



Annales historiques de la Révolution française

317 | juillet-septembre 1999

Numéro spécial : France-Allemagne. Interactions, références

J.B. Erhard et « Le droit du peuple à la Révolution » (1795). Entre Kant, Fichte et Rousseau

Marita Gilli



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ahrf/270>

DOI : 10.4000/ahrf.270

ISSN : 1952-403X

Éditeur :

Armand Colin, Société des études robespierristes

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 1999

Pagination : 477-493

ISSN : 0003-4436

Référence électronique

Marita Gilli, « J.B. Erhard et « Le droit du peuple à la Révolution » (1795). Entre Kant, Fichte et Rousseau », *Annales historiques de la Révolution française* [En ligne], 317 | juillet-septembre 1999, mis en ligne le 11 avril 2006, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ahrf/270> ; DOI : 10.4000/ahrf.270

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

Tous droits réservés

J.B. Erhard et « Le droit du peuple à la Révolution » (1795). Entre Kant, Fichte et Rousseau

Marita Gilli

- ¹ Johann Benjamin Erhard naît en 1766 dans une famille d'artisans, et meurt en 1827, médecin à Berlin, carrière encore rare à cette époque. Du côté de sa mère, il descend de forgerons de Nuremberg qui forment le noyau agitateur de la ville. Il appartient donc à la petite bourgeoisie qui va être influencée par l'Aufklärung et la Guerre d'Indépendance américaine. Au moment de la forte poussée des prix à partir du milieu du XVIII^e siècle, les couches auxquelles il appartient deviennent misérables, ce qui l'amène à faire des études de médecine, l'atelier ne suffisant plus à nourrir toute la famille. Il se trouve donc dans la situation de quitter son artisanat et il vit la Révolution française dans une ville où il y a une forte agitation jacobine. En 1792, il prend parti pour la Révolution française et, en 1793, il déclare qu'on peut justifier moralement l'exécution du roi, même s'il la considère comme une erreur politique. Il salue la Constitution de 1793 et attend, en 1796 encore et même en 1806, la libération par la France du sud de l'Allemagne. On ne trouve donc pas chez lui les fluctuations, les hésitations et les reculs qui caractérisent de nombreux penseurs allemands de cette période, surtout après 1793. Il écrit son livre sur la Révolution en 1794, à l'âge de vingt-huit ans ; celui-ci paraît en 1795 et est aussitôt interdit ¹. Ajoutons qu'Erhard avait une certaine pratique révolutionnaire, puisqu'en 1794 il tente d'unir entre eux différents Clubs de jacobins à Nuremberg et que le tract qui paraît sous le titre *Nouvel appel à la Nation allemande* a été considéré comme un moyen d'action pratique. Il ne peut pas poursuivre longtemps ses activités en raison de la forte répression à Nuremberg à partir de 1795. En effet, le *Nouveau monstre gris* ² relate qu'au mois d'avril de cette année, une foule excitée a obligé les boulangers de la ville à délivrer gratuitement les galettes pascales selon un usage ancien en brisant les vitres et même en démolissant des boulangeries. Dans les localités voisines se manifestent aussi des troubles causés par le renchérissement des denrées alimentaires ; ainsi, dans le village de Bruck et à Erlangen, le peuple commet des actes de violence contre les gros acheteurs et les

fournisseurs des armées. L'auteur de l'article craint des scènes encore plus graves si la guerre ne se termine pas rapidement. Tous ces troubles ont été évidemment fortement réprimés. Néanmoins, Erhard n'abandonne pas tout à fait la lutte puisqu'il est encore dénoncé par Gentz en 1800 comme agitateur révolutionnaire. Il a subi le sort des autres révolutionnaires allemands ; à partir de 1801 ils n'ont plus de moyens d'agir, n'étant même plus soutenus par la France et son livre qui a suscité grand intérêt au début est tombé dans l'oubli³.

- 2 Nous pouvons retracer sa formation intellectuelle grâce à son autobiographie, à sa correspondance et au complément biographique publié par Varnhagen von Ense⁴. Adolescent, il lit les *Anfangsgründe aller Mathematischen Wissenschaften* et les *Elementa matheseos Universae* du philosophe Wolff ainsi que le Nouveau Testament qui l'amène à remettre en cause la certitude de l'histoire de Jésus. Puis, il apprend l'anglais et lit Ossian ainsi que Shaftesbury. Sulzer et Mendelssohn ainsi que la lecture de Spinoza l'amènent à douter de la philosophie de Wolff. Au printemps 1786, il entend parler des écrits de Kant et, après la lecture de la *Critique de la raison pure*, il devient un kantien convaincu. De toutes les œuvres de Kant qu'il lit ensuite, c'est la *Critique de la raison pratique* qui l'enthousiasme le plus allant jusqu'à lui arracher des larmes de joie.
- 3 Lors d'un voyage qu'il entreprend en 1790, il passe l'hiver à Jena où enseigne Reinhold, philosophe kantien qui influencera beaucoup le jeune Fichte et avec lequel il se lie d'amitié, de même qu'avec Wieland, éditeur de *Der neue Teutsche Merkur*, revue dans laquelle il publiera quelques articles. Il y fait également la connaissance de Schiller sur lequel il fait forte impression. Au printemps 1791, on le trouve à Copenhague où il séjourne chez Baggesen et de là se rend enfin à Königsberg où il fréquente d'abord le cercle des amis de Kant où il rencontre Fichte et Kant lui-même, rencontre qui était le but de son voyage. Sur lui également, il fait forte impression. Après une tentative qui échoue d'émigrer aux États-Unis, il publie de nombreux articles et comptes rendus tout en se consacrant sans grand succès à son métier de médecin.
- 4 Il n'y a donc pas trace d'une influence directe de Rousseau sur lui. Mais par ailleurs, Rousseau est si bien connu en Allemagne qu'on peut parler sans crainte d'une influence indirecte⁵. Deux grandes idées de ce philosophe étaient en effet débattues en Allemagne : celle du contrat social et celle de la souveraineté populaire. C'est cette dernière qui a le plus de mal à être admise en Allemagne ; en effet, les penseurs libéraux estiment que le peuple doit être éduqué avant qu'on lui accorde la liberté et craignent l'anarchie. C'est bien quand ils ont vu qu'en France se réalisait la souveraineté populaire qu'ils se sont détournés de la Révolution française et rares sont ceux qui l'acceptent : ce sont en fait les seuls véritablement révolutionnaires. Bien que Kant ait étudié de près et même admiré le philosophe genevois (le seul portrait qu'il possédait chez lui était celui de Rousseau⁶ et Herder dit que c'est Kant qui l'a amené à lire Rousseau), sa pensée diverge assez rapidement. Ainsi, Kant utilise souvent des arguments de Rousseau pour une démonstration en sens contraire ; par exemple, il ne veut pas fonder une constitution politique sur la démocratie directe parce que le législateur serait en même temps exécuteur, comme il le démontre dans *Pour la paix perpétuelle*. Il en est de même pour la nature. Rousseau a une vue pessimiste d'une humanité en décadence alors que Kant croit au progrès et pense l'homme capable de s'améliorer. Pour s'assurer contre des changements révolutionnaires, il sépare strictement la pratique politique de la théorie. Alors que la théorie de Rousseau peut mener à la pratique révolutionnaire (Roger Barny a bien montré tout ce que les révolutionnaires français ont retenu de lui)⁷, Kant veut

