, mais émane de la réciprocité vécue des besoins et des affections, de la possession, qui engendre une union, une participation concrète, dynamique et sans cesse renouvelée du tout aux parties et des parties au tout. « Le droit de l'homme à l'homme est la nature ou l'indépendance, de citoyen à citoyen la possession, de peuple à peuple, il est la force. *On trouve dans les corrélations de ces choses l'unité du corps social sous tous ces rapports. Il se conserve parce que sous ces rapports il est uni* » (46). Toute perspective individualiste est donc nettement exclue : l'homme enserré dans un réseau de liens naturels, non violents, vit spontanément pour tous, d'autant plus aisément que la communauté à laquelle il appartient a une œuvre à accomplir, la conservation et la défense contre l'extérieur.

De là, l'opposition radicale de Saint-Just à une conception contractuelle et artificialiste de la société et à toute théorie du droit individuel. A cet égard, la théorie de la loi dans le manuscrit *De la Nature...* est symptomatique. Tout fondement

(45) Sur les caractères du droit social, voir GURVITCH, *op. cité*, pp. 15-46.

(46) *De la Nature...*, p. 148. (Souligné par nous.)

volontariste du droit est à rejeter; aussi la loi ne peut-elle être l'expression de la volonté générale, mais de la nature. Et c'est au législateur, sage, philosophe, mais non prophète, que revient le rôle d'exprimer la nature (47).

Tout se tient dans cette pensée. A l'appui de sa vision sociale du droit, Saint-Just, conscient de l'importance fondamentale « des principes sur la propriété », propose une théorie de la possession. En premier lieu, il dénie à la propriété la qualité de loi naturelle et ne connaît, de ce point de vue, qu'une loi de nature, le droit d'exister, c'est-à-dire la garantie et l'indépendance de la vie qu'assure la jouissance du nécessaire. Sur l'éventail idéologique, il se situe donc aux côtés de ceux qui, faisant dériver la propriété du besoin, la conçoivent comme une institution sociale, et se rapproche de Babeuf, qui dès 1786 écrivait : « Le droit de vivre prime le droit de propriété » (48). Mais quel contenu exact Saint-Just donne-t-il au concept de propriété dans le manuscrit *De la Nature...* ? Il l'entend au sens de souveraineté : tout homme est propriétaire de soi-même, de ses capacités en tant qu'être souverain et indépendant. Ce sens est d'autant plus certain que Saint-Just ne reconnaît que deux sortes de propriété : celle de soi-même et celle de l'empire ou du territoire dont le caractère distinctif est l'inaliénabilité (49).

On voit donc que, contrairement à Locke, par exemple, qui définit d'une manière ambiguë la propriété, à la fois droit à la vie et à la liberté et droit sur les choses, Saint-Just, en assimilant propriété à souveraineté, n'a retenu que le sens proche des valeurs traditionnelles et le plus éloigné des nouvelles valeurs bourgeoises (50). Cette équivalence propriété-souveraineté signifie que l'homme, en tant qu'être souverain, propriétaire de soi-même, ne peut être objet du droit civil, que ni sa vie, ni son indépendance, ni son travail même, ne peuvent être réduits à l'état de marchandise, en vertu de la

(47) N'est-ce pas là donner prise aux critiques de Marx et réintroduire « la superstition politique » sous forme d'un phénomène de volonté ? On pourrait d'abord être tenté de répondre par l'affirmative, de nombreux textes y inciteraient. Nous avons dans un autre travail montré que, malgré les apparences, dans *L'Essai de Constitution*, le législateur se situe au sommet de la hiérarchie des organes. C'est un thème qui ne se démentira jamais et qui même s'exaspère dans *Les Institutions Républicaines* (voir Ed. Einaudi, pp. 53-54).

(48) Sur les différentes théories de la propriété au dix-huitième siècle, voir A. LICHTENBERGER, *Le Socialisme et la Révolution Française*, Paris, 1899, pp. 181-189.

(49) *De la Nature...*, p. 157.

(50) Sur la conception de Locke et sa définition ambiguë de la propriété, voir C.G. Macpherson, *The political theory of possessive individualism*, Oxford, 1962, pp. 198-200, 219-220, 247-248.

différence qualitative radicale qui distingue l'homme de la chose.

Mais, si cette notion de propriété exclut que l'existence de l'homme puisse être réduite à la condition de marchandise, qu'en est-il du concept de possession ? Ne s'agit-il là que d'un masque terminologique pour dissimuler une notion proche de la propriété bourgeoise ? ou, au contraire, ce concept désigne-t-il un droit autre, étranger à la propriété, droit absolu, telle que la définit la Déclaration des droits de l'homme ? Il est certain qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, une distinction nette séparait la propriété de la possession. Qu'on lise l'*Encyclopédie* ou Pothier, il apparaît que la possession, détention et jouissance d'une chose, même si elle confère plusieurs droits, n'est qu'une prérogative relative et temporaire (51). Cependant, Saint-Just la déclare inviolable et l'associe à la notion de sécurité. Mais il ne faut pas s'y méprendre. La possession est déclarée inviolable, non parce que l'inviolabilité est une qualité intrinsèque du concept, mais pour des raisons purement matérielles. Encore le souverain peut-il déposséder les particuliers en leur offrant une contrepartie monétaire. En outre, dans la cité de droit social, un maximum et un minimum de possession seront fixés en fonction de l'importance de la population ; le maximum atteint, aucun possesseur ne pourra refuser de vendre, et le minimum de possession ne pourra être vendu ni par le possesseur, ni même par son créancier. L'ostracisme frappera tout citoyen non engagé par un lien de possession. Ces dispositions indiquent suffisamment que la possession « lien de la cité », « nœud de l'état civil », est aménagée en vue de renforcer l'unité collective. Le point de vue de la totalité, de la communauté, anime ce concept de possession et non le point de vue de l'individu égoïste. La possession, telle que la conçoit Saint-Just, pourrait donc se définir comme un droit démembré (le *jus abutendi* fait défaut), contrôlé, harmonisé, relatif, fonctionnel, en un mot une propriété sociale. C'est le type même de la théorie de droit social où les besoins de la communauté commandent la réglementation de la possession, sans commune mesure avec la propriété issue du droit romain. La pensée de Saint-Just, bien qu'elle pose l'homme propriétaire de soi-même, n'appartient pas au courant de l'individualisme possessif, puisque cet homme est conçu comme partie d'un tout plus vaste dont il doit renforcer l'unité orga-

(51) POTHIER, *Traité de la possession et de la prescription*, Paris, 1772, t. II, pp. 1-4.

nique par sa projection, soit économique, soit affective (52). On mesure, par ces traits, combien Saint-Just se situe loin de l'idéologie bourgeoise. N'a-t-il pas échoué à faire la synthèse juridique entre propriété et possession ?

Mais sa position n'est-elle pas aussi symptomatique de ce que M. Soboul a nommé « l'ambiguïté jacobine », à savoir une hostilité au capitalisme naissant, tempérée par un début d'attachement à l'ordre bourgeois, dans la mesure où, plutôt que de supprimer la propriété, on préfère lui imposer des limites, ou, en l'occurrence, lui substituer la possession ?

## 2. *Anti-Rousseuisme*

Il apparaît ainsi — la question de la propriété non considérée et sans aucune volonté de paradoxe — que Saint-Just, d'un point de vue strictement philosophique, professe consciemment un anti-rousseauisme explicite et implicite, tout à la fois (53). En dépit de la longue tradition qui voit en Saint-Just un disciple de Rousseau, cette affirmation ne devrait pas surprendre; la situation même de l'homme révolutionnaire qui veut faire surgir, du sein d'un monde gangrené, un monde nouveau lui interdit d'être fidèle à Rousseau. Le moteur de son action, c'est la conscience de sa possibilité, alors que Rousseau tient sa théorie pour immédiatement irréalisable dans les grandes nations, au moins. Mais, plus précisément, pour cerner la question, il importe de distinguer plusieurs niveaux d'interférence.

Les proclamations rousseuistes ne manquent pas dans l'œuvre de Saint-Just; le portrait de l'homme révolutionnaire s'achève par l'éloge de Rousseau : « J.-J. Rousseau était révolutionnaire et n'était pas insolent sans doute : j'en conclus qu'un homme révolutionnaire est un héros de bon sens et de

(52) Sur ce courant, C.G. MACPHERSON, *op. cit.*

(53) Nous précisons d'un point de vue strictement philosophique, car, bien que ce soit le point de vue fondamental, il faudrait reprendre la question dans son entier et en suivre l'évolution de *L'Esprit de la Révolution* aux *Fragments sur les Institutions républicaines*, en distinguant des plans différents : le plan philosophique, le plan politique, et le plan social. On trouve un essai de réponse, assez nuancé, mais n'abordant pas le point de vue philosophique dans S.B. KRITSCHESKY, *J.J. Rousseau und Saint-Just*, Bern, 1895. Quant à Newton-Curtis, le biographe le plus autorisé de Saint-Just, il conclut par l'affirmative la question de l'influence de Rousseau, notamment en ce qui concerne le *Discours sur la Constitution* où se trouvent, en abrégé, les principaux thèmes du manuscrit *De la Nature*... « Il introduit l'exposé de ses principes constitutionnels par un décousu à tendance sociologique, de toute évidence inspiré de Rousseau » (*Saint-Just, colleague of Robespierre*, New York, 1935, p. 67).