reproduire le *statu quo*, le légaliser parce qu'il existe. Bien qu'il loue la Révolution française dans *Le conflit des facultés*, son argumentation a pour but de condamner tout changement de la société existante. Enfin, alors que le raffinement de Rousseau consiste à utiliser la théorie du Contrat social qui représentait un nouvel instrument dans les mains de la bourgeoisie pour conquérir le pouvoir afin d'éliminer toutes les revendications de privilèges, y compris ceux de la bourgeoisie possédante, ce qui supprime chez lui les scrupules juridiques par rapport à une révolution, il n'en est pas de même chez Kant qui a les mains liées à ce sujet, nous le verrons. Kant diverge également dans la mise en œuvre de la souveraineté populaire. S'il est d'accord avec lui pour dire que la source de tout droit doit résider dans la volonté générale, il ne suit pas Rousseau qui déclare que le pouvoir d'édicter des lois devait réellement appartenir au peuple, car pour Kant ce pouvoir reste celui du souverain qui devrait se conformer à la volonté générale.

- 5 La pensée politique d'Erhard est exprimée dans de nombreux articles, mais principalement dans le petit livre intitulé *Le droit du peuple à la révolution*, traité théorique qui se présente comme une véritable dissertation, une démonstration en quatre parties selon le raisonnement suivant : le droit d'un peuple à faire une révolution est issu de l'influence qu'il doit avoir sur la constitution. Cette influence doit être déterminée par les Droits de l'homme. C'est par rapport aux Droits de l'homme qu'on peut se demander si le droit de faire une révolution existe, car c'est à partir d'eux que se déduisent les autres droits. Dans une première partie, il se propose donc d'analyser les Droits de l'homme sur cette base, il parle dans la deuxième partie du droit à faire une révolution. Dans la troisième partie, il définit le concept de peuple qui lui est également nécessaire et, dans la dernière partie, il va enfin pouvoir donner une réponse à la question posée.
- 6 Le point de départ de sa démonstration est la définition du mot « droit » (*das Recht*), définition plus malaisée en allemand qu'en français étant donné les sens divers de ce mot dans cette langue. Après avoir donné plusieurs exemples, il en déduit que la notion constante dans tous les cas est celle de « chose permise ». Notons que, dans ces exemples, il prend indifféremment le substantif : « *das Recht* » (le droit) et l'adjectif : « *recht* » que nous traduirons par « juste » dans son sens le plus général ou parfois plus particulièrement par « vrai »⁸. On voit qu'il mélange ici deux notions fondamentalement différentes qui sont le droit légal et le droit moral. Comme il en est rapidement conscient, il distingue alors soigneusement le droit positif légal du droit moral. Par exemple, il n'est pas « juste » que N qui est riche ait chassé de sa ferme X qui ne pouvait pas le payer parce qu'il avait fait une mauvaise récolte, mais il a le « droit » légal de le faire. Inversement, l'homme peut avoir des droits qu'il n'a pas le droit légal d'exécuter et l'homme peut faire un très mauvais usage du droit sans être inquiété par la loi. Ce qui intéresse Erhard, c'est le problème moral, le concept de droit qui n'a rien de commun avec le droit positif. C'est à la morale de déterminer ce qui est juste et au droit de déterminer le droit précis des personnes. Si le droit positif veut être en accord avec la morale, il ne doit pas être contraire au droit naturel. On voit donc que, non seulement Erhard sépare le domaine du droit de celui de la morale, mais qu'il établit une hiérarchie dans laquelle domine le droit naturel qui doit déterminer le droit positif de façon qu'il soit conforme à la morale. Si tel était le cas, il n'y aurait pas de conflit entre droit positif et droit moral.
- 7 Quant à l'attitude de l'homme devant la loi, Erhard reprend le point de vue kantien :

« La loi est le règlement d'après lequel les choses doivent arriver obligatoirement ou moralement. Ce qui doit arriver obligatoirement ce sont les lois de la nature, ce qui doit arriver moralement, ce sont les lois de la liberté. Pour un être moralement libre, toute loi doit avoir un caractère d'obligation morale. Mais l'obligation morale

consiste dans la conviction personnelle qu'un règlement est à ce point conforme à ma nature morale que je doive le reconnaître comme une loi de cette nature »⁹.

- 8 Il ajoute que, si un règlement n'avait pas ce caractère, l'homme ne serait pas tenu de lui obéir. Après avoir affirmé comme Kant que liberté et loi se trouvent intrinsèquement liées dans un système de morale, Erhard s'en éloigne quand il dit que l'homme n'est pas tenu d'obéir à un règlement qui n'a pas un caractère moral. Dans ce sens, il affirme que la reconnaissance des Droits de l'homme est la condition générale de la validité morale d'une législation.
- 9 Erhard passe ensuite à une détermination plus précise des Droits de l'homme. Pour cela, il envisage d'abord les droits qui n'ont pas une influence directe sur la société, ceux qui reviennent à l'homme en tant qu'homme. Le premier droit de l'homme est d'être traité comme une personne et ce qui caractérise une personne, c'est qu'elle se détermine elle-même. Ce droit a souvent été revendiqué par les penseurs allemands de la deuxième moitié du XVIII^e siècle sous le nom d'autodétermination ou chez G. Forster sous le nom de droit de perfectionnement. Il s'agit de laisser l'individu libre de choisir sa voie et ce droit apparaît à une génération nourrie d'idéalisme comme le droit le plus fondamental. Forster dit qu'enlever ce droit à l'homme, c'est le ravalier au rang d'animal.
- 10 À cela, Erhard ajoute la liberté de conscience (liberté totale de religion) et la liberté de pensée. En ce qui concerne cette dernière, il ne conçoit même pas qu'on hésite à l'accorder, l'État n'étant jamais mis en danger selon lui par des idées, mais par des actions. Cette conception paraît curieuse à cette époque où les penseurs éclairés croient généralement à la force des idées. Aussi peut-on se demander s'il n'a pas seulement voulu montrer que la liberté de penser ne suffisait pas. Kant en effet était de ceux qui pensaient qu'il fallait donner la liberté tout de suite, qu'on ne pouvait attendre que le peuple soit mûr pour la recevoir et en cela il dépasse de loin la plupart des penseurs allemands de cette époque (Schiller, Goethe, Humboldt entre autres), persuadés qu'il faut éduquer l'homme avant de lui donner la liberté. Mais il ne s'agissait pour lui que de la liberté de pensée : l'activité de l'homme se réduit à elle et elle définit les limites de la liberté politique. On peut être en droit de penser qu'Erhard a voulu montrer que Kant accordait trop peu en n'accordant que la seule liberté de pensée et que c'est le sens de cette phrase sur le caractère non dangereux des idées, d'autant plus qu'un peu plus loin il compte les idées dans les éléments susceptibles de préparer une révolution. Il s'en tient ici au principe général que, si les idées sont vraies, c'est une faute de les réprimer et que, si elles sont fausses, la vérité les chassera vite. Erhard conçoit liberté de conscience et liberté de pensée comme les conditions indispensables aux Lumières et la volonté de s'éclairer comme un véritable devoir de l'homme. Cette remarque nous montre une fois de plus comment il cherche à adapter le droit positif au devoir moral. Les réflexions qui suivent sont intéressantes, car elles sont peu communes en Allemagne à cette époque. Il déclare qu'on ne peut pas éclairer l'homme, que celui-ci doit s'éclairer lui-même. Par là, il juge absurde la question qui se posait alors de savoir s'il fallait ou non éclairer le peuple. Ce qu'il faut se demander, c'est si on peut enlever au peuple la possibilité de s'éclairer, en d'autres termes si l'on peut enlever à l'homme la possibilité d'être un homme.
- 11 Si le premier terme de son raisonnement rejoint sans aucun doute la pensée libérale allemande de libre développement de l'individu, dans le deuxième terme de son raisonnement, il la dépasse en posant le problème de la possibilité pour le peuple de s'éclairer, possibilité qui ne peut d'abord être que matérielle. Ce problème ramène au concret et à la politique, terrain que les idéalistes cherchent généralement à fuir ; il est

dommage qu'Erhard ne creuse pas ce problème, car cela lui permettrait déjà de dépasser le libéralisme pour arriver à une conception révolutionnaire ; mais il ne le fait pas encore et conclut en reprenant le point de vue du droit naturel selon lequel c'est inverser le problème que de légitimer les Lumières ou le libre usage de la raison devant la constitution : c'est à elle de se légitimer devant la raison.

- 12 Après avoir envisagé les Droits de l'homme en soi, il se penche sur ceux qui permettent à l'homme d'apparaître en tant qu'être moral dans la société. Il énumère l'ensemble des droits en les regroupant ainsi : droits d'autonomie, droits de liberté et droits d'égalité. Est mineur celui qui ne sait pas faire valoir ses droits avec sagesse, est majeur celui qui le sait ¹⁰. Ainsi apparaît chez lui, comme chez Kant, l'idée de citoyen actif et responsable : c'est un devoir pour l'individu de chercher à améliorer les conditions dans lesquelles il vit ; ce n'est que sur la question des moyens qu'ils divergent. Erhard termine cette première partie en exprimant l'espoir de voir approcher les temps où les Droits de l'homme seront enfin respectés. Dans ce long raisonnement, il se dévoile comme un héritier des théories du droit naturel, telles qu'elles étaient développées en Allemagne à la fin du XVIII^e siècle à partir de Pufendorf, Thomasius, Wolff et Kant. Ces théories sont généralement répandues quand Erhard écrit son livre. Sur le plan politique, elles ont abouti chez la plupart des penseurs (en particulier Dohm, Klein, Humboldt) à une conception qui écarte le plus possible toute contrainte exercée par l'État dont le rôle est réduit au minimum compatible avec la sécurité. Sur le plan politique, cette théorie a une coloration particulière en Allemagne où sévissent à cette époque de nombreux régimes d'absolutisme éclairé. Or, la pratique de l'absolutisme éclairé a pour conséquence la mainmise des princes sur tous les domaines de la vie politique, économique et intellectuelle. Appliquée par les princes, la théorie du droit naturel a en fin de compte étendu leurs pouvoirs : le but de l'État n'est plus seulement de maintenir la sécurité, mais de contribuer au bien public et au bonheur des sujets, de s'occuper de l'éducation, de développer le commerce et l'industrie ¹¹. Les penseurs allemands ont beaucoup souffert de ce qu'ils ressentent comme une entrave, ce qui explique la réaction d'un Humboldt ou d'un Forster qui revendiquent la liberté dans tous les domaines et cherchent à minimiser au maximum le rôle de l'État. Erhard pour l'instant ne dépasse pas ces théories et on peut inscrire cette première partie dans le grand courant de libéralisme de la fin du XVIII^e siècle en Allemagne qui, l'histoire le montrera bien, va s'opposer à la Révolution française. Cette première partie qui définit les Droits de l'homme ne peut donc être considérée comme révolutionnaire.
- 13 Dans la deuxième partie, Erhard pose la question plus précise du droit de commencer une révolution. De nouveau, il se place sur le plan de la morale en se demandant qui fait bien en commençant une révolution. C'est là une question morale qui concerne non pas le droit, mais l'équité. La définition qu'il donne ensuite de la révolution dénote une pensée politique très mûre pour l'époque. Même en France, il faut attendre Robespierre pour que le terme prenne la portée d'une destruction et d'une reconstruction politiques. En Allemagne en revanche, il y a peu de théories de la révolution. L'une des plus élaborées est celle de Forster, mais celui-ci s'arrête à son aspect destructeur, la concevant comme une force de la nature irrésistible, une convulsion violente et radicale évoquée par les images de l'orage et de l'éruption volcanique. Chez Erhard, rien de tel, mais une définition élaborée. Il envisage trois éléments dans chaque gouvernement : les lois fondamentales ou principes sur lesquels il est fondé, la constitution établie sur ces lois, l'administration. La révolution lui apparaît comme un changement fondamental, ce qui

signifie aussi bien la reconstruction que la destruction et ce changement doit toucher les lois fondamentales, car ce sont elles qui déterminent le reste. Si on change ces lois parce qu'elles sont contraires aux lois de l'humanité et défavorables au pays, il y a révolution. Si l'administration se débarrasse de ces lois pour être plus forte, il ne s'agit pas d'une révolution, mais d'une usurpation de la domination ; détruire une puissance usurpée est un devoir, car c'est libérer le peuple (réflexion intéressante qui montre qu'implicitement il n'emploie le mot « révolution » que pour désigner un changement moral). Si on ne fait que changer la constitution, il ne s'agit que d'une réforme et non d'une révolution. Sur le plan du droit positif, personne n'a le droit de faire une révolution, mais il y a des cas où l'homme n'est pas lié à ce droit parce qu'il suit sa conscience. Il existe pour l'homme un intérêt moral plus grand que de vivre selon le droit positif. C'est sur ce point précis qu'Erhard se distancie de Kant pour s'engager dans une voie révolutionnaire. Kant en effet hésite à accorder le droit de résistance qui représente pour lui une contradiction dans la mesure où il inscrit le désordre dans l'ordre. Sa position est ambiguë, car il salue bien la Révolution française comme le signe historique de la tendance au progrès du genre humain dans sa totalité et considère qu'elle inscrit le droit dans les faits, mais il constate que cet avènement du droit ne se produit pas sur la base du droit ni avec les moyens du droit et il condamne le fait révolutionnaire. Mais, une fois la révolution faite, il faut obéir à ses lois, car elle représente la nouvelle autorité ; en revanche, contre l'autorité, l'homme n'a que la liberté de pensée. Elle est une nouvelle phase de l'histoire, celle où la théorie se réalise, elle est une actualisation des rapports justes entre théorie et pratique. À Burke et à Gentz qui critiquent la Révolution française au nom de la raison, Kant répond que la théorie du droit a le droit de se réaliser dans la pratique.