probité » (54). D'autre part, Saint-Just possédait dans sa bibliothèque *Le Contrat Social* et *l'Emile*. Or, c'est ici que la distinction s'impose. L'admiration allait d'abord à l'homme qui avait vécu d'une façon plébéienne sa condition d'écrivain et qui, dans le siècle des compromis, n'en avait consenti aucun. Voilà le héros de bon sens et de probité. Quant au penseur même, si Saint-Just l'honore du titre de « grand philosophe », la relation est différente. « La génération de la Révolution a trouvé chez un grand écrivain des idées, et elle les admirait, non parce que ces idées lui paraissaient prouvées, mais parce que c'étaient les idées d'un héros, d'un saint, d'un être adorable et adoré... », écrit Eric Weil (55). M. Soboul, d'autre part, a décrit la complexité réelle des rapports entre le rousseauisme et le jacobinisme : comment il y a eu à la fois « identité et dépassement; parfois contradiction » (56). Saint-Just, lui, admire la démarche de Rousseau, en approuve le système de questions; mais reprenant une accusation classique, il en conteste l'aboutissement et en rejette les réponses : « Rousseau tourne sans cesse les yeux vers la nature, il cherche une société indépendante, mais cela ne se concilie point avec le gouvernement vigoureux qu'il imagine; il étouffe la liberté de ses propres mains et plus il établit des ressorts contre l'esclavage, plus il forge d'armes à la tyrannie » (57). Or Saint-Just cherche aussi une société indépendante et tourne sans cesse les yeux vers la nature; l'anti-rousseauisme de Saint-Just pourrait donc se définir : une fidélité à Rousseau contre Rousseau lui-même.

Le heurt entre les deux pensées est d'une unité remarquable : les propositions qui l'expriment s'articulent logiquement les unes aux autres, exaspérant les divergences aux trois niveaux successifs de la philosophie de l'histoire, de la théorie de la société et du fondement du droit, à un degré tel que se manifestent, en toute clarté, deux orientations de pensée, sinon rigoureusement antithétiques, du moins sans aucun point de contact possible, tant dans les présuppositions théoriques que dans les solutions positives (58). Résolument

(54) Discours sur la police générale, in *Discours et Rapports*, Ed. Sociales, p. 183.

(55) ERIC WEIL, J.J. Rousseau et sa politique, *Critique*, janvier 1952, p. 88.

(56) A. SOBLOUL, J.J. Rousseau et le Jacobinisme, in *Etudes sur le Contrat Social*, Paris, 1964, p. 424.

(57) *De la Nature...*, p. 142.

(58) Nous nous plaçons du point de vue de la critique externe, c'est-à-dire que nous envisageons les différences explicites, mais également toutes les différences possibles de ces pensées dans la logique de leur opposition.

primitiviste, la philosophie de l'histoire de Saint-Just, nous l'avons montré, tient à un seul mot : l'altération. Aucune idée contraire ne vient en troubler la simplicité unilatérale, l'histoire n'a rien produit de positif. Ainsi, la pensée de Saint-Just ressemble plus à une caricature de la pensée de Rousseau, qu'à la pensée véritable de celui-ci, ambivalente certes, parfois contradictoire, mais d'une complexité infiniment plus riche. Le procès que Rousseau intente aux sciences et aux arts connaît des limites; le progrès de la civilisation est tel, à la fois mal et remède partiel, que Rousseau se garde bien de prescrire un impossible retour à la simplicité première. La tradition primitiviste est, sans conteste, présente dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*; mais là ne réside pas l'originalité de Rousseau, ni le sens nouveau qu'apporte sa pensée. L'état de nature, tel que nous le dépeint le second *Discours*, loin d'être un tout homogène, comprend une succession d'étapes dont la première, le « pur état de nature », si elle présente des avantages certains, réduit l'homme à l'état de brute pesante et stupide.