- 14 Erhard envisage les arguments de ceux qui sont opposés au droit de commencer une révolution. Certains sont contre tout essai de faire une révolution, pour ceux-là aucun argument n'est valable. D'autres (héritiers de Kant) pensent que, pour ne pas s'attirer de reproches d'ordre moral, il vaut mieux préférer le calme ou même la mort à une telle action. Leurs raisons peuvent être résumées ainsi : pour qu'on puisse accomplir une action morale, il faut que l'occasion la rende possible et que la loi l'ordonne ou la permette. Or, les conséquences d'une révolution sont imprévisibles. Si une révolution veut être légitimée sur le plan moral, elle ne peut être pensée que comme une action qui doit être faite par devoir. Mais comment est-ce possible ? Dès que l'on se révolte, on ne sait plus si c'est le droit ou la peur qui sont causes de l'action. Celui qui commence une révolution agit nécessairement de façon arbitraire, ce n'est que dans la résignation qu'on peut montrer sa moralité. Erhard, on le voit, résume et réfute les arguments des penseurs allemands libéraux qui se sont rapidement détournés de la Révolution française, craignant un danger de contamination pour l'Allemagne. Certes, il caricature un peu et il est certain que l'argumentation de Kant dont il donne ici le résultat final est beaucoup plus riche et nuancée ; mais il a bien vu vers quoi tendaient ces raisonnements, les réfute donc et prend ainsi ses distances avec la pensée libérale allemande.
- 15 Il va donc démontrer que, si l'on a pu conclure qu'on n'avait pas le droit moral de commencer une révolution, c'est parce qu'on n'a pas épuisé les raisons qui peuvent justifier une révolution. Or, il y en a trois : mettre fin à l'injustice, rendre la justice possible, introduire véritablement la justice. La dernière raison doit être éliminée, car l'homme n'a pas le pouvoir d'être garant de l'avenir. Mais si on répond non aux deux premières raisons, c'est qu'on n'a pas vu de quel genre d'injustice il s'agissait. Si les injustices émanent de l'administration, en agissant contre elles, on fait une insurrection.

Si elles émanent de la constitution, il faut faire des réformes. Si ce sont les lois fondamentales qui sont causes de l'injustice, c'est très différent : si ces lois sont telles qu'un homme est serf uniquement par le hasard de sa naissance, ce n'est pas l'individu tout seul qui souffre de l'injustice, mais l'humanité entière dans sa personne. Sa résignation ne peut donc pas être considérée comme morale, car elle est grosse de la possibilité de l'injustice dont d'autres souffriront. La résignation dans ce cas est immorale. Erhard rappelle encore que le problème n'est pas un problème de droit, mais de conscience, que la conscience oblige à empêcher l'injustice et à favoriser la justice pour conclure que, dans ces cas-là, on a raison de commencer une révolution. Comme on ne peut pas concilier droit à la révolution et droit positif, il faut faire appel à un autre critère que celui de la conformité aux lois, ce critère peut être le droit naturel défini dans la première partie et dont nous avons vu qu'il relève de la morale. Erhard ne quitte donc pas le domaine de la morale dans toute cette argumentation et on comprend qu'il ait soigneusement distingué dans la première partie droit positif et droit moral. La question ne relève pas de la compétence du droit positif qui ne peut ni donner à un peuple le droit de faire une révolution ni l'en priver. Si Kant cherche à unir les deux en les considérant comme complémentaires (il n'est pas de morale sans droit, ni de droit sans morale)¹², Erhard en reste à la séparation radicale, ce qui lui permet de légitimer la révolution sur le plan moral, alors que Kant la condamne précisément sur ce plan. Pour lui, ce n'est pas un problème de légalité, mais de légitimité.

- 16 Reste à savoir qui peut entreprendre une révolution. Là aussi sa réponse va dans le sens du progrès de l'histoire et c'est elle qui l'amènera à définir la notion de peuple dans la troisième partie. Un homme tout seul ne peut pas faire une révolution. Sur le plan politique, une révolution n'est légitime que si, grâce à elle, on met fin à une offense aux Droits de l'homme : l'homme doit alors affirmer sa dignité humaine et tout mettre en œuvre pour convaincre les autres. Il faut absolument qu'il tente ce travail de conviction, car Erhard est convaincu que la misère et l'absolutisme ne suffisent pas à provoquer une révolution : il y a eu en effet des époques où l'oppression était très forte et où il n'y a pas eu de révolution. La cause d'une révolution n'est pas tellement dans ce que le peuple subit, mais dans la réflexion qu'il fait sur ce qu'il subit. À ce sujet, il rappelle l'importance des Lumières et se trouve même en contradiction avec ce qu'il dit plus haut quand il déclare que les idées ne sont pas dangereuses pour l'État. En fait, il sait bien qu'elles le sont et que les régimes autoritaires suppriment pour cette raison la liberté de pensée.
- 17 Une fois ce travail de conviction mené à terme, l'insurrection peut avoir lieu, insurrection qu'il considère comme la première phase de la révolution. Sans insurrection, une révolution n'est possible que si le gouvernement se suspend lui-même, ce qui est un cas très rare. La possibilité politique d'une insurrection vient de la base. Si ceux qui commencent une insurrection ne sont pas soutenus par le peuple, c'est que celui-ci n'est pas mécontent et il serait despotique de lui imposer des droits qu'il ne revendique pas. Dans son compte rendu de l'ouvrage de Fichte¹³, Erhard précise sa position sur ce point : l'individu doit être assuré de la volonté de tous pour pouvoir agir en leur nom. Les suites de la révolution sont très importantes : si elle le peut, il faut qu'elle rétablisse l'ordre ; si elle échoue, elle ne peut le faire. Le plus souvent, elle est un demi-succès et entraîne une guerre entre ceux qu'elle favorise et ceux qui tiennent à l'ancienne constitution.
- 18 Au terme de cette deuxième partie, Erhard légitime donc la révolution sur le plan moral comme la seule possibilité de mettre fin à une injustice issue des lois fondamentales d'un pays. Non seulement, il la légitime, mais il dit explicitement qu'elle est obligatoire et qu'il

faut tout mettre en œuvre pour la commencer. Dans une lettre qu'il écrit à Forberg ¹⁴, il s'exprime de façon plus radicale encore en disant que l'État doit protéger les Droits de l'homme. S'il ne le fait pas, les sujets sont en droit de le quitter et s'il blesse les Droits de l'homme, les sujets sont en droit de le détruire. Pour cela, on n'a pas besoin « d'avoir le droit », car les raisons qu'on peut invoquer sont au-delà du droit. Le droit de faire une révolution ne peut pas être juridiquement résolu. Toute révolution supprime le droit, car du point de vue moral on ne demande pas qui a raison, mais qui a le droit de revendiquer un droit.

- 19 Dans la troisième partie, il pose la question des « acteurs » et on voit s'y refléter la conscience qu'il a de la structure sociale de son époque. Ce que nous pouvons retenir ici, c'est l'idée que la révolution est l'affaire du peuple, qu'elle ne peut se produire qu'avec l'accord et le soutien de la « masse », d'une masse assez éclairée pour être mécontente de son sort. Bien que le mot « majorité » ne soit pas prononcé, l'idée est claire ici que c'est à la majorité d'un peuple de décider, ce qui a été justement contesté par les libéraux allemands, en particulier par G. de Humboldt. À ce niveau de sa démonstration, il ne peut plus continuer sans définir le peuple. Après avoir éliminé toutes sortes de critères qu'il juge non pertinents, il déclare que, pour déterminer ce concept, le mieux serait de parler d'une foule d'hommes dont les notions subjectives de vertu, dans la mesure où elles sont fondées sur le sentiment, sont en concordance et sont devenues la règle de leur comportement ainsi que de leurs jugements réciproques. Définition très générale donc, de nature anthropologique et culturelle, à laquelle il ne s'arrête d'ailleurs pas, car ce n'est pas elle qui l'intéresse. Mais nous pouvons déjà remarquer que cette définition morale exclut les maîtres en tant que tels et annonce donc le but politique.
- 20 Erhard donne ensuite une définition sociologique du peuple. Quand un peuple forme un État, on parle de nouveau du peuple à l'intérieur de cet État en opposition avec d'autres hommes que l'on ne compte pas dans le peuple. On a ainsi coutume de distinguer du peuple ceux qui gouvernent, les prêtres et les lettrés. Rapidement, Erhard ne parle plus de ces deux dernières catégories, mais exclusivement des rapports entre le peuple et les Grands. Ces rapports ne devraient pas blesser les Droits de l'homme ; ils ne peuvent donc être des rapports de maître à esclave, car ce serait contre la morale, ni de maître à serviteur, car un tel rapport est éphémère et fondé sur un contrat. Le rapport entre les Grands et le peuple, s'il veut être moral, ne peut être considéré que comme un rapport de majeurs à mineurs, ce qui permet à Erhard de donner cette définition : « Le peuple est donc la partie d'un peuple considérée comme mineure par rapport à une autre partie ¹⁵ ». Il conçoit ainsi une société en deux classes, un face à face entre maîtres et sujets. Cette conception est très politique et d'emblée révolutionnaire, car le droit du peuple de faire une révolution sera justement le droit de renverser les maîtres. Ce rapport de majeurs à mineurs est pour lui le seul rapport moral possible. Il ne doit pas être confondu avec le rapport politique des différentes forces à l'intérieur de l'État à l'égard des membres de l'État, rapport indispensable à l'État alors que le rapport entre les Grands et le peuple peut disparaître sans que l'État disparaisse en même temps. Il peut se concevoir moralement, tant qu'une partie reste mineure. Au départ, le fait que certains hommes restent en arrière n'est imputable qu'à eux-mêmes et ce n'est que par la suite que les Grands ont mis exprès des obstacles pour les empêcher de devenir majeurs ¹⁶. Mais majorité et minorité ne sont pas des états immuables. Il faut tout faire pour que la distance entre les Grands et le peuple devienne de plus en plus petite. Faire en sorte que le peuple reste ou devienne mineur, c'est trahir l'humanité. Le peuple doit garder le droit

de devenir majeur ; or, le régime féodal qui accorde des privilèges à la noblesse l'en empêche. Le peuple a permis à la noblesse de dominer, mais ce rapport n'est pas définitif, tout dépendant du temps pendant lequel le peuple demeurera mineur.

- 21 Erhard définit alors un certain nombre de positions devant ce problème. L'aristocrate est celui qui déclarera tous les moyens justes de garder ce rapport entre Grands et peuple et même de l'accroître ; il combattra donc les Lumières. Le démocrate est celui qui veut venger le peuple et soumettre les Grands au peuple. Celui qui veut simplement que l'oppression ne soit pas trop forte est un modéré. Le jacobin enfin est celui qui ne veut rien savoir d'un rapport passé, mais veut tout décider par la raison, ce qui mène à un despotisme de l'opinion ¹⁷. Aucune de ces positions ne s'accorde avec la morale. L'aristocrate, le démocrate et le jacobin ont tous des notions différentes de la liberté. Or, la vraie notion de liberté politique est dans l'absence d'une différence légale entre les Grands et le peuple. Pour être un citoyen libre, il faut avoir un rôle actif dans la législation, les lois doivent être faites par les citoyens pour qu'un peuple libre vive dans une constitution libre. Mais pour cela, il faut que le peuple soit majeur. Le seul moyen de parvenir à la liberté est de s'éclairer, cela l'homme doit le faire seul.
- 22 Toute cette démonstration reste certes assez faible sur l'origine de la majorité des uns et de la minorité des autres. Mais par ailleurs, elle contient beaucoup d'éléments révolutionnaires. L'utilisation même de ces idées pour différencier le peuple des Grands permet de concevoir leur rapport comme modifiable ; modifier ce rapport, c'est modifier les lois fondamentales, donc commencer une révolution. C'est la raison pour laquelle Erhard cherche à se distancer des théoriciens du droit naturel qui, déduisant le droit du devoir, créent des rapports immuables. Il y a chez lui une véritable dynamique révolutionnaire qui est celle d'un rapport changeant. Ne nous méprenons pas en effet, si Erhard critique le jacobinisme tel qu'il le définit ici et s'il reprend la conception de Burke qui a influencé tant de penseurs allemands par sa critique de la Révolution française, l'accusant d'un trop grand rationalisme au nom de la tradition et de la croissance organique. Car, à peine définit-il la liberté, qu'il quitte ce terrain pour donner une définition politique de la liberté qu'il considère comme l'absence d'une différence légale entre les Grands et le peuple. Cela signifie qu'il fonde la liberté sur l'égalité, pensée profondément révolutionnaire qui n'était généralement pas développée en Allemagne. Après avoir donné une telle définition, il va enfin pouvoir répondre à la question posée au départ et parler du droit du peuple à faire une révolution.
- 23 Révolution du peuple, cela signifie donc que le peuple devient majeur et tente de mettre fin par la violence au rapport existant entre les Grands et lui-même. Une révolution du peuple ne peut avoir d'autre but que de changer les lois fondamentales en faveur du peuple : il doit en être le bénéficiaire. Ce n'est donc pas nécessairement une révolution qui soit faite par le peuple ; il ne faut pas non plus la confondre avec une révolution où on utilise le peuple et où il ne profite de rien, ni avec une rébellion qui est un refus d'obéissance n'entraînant pas de changement de gouvernement, ni encore avec une insurrection qui ne fait qu'éliminer ce qui gêne. Comme Robespierre, il ne s'arrête pas à l'« illégalité » de la révolution, mais estime que, dans une révolution, on ne peut plus juger d'après le droit extérieur, la morale étant l'instance suprême. Une révolution est légitimée sur le plan moral quand on est obligé de la faire pour faire valoir les Droits de l'homme. Le droit qui revient au peuple est celui de s'éclairer. Sa minorité n'est certes imputable qu'à lui-même, mais il a le droit de demander les moyens de devenir majeur. Erhard ne définit pas ces moyens, mais on voit qu'il s'agit du droit à la culture qui