Rousseau donc, plutôt que de revenir au primitivisme de Montaigne ou de Pope, tend précisément, malgré certaines survivances, à se libérer de cette tradition en démontrant que la condition primitive de l'homme ne peut aucunement avoir valeur d'idéal. Fondé, en réalité, sur une loi nécessaire de progrès graduel et antagoniste, le second *Discours*, en ce qu'il a de plus significatif, apporte une première contribution à une conception évolutionniste de l'histoire (59). Que l'on n'objecte pas que la peinture idyllique de Saint-Just correspond à l'état que Rousseau désigne sous le nom de « société naissante ». Outre que cet état n'est pas exempt de querelles ni de divisions, Rousseau l'érige en modèle dans la mesure où il n'est plus primitif. L'homme a atteint un stade, où il a déjà recueilli les premiers fruits de sa qualité essentielle et spécifique, la perfectibilité. Cet état, premier effet de l'art humain, mais non sans quelque ombre menaçante, est la véritable « jeunesse » du monde et non point l'enfance. Donc comparaison n'est pas raison; opérer ce rapprochement serait faire abstraction du sens global des deux pensées. A la conception évolutionniste de Rousseau, où la perfectibilité joue un rôle moteur, à une notion dialectique du progrès, tout pas en avant entraînant du même coup une altération, Saint-Just substitue un dérou-

(59) Sur cette interprétation, voir A. LOVEJOY, *The supposed primitivism of Rousseau*, in *Essays in the history of ideas*, Baltimore, 1948, pp. 14-37.

lement linéaire, à sens unique, inexorablement orienté vers la déchéance (60). De l'analyse ambivalente de Rousseau, Saint-Just n'a retenu pour le dénoncer que l'accent « progressiste », comme si l'auteur du *Contrat Social* n'était qu'un quelconque philosophe, avocat des lumières. Saint-Just poursuit et marque encore plus nettement sa distance à Rousseau. Lecteur étonnamment perspicace, il perçoit que Rousseau partage avec Hobbes, en dépit des différences qui les séparent, une même vue pessimiste de la nature humaine : « Rousseau a vu l'homme comme Hobbes », écrit-il. Les deux philosophes ne tiennent-ils pas, en effet, l'amour-propre pour la passion dominante de l'homme, source de tous ses maux et de tous ses vices ? Avec clairvoyance, Saint-Just ne se méprend pas sur les intentions de Rousseau ; ce dernier tourne sans cesse les yeux vers la nature, mais il n'en a pas une si haute opinion qu'il y paraît : associant l'état de nature et l'état sauvage, dissociant le naturel et le social, tout son système ne tend qu'à contraindre la nature pour accéder à la sphère supérieure du social, création originale, règne nouveau sans rapport avec le précédent (61). Rousseau n'a-t-il pas déclaré sans ambages que l'état de nature n'était pas le plus convenable du genre humain, n'a-t-il pas exalté l'état civil comme conforme à l'essence de l'homme (62) ?

On imagine sans peine combien Saint-Just, en proie à un naturalisme impénitent, devait se raidir à la lecture du *Contrat Social* plutôt que d'y trouver un manuel révolutionnaire. Ce n'est point sans quelque dédain, à peine voilé sous l'éloge, que le jeune chef montagnard juge Rousseau : « Il établit avec beaucoup de sagesse les principes de l'état sauvage et ramène l'homme à la raison dont il s'était écarté aussi bien que de la nature » (63). Au regard de Saint-Just, l'entreprise de Rousseau — restaurer l'homme de la raison — n'est que partielle, son projet à lui, s'affirme total : restaurer l'homme de la nature. L'innocence de l'homme est à jamais perdue, il est vrai ; mais la raison, point d'équilibre instable dans l'état sauvage toujours menacé de destruction, est déjà signe de déchéance, tandis qu'en la nature, origine première et norme transcendante, jaillit la source de toute harmonie.

(60) Sur le mouvement dialectique dans la pensée de Rousseau, voir : *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Ed. Sociales, 1961, introduction de J.L. Lecercle, pp. 37-39.

(61) LOVEJOY, *art. cité*, pp. 25-28, pp. 32-33. Voir également J. STAROBINSKI, Du Discours de l'inégalité au Contrat Social in *Etudes sur le Contrat Social*, Paris, 1964, p. 107.

(62) *Du Contrat Social*, Ed. M. Halbwachs, p. 114.

(63) *De la Nature...*, p. 176.

On peut reprocher à Saint-Just de ne pas avoir compris le rationalisme de Rousseau qui n'est pas celui des rationalistes (ne fallait-il pas pour cela attendre Kant ?). On peut ne pas goûter une vue de l'histoire qui, dans sa rigidité touche au simplisme, mais en aucun cas, on ne peut faire grief à Saint-Just de manquer de rigueur. Il prône le retour à la nature parce que, selon lui, « les hommes forment une société naturelle qui repose sur leur indépendance », tandis que pour Rousseau : « La société est l'ouvrage de l'art, un corps artificiel de création humaine » (64). C'est là un point nodal, lieu et lien de toutes les oppositions entre les deux penseurs. On peut s'égarer tout d'abord et entonner le refrain traditionnel : le maître et le prétendu disciple ne soutiennent-ils pas de concert, contre Hobbes, que l'état de nature est un état de paix ? Mais ici s'arrête l'unisson ; qu'on examine la motivation de cette paix naturelle et l'accord est rompu. D'un côté, une proposition exclusivement négative : l'état de nature n'est pas un état de guerre ; de l'autre une affirmation positive : l'état de nature, règne de l'amour et de l'amitié, est le terrain favorable sur lequel s'épanouissent les rapports des besoins et des affections. Certes, l'état de nature est un état de paix chez Rousseau ; mais l'homme n'y a aucun mérite ; car il ne vit pas avec son semblable, mais dans un état de dispersion et d'isolement total. La paix naturelle se distingue donc par la pauvreté de son contenu et sa précarité. Dès que l'homme naturel quitte sa solitude et affronte l'épreuve d'autrui — la reconnaissance — la paix devient très incertaine (65).

Rousseau exclut avec netteté la sociabilité de la condition primitive de l'homme. A l'état de nature, cette sociabilité, encore qu'elle soit propre à l'homme, ne parvient pas à se manifester ; car elle n'existe qu'à l'état de faculté virtuelle ; loin d'être le ressort psychologique qui fera sortir l'homme rousseauiste de son isolement primitif, elle ne parviendra à l'existence que, postérieurement à l'établissement des sociétés (66). L'isolement de l'homme naturel est donc une notion fondamentale chez Rousseau ; que la société soit l'effet de la providence ou le produit de l'art humain, les parties, atomes isolés, préexistent au tout. A l'inverse, pour Saint-Just, le

(64) B. GROETHUYSEN, *J.J. Rousseau*, Paris, 1948, p. 22.

(65) Cf. Essai sur l'origine des langues, *The political writings of J.J. Rousseau*, I, p. 385.

(66) Sur ce point, voir DERATHÉ, *Le Rationalisme de Rousseau*, Paris, 1950, p. 14. Du même, *J.J. Rousseau et la Science Politique de son temps*, Paris, 1950, pp. 142-151.

tout précède, englobe nécessairement les parties; cette opposition à Rousseau ne lui est pas propre; un autre idéologue jacobin, Billaud-Varenne, la partage sans réserve. Dans les *Eléments de Republicanisme*, critiquant sévèrement Rousseau et sa thèse de l'isolement primitif, Billaud-Varenne soutient la théorie de la société naturelle avec des arguments voisins de ceux de Saint-Just : instinct naturel de sociabilité, rapport des sentiments et des besoins, conformité à un ordre divin (67).

Rousseau n'aurait donc pas reconnu dans ces deux chefs jacobins, et non des moindres, des disciples. L'identité de nature, la conscience de cette identité, la sympathie pour ses semblables, fondement instinctif de la société naturelle chez Saint-Just, sont étrangères à l'homme primitif de Rousseau.

Cassirer a excellemment mis en évidence ce trait fondamental. « Rousseau n'admet pas chez l'homme, en tant qu'être uniquement biologique, l'instinct social... Il remplace ce fondement naturel, biologique de la société, cette doctrine de l'homme considéré comme « politikon zoon », par un fondement purement idéal, c'est-à-dire moral » (68). Voilà quant aux affections. En outre, la société naturelle est d'autant moins concevable pour Rousseau, que le rapport des besoins, ce que Saint-Just nomme la possession, plutôt que de rapprocher les hommes à l'état de nature, a pour effet de les disperser. Rousseau, sur ce point, n'a pas cessé de dénoncer une erreur commune, selon lui, à Pufendorf et aux Encyclopédistes. Parti de telles prémisses, Rousseau risquait d'aboutir à une aporie. Sauf intervention arbitraire d'une cause externe, l'homme primitif était condamné à une solitude éternelle. C'est pourquoi, dans *l'Essai sur l'origine des langues*, Rousseau est contraint de faire jouer la Providence, sous la forme d'accidents de la nature et des malheurs de la terre, pour forcer les humains à se rapprocher. Alors seulement apparaît la sociabilité par intérêt mutuel qui n'a rien de