suppose des loisirs, donc une existence décente. Les avantages des Grands qui sont en contradiction avec les Droits de l'homme doivent donc être éliminés. Si le travail imposé au peuple est tel qu'on le maintienne dans la stupidité d'une bête de somme et qu'on l'empêche de s'éclairer, il a le droit de faire une révolution. Nous trouvons exactement la même conception sous la plume de G. Forster dans l'un de ses derniers textes *Über die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit*. Il y explique que le devoir du gouvernement n'est pas de « procurer le bonheur » à ses sujets, mais de leur procurer les conditions matérielles qui leur permettent de s'éclairer.

- 24 Dans le peuple, une révolution est toujours politiquement possible. Dès que celui-ci se rend compte de la nécessité d'une révolution, c'est qu'il a acquis une conscience claire de ses droits. Dans la mesure où les peuples vont vers leur majorité, ils préparent une révolution. De même qu'on peut dire du peuple qu'il est cause de sa propre minorité, on peut dire de tout gouvernement qu'il est cause de la révolution si elle éclate, car il a toujours la possibilité de prendre des mesures à temps. Si les Lumières deviennent plus intenses dans le peuple que chez les Grands, il est clair qu'un changement est nécessaire. Dans l'histoire, le déclin d'un État est toujours venu de la différence de culture entre les gouvernants et les gouvernés. Si le peuple et les Grands en restaient toujours au même degré de Lumières, il n'y aurait jamais de révolution. De même, aussi longtemps que les Grands n'empêchent pas le peuple de s'éclairer et continuent cependant à lui être supérieurs parce qu'ils sont plus éclairés, il n'y a pas de révolution. Si au moment où le peuple prend pleinement conscience de ses droits, les Grands les acceptent, il n'y aura pas de révolution violente, mais les deux parties s'uniront pour construire une constitution morale.
- 25 Répandre les lumières doit donc être le but de la société. Toutes les tentatives de faire du bonheur le but d'une société ont échoué¹⁸. Les Lumières ne doivent pas avoir pour but de rendre un peuple heureux, mais de le rendre juste. De cette façon, le peuple éclairé s'élève à la plus grande dignité, celle d'un être moral. Erhard, comme Kant, écarte la notion de bonheur et se différencie par là de la plupart des théoriciens du droit naturel qui cherchent avant tout à assurer le bonheur de l'homme. Il montre aussi de cette façon la faiblesse des théories libérales de l'époque qui n'avaient en vue que le bonheur de l'homme et n'ont pas trouvé de solutions. La fin du traité est relativement résignée dans la mesure où Erhard constate que les circonstances historiques en Allemagne empêchent de commencer une révolution ceux qui en auraient la volonté. Mais il espère que l'humanité parviendra bientôt à faire triompher les Lumières, manifestant ainsi une grande foi en la raison humaine.
- 26 C'est sur cet espoir que s'achève la dernière partie qui, au terme d'une démonstration parfois embarrassée, aboutit à un résultat remarquable par sa clarté : faire une révolution fait partie des droits du peuple. En prouvant cela, il dépasse la génération de penseurs allemands qui s'étaient enthousiasmés pour la Révolution française en 1789, puis s'en étaient détournés quand elle devenait populaire. Il dépasse la Constitution de 1791 qui ne reconnaît pas le droit du peuple à la révolution, s'inspire plutôt de la Constitution de 1793 en défendant le droit de l'individu isolé de commencer dans certains cas une révolution (article 33) et en restant fidèle à l'idée de souveraineté populaire (article 25). La fin de son *Nouvel appel à la Nation allemande* est encore plus explicite :

« L'auteur de la nature a créé les hommes libres ; assez longtemps, despotes, vous les avez privés de la liberté sacrée ! Dépêchez-vous, dépêchez-vous de la leur rendre, ou bien ils la prendront eux-mêmes. Alors, malheur à vous, tyrans ! Puisque vous le voulez, les peuples se lèveront en masse, mais pour écraser le royaume de

l'esclavage et du despotisme, renverser tous les trônes, jeter à terre la noblesse orgueilleuse, stigmatiser le fanatisme, arracher à l'hypocrisie son masque honteux. Encore une fois, tyrans ! faites la paix ! ou bien le peuple se lèvera pour la faire lui-même !¹⁹ »

- 27 On a souvent dit d'Erhard qu'il était un kantien devenu jacobin²⁰. On sait à quel point il a été influencé par les œuvres de Kant dont il a pris connaissance. Lui-même s'est toujours considéré comme un fidèle partisan de la philosophie kantienne. Cependant, il s'en écarte sur plusieurs points d'importance puisqu'il défend le droit à la révolution et se déclare partisan de la Constitution de 1793. Quand Erhard rédige son livre sur le droit à la révolution, Kant n'a publié sur la question que *Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien* (1793). Dans cet ouvrage, il défend l'inviolabilité de l'autorité gouvernementale et émet sur le droit de résistance les réserves que nous avons signalées, même dans le cas où une loi injuste est imposée. Or, Erhard affirme que l'homme ne doit jamais agir à l'encontre de la morale et, par ailleurs, qu'il est responsable de ses actes. L'existence du droit positif ne le dispense donc pas de juger par lui-même et de suivre la loi morale. En ce sens, la pensée d'Erhard est plus conséquente que celle de Kant. Nous ne suivons donc pas la thèse de Lukas K. Sosoe qui estime qu'il y a « continuité » ou au moins « complémentarité ou compatibilité » entre Kant et Erhard²¹, dans la mesure où les conséquences tirées de certains aspects de la pensée kantienne sont en opposition totale à la position de Kant. Dans sa lettre à Forberg, il va jusqu'à écrire qu'« il vaut mieux qu'il n'y ait pas de droit du tout dans ce monde plutôt que l'humanité entière soit humiliée »²². Locke également voit moins d'inconvénients à un retour possible à la nature (donc à un État sans droit) qui serait la conséquence de la révolution qu'à la soumission à un despote ou un tyran. Un autre point de divergence important concerne le problème de la propriété. Si Kant conteste les privilèges héréditaires, il légitime sans restriction la propriété bourgeoise. Or Erhard limite la propriété bourgeoise en introduisant la notion de besoin : « Toute propriété cesse aussitôt que le besoin impérieux d'autrui exige la communauté originelle²³ » ainsi que celle de travail, jugeant la propriété illégitime si elle est le fruit du travail d'autrui. On a également vu plus haut comment la société était composée pour lui de deux catégories seulement : les dominants et les dominés, ce qui entraîne inévitablement une position en faveur des dominés.
- 28 Erhard est donc beaucoup plus proche de Fichte que de Kant, bien qu'il s'en soit beaucoup plus démarqué. Fichte et Erhard se sont rencontrés au moins trois fois dont une fois chez Kant en 1791, mais n'ont pas éprouvé de sympathie l'un pour l'autre. Dans son compte rendu de l'ouvrage de Fichte sur la Révolution française, malgré un jugement globalement positif, Erhard critique ses théories de l'argent, de la propriété, du contrat et du droit naturel²⁴. À sa théorie de la propriété qui est encore libérale dans cet ouvrage, il oppose les concepts de nécessité et de besoin car sans eux, la théorie de Fichte aurait pour conséquence l'exploitation et l'enrichissement illicite. Pourtant, les points de convergence sont nombreux : Fichte affirme comme lui le droit à la révolution ; comme lui et contre Kant, il pense que ce n'est pas dans la force du prince, mais dans celle du peuple que réside la garantie suprême des libertés ; tous deux manifestent le même intérêt pour les couches populaires, étant d'ailleurs issus du même milieu social ; tous deux se réclament de la Constitution de 1793, fait assez rare en Allemagne ; enfin, reprochant à Kant de ne pas avoir séparé assez radicalement droit et morale, Fichte se range du côté d'Erhard. Fichte lui-même reconnaît qu'il a été influencé par les travaux d'Erhard, en particulier par *l'Apologie du diable* (1795)²⁵. Il est certain que le passage de sa

théorie de la propriété, d'abord libérale, à une théorie socialiste permettant la garantie des droits sociaux peut être redevable des critiques qu'Erhard avait formulées et de la notion de « besoin » qu'il a posée comme critère de la propriété. Plus proche de Fichte, Erhard est également plus proche de Rousseau. En effet, Fichte s'inspire ouvertement de Rousseau et de la théorie du contrat social dont ses *Contributions* sont en fait un long commentaire²⁶. C'est en partant de cette théorie qu'il légitime la révolution, chacun étant libre de rompre le lien qui l'unit à l'État pour contracter un nouveau pacte. La révolution n'étant pour lui que la dénonciation d'un contrat en vue d'en conclure un autre, il va même plus loin que Erhard en la justifiant juridiquement. Sur cette dernière question, on voit bien là deux points de vue différents entre Kant d'une part, Rousseau, Fichte et Erhard d'autre part qui s'expliquent sans doute par l'origine sociale différente de ces penseurs : tous trois sont issus de couches plébéiennes et, comme Forster également²⁷, du côté de la petite bourgeoisie, voire de la plèbe et les deux derniers se retrouvent dans la pensée des Montagnards alors que Kant se situe du côté de la grande bourgeoisie et des Girondins. Chez Erhard, la pratique politique joue aussi certainement son rôle. C'est elle qui explique son radicalisme, le fait qu'il reste jusqu'au bout persuadé qu'il faut détruire un État qui ne remplit pas sa mission de développer les Lumières et la liberté de pensée. C'est aussi de cette façon que s'explique sa critique de gauche du jacobinisme tel qu'il se développe pendant la Révolution française : il a le sentiment que les Français se soumettent à des lois qu'ils n'ont pas voulues et il voit dans la Terreur une trahison de la souveraineté du peuple.

- 29 L'aspect intéressant de ce texte est donc qu'il légitime la révolution par la morale²⁸. Il reste certes par là prisonnier des conceptions générales d'un siècle qui, aussi bien en Allemagne qu'en France, était un siècle de morale. Erhard savait bien que la morale était le seul argument qui pouvait être de quelque poids auprès de ses contemporains ; il était donc particulièrement habile de se placer sur le plan de la morale pour légitimer le droit à la révolution. Ce repli sur la morale a pourtant permis de dire que le livre n'était pas révolutionnaire parce qu'il ne fondait pas juridiquement le droit de faire une révolution. Dans *Le conflit des facultés*, Kant fait même d'Erhard un adversaire de la révolution ; Joseph von Sonnenfels voit dans son traité la négation du droit des peuples à la révolution²⁹. Cette interprétation a été rendue possible par un texte souvent obscur, le manque d'éléments sur l'économie, les faiblesses sur la conception de l'égalité et surtout l'absence de référence à la pratique révolutionnaire et à la Révolution française (mais n'est-ce pas pour des raisons de censure ?). Lui-même a habilement démenti avoir jamais démontré qu'il existait un droit positif de faire la révolution quand son livre a été interdit et qu'il a eu peur d'être arrêté à Vienne comme les révolutionnaires autrichiens ; de là à dire qu'il n'avait jamais démontré que les peuples ont le droit de faire la révolution, il n'y avait qu'un pas. Néanmoins, malgré les difficultés du texte, son message révolutionnaire est éclatant en raison de sa conception dynamique du rapport de forces et surtout de sa division de la société en deux parties qui, étant donné les définitions qu'il en donne, ne peuvent que s'affronter et mener à la révolution. Dans le discours qu'il fait pour empêcher le peuple allemand de repartir en guerre contre la France et dans lequel Erhard parle dans un style plus direct, le message révolutionnaire est d'autant plus éclatant qu'il se termine par un véritable appel à la révolution, comme nous l'avons vu³⁰.