(67) *Les Eléments de Republicanisme*, Paris, l'an I<sup>er</sup> de la République, pp. 7-9, « De l'homme ». « Une question vivement agitée dans tous les siècles et chez tous les peuples, est celle de savoir si l'homme naît pour vivre isolé, comme les bêtes féroces, dans les déserts et dans les bois. L'immortel Jean-Jacques soutient l'affirmative, et prétend que l'état de sociabilité n'est qu'une convention fortuite et nullement dans la nature. Cependant quand on cherche à l'approfondir dans ses développements, tant moraux que physiques, tout porte à croire que cette opinion n'est pas la plus probable... Quiconque même aura étudié attentivement la nature, a dû remarquer que cet esprit de sociabilité existe dans les différentes espèces, à proportion de leur intelligence... », etc. Il existe donc bien, à l'intérieur du jacobinisme, un courant anti-rousseauiste d'inspiration.

(68) *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1932, p. 64. Du même, *The philosophy of the enlightenment*, Boston, 1955, pp. 259-260.

naturel. A ce stade, les besoins jouent un rôle complexe : les hommes dans la société naissante connaissent le bonheur, aucune ride ne vient marquer ni effacer la jeunesse du monde, tant que chaque homme peut subvenir à ses besoins; mais dès que les besoins s'accroissent au point d'entraîner la division du travail, c'en est fait de la jeunesse du monde (69). La société se divise en paysans et ouvriers, bientôt en riches et en pauvres, enfin en maîtres et en esclaves. L'institution de la propriété ne tarde pas à apparaître; combinée à l'inégalité naturelle de fait, elle engendre l'inégalité sociale. Le besoin est donc ici conçu dialectiquement : à la fois facteur de rapprochement et de division; en même temps qu'il crée des rapports de dépendance réciproque, il suscite des antagonismes sociaux. Aussi la société nécessaire n'est-elle qu'une société d'oppression, hiérarchique, inégalitaire au plus haut point, qui n'instaure pas un lien social, mais forge une longue chaîne d'esclavage (70).

Rien de tel chez Saint-Just : l'indépendance, valeur suprême, est régie par des lois au nombre desquelles se trouvent les relations qui dérivent des besoins. Il est, on ne peut plus explicite sur ce point : « cette indépendance a ses lois sans lesquelles chaque être languirait isolé sur la terre. Ces lois sont leurs rapports naturels et les affections » (71). La raison de cette divergence ne peut échapper : du côté de Rousseau, un pessimisme économique très net; du côté de Saint-Just, un optimisme résolu, qui n'est peut-être que la traduction d'un raidissement passionné face à l'histoire et contre elle, mais un optimisme quand même. Autant Rousseau ne peut concevoir la notion de lutte de classes, autant il perçoit clairement l'exploitation de l'homme par l'homme. Dans l'optique de Rousseau, la possession, telle que la définit Saint-Just, se transforme immédiatement en son contraire : la dépossession de l'homme la plus radicale et la plus scandaleuse, tandis que pour Saint-Just, les rapports qui naissent de l'état civil ne peuvent porter atteinte à l'indépendance de l'homme.

(69) Ce point a été particulièrement mis en valeur par M.H. GRANGE, Rousseau et la division du travail, *Revue des Sciences humaines*, avril-juin 1957, pp. 143-155.

(70) *Manuscrit de Genève*, cité par M. Halbwachs, *Du Contrat Social*, Ed. Aubier, p. 128.

(71) *De la Nature...*, p. 135. Cette idée est encore plus nettement exprimée dans les *Fragments sur les Institutions républicaines*, Ed. Einaudi, p. 37 : « Ces besoins et ces affections ne produisent point un droit de conquête; car cette conséquence détruirait son principe. Ils produisent ce qu'on appelle le commerce ou l'échange libre de la possession. »

Cependant, Saint-Just pressent un danger; quoiqu'il conçoive une disjonction possible entre la sphère de l'état civil et celle de l'état social, il prescrit aussitôt la nécessité d'une harmonie entre les deux et circonscrit impérativement l'autonomie des rapports civils à l'intérieur du droit social (72).

Il nous paraît donc inexact, vu les présuppositions théoriques de Saint-Just, à l'évidence anti-rousseauistes, de donner une lecture rousseauiste du concept d'indépendance dont Saint-Just fait la norme fondamentale du droit social et « le programme même de la démocratie jacobine », selon G. Lefebvre (73). Si chez Rousseau tout le malheur des hommes vient de ce que l'échange est devenu nécessaire, il s'ensuit logiquement « qu'il ne peut y avoir de véritable liberté à ses yeux, et par suite de bonheur que dans une totale solitude économique, dans une autonomie absolue à l'échelon individuel » (74).

Pour sa part, Saint-Just constate que dans la société présente les hommes sont en guerre parce qu'esclaves les uns des autres; mais quand il écrit dans les *Fragments sur les Institutions républicaines*: « donner à tous les Français les moyens d'obtenir les premières nécessités de la vie, sans dépendre d'autre chose que des lois, et sans dépendance mutuelle dans l'état civil » (75), ceci ne veut nullement dire qu'il préconise la solution rousseauiste de l'autarcie pratiquée à l'échelon individuel ou familial (76). « Il faut que l'homme vive indépendant », certes, mais non point isolé. D'ailleurs, le concept d'indépendance dans la pensée de Saint-Just fait toujours jaillir celui complémentaire d'union, de lien ou de relation sociale. L'indépendance naturelle évoque un lien intense: l'amour. Au dedans de la cité de droit social, « les membres qui n'ont pas besoin de résister à eux-mêmes sont unis par leur indépendance » (77). De son côté, Billaud-Varenne écrit avec nostalgie: « Partout l'homme est à une distance infinie de l'homme » (78). Le programme du jacobinisme, ou plutôt d'un certain courant du jacobinisme, est d'abolir cette distance entre l'homme et l'homme, de lier des êtres jusque-là artificiellement séparés par des « rapports généraux ». C'est

(72) *De la Nature...*, p. 151.

(73) *Etudes sur la Révolution Française*, Paris, 1954, p. 94.

(74) H. GRANGE, *art. cité*, pp. 147-148.

(75) *Frammenti Sulle Istituzioni repubblicane*, Ed. Einaudi, 1952, p. 34.

(76) *Contra*: H. GRANGE, *art. cité*, p. 155, et J. EHRARD, *op. cit.*, t. II, p. 358, note 1.

(77) *De la Nature...*, p. 148.

(78) *Eléments de Republicanisme*, p. 16.

restreindre la démocratie jacobine que d'en limiter le projet à l'indépendance, par trop individualiste d'accent. Ce concept ne peut la définir à lui seul. C'est dans le couple complémentaire : société-indépendance, dans la liaison étroite de ces notions, et dans leur interaction réciproque que réside l'essence d'un certain jacobinisme social. Indépendance dans et par la société, société dans et par l'indépendance, ainsi pourraient s'énoncer les maximes de la démocratie jacobine. A Saint-Just revient le mérite d'en avoir proclamé l'axiome premier et la présupposition théorique fondamentale : « Tout ce qui respire est indépendant de son espèce et vit en société dans son espèce ».

L'égalité, conçue assez simplement il est vrai et conformément aux structures d'une société précapitaliste (il ne faut ni riches ni pauvres), en est la condition de possibilité absolument nécessaire, et permet précisément qu'il n'y ait pas de dépendance mutuelle dans l'état civil. Mais cet idéal jacobin connaît la division du travail; élémentaire dans le manuscrit *De la nature...*, puisque les échanges ne s'opèrent qu'entre laboureurs et commerçants, elle devient plus poussée dans les *Institutions Républicaines*, où Saint-Just fait place aux négociants et aux manufacturiers. D'ailleurs l'idéal social des robespierristes, ainsi défini par G. Lefebvre : « une société de petits producteurs chacun possédant une terre, un petit atelier, une boutique » (79), comporte nécessairement un échange direct des produits entre égaux. Encore que cette division du travail reste très sommaire, que l'idéal social du jacobinisme, à contre-courant de l'évolution économique, tende à la médiocrité et à une réduction des besoins, la différence avec la solution rousseauiste d'une société sans relations sociales, n'en est pas moins qualitative.

Le contraste entre les deux penseurs s'accuse encore davantage quant au rôle du contrat dans la formation de l'Etat et de la société civile, et quant au fondement même du droit. On sait que Rousseau, bien qu'il ait dénoncé dans le second *Discours* les faux pactes qui établissent la domination éhontée des riches sur les pauvres, ne rejette pas pour autant la notion même de contrat. En quête d'une nouvelle forme de contrat qui fonde la société civile et crée l'Etat légitime, il conçoit contre ses prédécesseurs et leur théorie du pacte de soumission, un pacte qui soit purement d'association et au contenu matériel

(79) Sur la pensée politique de Robespierre, in *Etudes sur la Révolution française*, p. 97.

tout à fait original (80). Novateur donc, quant à la forme et au contenu de ce contrat légitime, et même si l'idée de totalité apparaît chez lui, Rousseau reste fidèle à la théorie que toute société civile a son origine, et tout Etat son fondement dans un pacte. Ici Saint-Just manifeste nettement son opposition : sensible à l'originalité de Rousseau seulement quant à la forme du contrat, il écrit : « On a dit avant moi que la loi politique n'est point un contrat du peuple au prince, mais des citoyens entre eux. Mais pourquoi ce contrat ? Il est évident qu'il n'eut point objet de former ni de conserver la société, mais de l'assujettir » (81). Sur ce point donc, sa critique vise beaucoup plus loin que celle de Rousseau : dénoncer les faux pactes de l'histoire ne suffit pas ; il faut, nous l'avons vu, écarter, rejeter absolument la structure contractuelle en soi, oublieuse qu'elle est du tout social et de l'harmonie naturelle.

En outre, à moins de moderniser la pensée de Rousseau et de faire de la volonté générale, émanation de la volonté individuelle, une représentation collective, il faut reconnaître que le fondement du droit dans le *Contrat Social* est purement individualiste. C'est, en effet, dans la souveraineté de l'individu, dans sa participation, en tant que citoyen, à la création de la volonté générale et dans son libre engagement, en tant que sujet, d'obéir à cette même volonté, que réside le fondement de l'autorité politique légitime. Ainsi « l'idée du droit social naturel est pour Rousseau le plus grand non-sens possible. Et plus que cela, toute notion du droit social en général est vigoureusement rejetée » (82).

Saint-Just, à l'inverse, rejetant la théorie du contrat, construit tout son système de droit social sur l'existence de la nature, c'est-à-dire sur un complexe de normes, aussi intemporelles qu'intangibles. Il ressort de ce postulat que le fondement du droit en même temps qu'il accède à l'objectivité se transforme en une autorité extérieure et supérieure aux individus. Il se situe donc, en dehors de tout volontarisme, de tout consentement, et se définit en fonction des exigences spécifiques de l'être social, en tant que totalité. Loin de prendre pour référence l'individu et ses intérêts, le droit a pour charge d'exprimer l'intérêt collectif et de satisfaire les besoins spéciaux propres au corps social : l'indépendance et la conservation,

(80) Voir DERATHÉ, *op. cit.*, pp. 180-182 et 222-247 ; également J. DEHAUSSY, *La dialectique de la souveraine liberté dans le Contrat social*, in *Études sur le « Contrat social »* de J.J. Rousseau, Paris, 1964, pp. 119-141.

(81) *De la Nature...*, pp. 141-142.

(82) GURVITCH, *L'idée du droit social*, Paris, 1932, p. 267.

encore qu'aucun conflit possible n'existe entre l'intérêt de la partie et celui du tout, puisque le propre de cet ordre d'intégration, de cette « unité collective », pour reprendre les termes de l'auteur, est que l'intérêt de la partie passe médiatement par celui du tout. De là, nous l'avons montré, une conception non volontariste et objective de la loi : « Les lois sont les rapports naturels des choses et non des rapports relatifs, ou l'effet de la volonté générale » (83).

De là, une conception pure du droit social : « puisqu'il n'est point de société si elle n'est point fondée sur la nature, la cité ne peut reconnaître d'autre lois que celles de la nature. Ces lois sont l'indépendance et la conservation. La loi n'est donc pas l'expression de la volonté mais celle de la nature » (84). Saint-Just d'ailleurs, et non sans finesse, décèle dans le système de Rousseau une contradiction interne. Pourquoi ce dernier après avoir posé la volonté pour fondement du droit conclut-il à la nécessité d'un législateur ? C'est aboutir à une conception objective du droit, car « un législateur peut exprimer la nature et ne peut exprimer la volonté générale » (85). C'est donc à partir de cette divergence dans les réponses, dans les conceptions de l'homme, de la nature, de la société, des relations nature-société, et du fondement du droit, divergence nettement inscrite dans le manuscrit *De la Nature...*, que devra être entreprise à l'avenir toute confrontation entre les deux penseurs.

Miguel ABENSOUR.

(à suivre)

(83) *De la Nature...*, p. 157.

(84) *Ibid.*, p. 170.

(85) *Ibid.*, p. 157.