NOTES

1. Johann Benjamin ERHARD, *Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften*, hg. und mit einem Nachwort von Hellmut G. Haasis, Munich, Hanser 1970, Frankfurt/Main, Syndikat 1976. C'est à H.G. Haasis que l'on doit la redécouverte d'Erhard. Depuis, relativement peu d'études lui ont été consacrées. Signalons un outil de travail remarquable : J.B. Erhard. *Du droit du peuple à faire la révolution et autres écrits de philosophie politique*. Suivi de deux études par S. Colbois et H.G. Haasis, *Raison dialectique, l'Age d'homme*, Lausanne, 1993. L'ouvrage présente une excellente introduction d'Alain Perrinjaquet, la traduction en français des principaux textes d'Erhard et deux études sur Erhard.
2. Georg Friedrich REBMANN, *Neues graues Ungeheuer*, n° 3, Altona 1795, pp. 91-93.
3. Pour de plus amples renseignements sur la biographie d'Erhard, consulter la postface de la réédition par Hellmut G. Haasis du texte d'Erhard.
4. *Biographische Denkmale* von K.A. von Ense, neunter Teil *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, Stuttgart und Tübingen, 1830.
5. Voir à ce sujet Claus SÜßENBERGER, *Rousseau im Urteil der deutschen Publizistik bis zum Ende der Französischen Revolution. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte*, P. Lang, Frankfurt/Main, 1974.
6. Information que l'on peut lire dans L.E. BOROWSKI, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants*, in *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, hg. v. F. Groß, Berlin o.J. (1912), p. 81.
7. R. BARNY, *Le rousseauisme avant la Révolution*, Paris, Les Belles Lettres, 1987 ; *L'éclatement révolutionnaire du rousseauisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1988 ; *Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution*, Oxford, 1990 ; *Un disciple aristocrate de J.-J. Rousseau : le comte d'Antraigues, de la fascination au revirement (1782-1797)*, Oxford, 1992 ; *Les contradictions de l'idéologie révolutionnaire des Droits de l'homme*, Paris, Les Belles Lettres, 1993 ; *Le droit naturel à l'épreuve de l'histoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1995 ; *Le triomphe du droit naturel*, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
8. Ainsi, il cite : *Es ist recht*, « il est juste que » ; *er hat Recht*, « il a raison » ; *er hat ein Recht*, « il a droit à quelque chose » ; *er hat das Recht*, « il a le droit... » ; *er hat es mit Recht*, « il l'a à bon droit » ; *er tut Recht*, « il fait bien »...
9. J.B. ERHARD, éd. Haasis, *op. cit.*, p. 15.
10. Notons qu'il utilise ici un vocabulaire emprunté à Kant dans sa définition des Lumières.
11. On voit bien là l'ambiguïté de l'absolutisme éclairé qui aboutit à un renforcement de l'autorité malgré des tendances de libéralisation. C'est cette contradiction qui nourrit le fort courant de libéralisme ainsi que le courant utopique.
12. Dans la *Doctrine du droit*, Kant déclare qu'on peut développer le concept de droit à partir de l'impératif catégorique et que la loi pénale est un impératif catégorique.
13. J.G. FICHTE, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution (1795)*.
14. Lettre du 10 décembre 1794, dans J.B. ERHARD, éd. Haasis, *op. cit.*, p. 99.
15. J.B. ERHARD, éd. Haasis, *op. cit.*, p. 80. La suite de la démonstration est directement inspirée de la définition de l'*Aufklärung* de Kant.

16. Dans l'ensemble, Erhard ne dit pas grand chose des origines de l'État. Dans la lettre à Forberg, il déclare cependant que les gouvernements sont nés par appropriation et se maintiennent par la crainte.
17. Il est curieux de voir comment Erhard reprend ici l'argumentation de Burke. Il faut également attirer l'attention sur sa conception de la démocratie, définie comme l'absence d'un système représentatif menant à un despotisme pire encore que celui d'un seul. Ce qu'il critique, comme Kant, c'est en fait la démocratie directe, telle qu'ils la pensaient pratiquée en France en 1793-1794.
18. Erhard dénonce ici l'absolutisme éclairé dont le but avoué était de rendre l'homme heureux.
19. *Ibid.*, p. 107.
20. C'est là la thèse de H.G. Haasis, d'A. Perrinjaquet et la nôtre.
21. Lukas K. SOSOE, « Le droit du peuple à faire la révolution (Johann Benjamin Erhard (1766-1827)) » dans *La Révolution française dans la pensée européenne*, Presses académiques de Neuchâtel, 1989, pp.131-156.
22. Lettre à Forberg du 10 décembre 1794, éd. Haasis, p. 99.
23. J. B. ERHARD, éd. Haasis, *op.cit.*, p. 69.
24. Le compte rendu des *Contributions destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française (1793-1794)* paraît dans *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* en 1795, donc peu après la rédaction de son livre sur le droit du peuple à faire une révolution.
25. Sur ce sujet, consulter l'article de H.G. Haasis dans *J.B. Erhard. Du droit du peuple à faire la révolution...*, *op. cit.*, p. 298, ainsi que l'introduction par A. Perrinjaquet de cet ouvrage (pp. 39-45).
26. Ce n'est que plus tard qu'il s'éloigne de Rousseau en marquant sa confiance dans la civilisation.
27. Ce dernier n'est pas issu de couches populaires, mais a connu une jeunesse très pauvre.
28. Même ses prises de position par rapport à la Révolution française lui sont dictées par la morale : il juge la Constitution de 1793 comme étant la première rédigée pour des êtres humains alors que toutes celles qui l'avaient précédée n'étaient que des essais dans l'art de l'élevage du bétail (propos rapportés par Fernow dans une lettre à Reinhold du 6 octobre 1793, dans Carl Ludwig FERNOW, « Eine Reihenfolge von Briefen Fernows. An Reinhold in Jena und Kiel », in *Penelope, Taschenbuch für das Jahr 1844*, hg. v. Theodor Hell, neue Folge, 4. Jahrgang, Leipzig, o. J. pp. 313-385. Lui-même écrit le jour suivant à Reinhold : « La France est le seul et unique pays qui ait fait poindre sur le monde une aurore morale » (*Denkwürdigkeiten, op. cit.*, p. 369). Quand il écrit cela, la Terreur bat son plein !
29. Joseph von SONNENFELS, *Handbuch der inneren Staatsverwaltung mit Rücksicht auf die Umstände und Begriffe der Zeit*, vol. I, Vienne, 1798, préface, p. XXV.
30. Cette différence entre le traité théorique, même s'il n'est pas signé, et les œuvres plus militantes, différence également remarquée par A. Perrinjaquet dans l'introduction de son édition des textes de J.B. Erhard, s'explique certainement par la ruse ou la duplicité rendues nécessaires par la censure. Avancer des idées subsversives nécessitait alors « un art d'écrire sachant jouer des ambiguïtés, des contradictions feintes, des thèses à demi dévoilées, sans qu'il y ait pour autant dissimulation ni mensonge », comme le dit A. Tosel (*Kant révolutionnaire. Droit et politique*, PUF, 1988, p. 14) reprenant l'ouvrage de D. OSURDO, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico i Kant*, Naples, 1985. Cette façon d'écrire vaut

pour Kant et en partie aussi pour Erhard. À l'appui de cette hypothèse, le fait que Kant a lu Erhard qu'il cite dans *Le conflit des facultés*, mais ne le réfute pas, alors que celui-ci se réclame de sa philosophie. La nécessité de contourner la censure explique souvent bien des positions qui nous paraissent contradictoires !

RÉSUMÉS

Né dans une famille d'artisans, J.B.E. appartient à la petite bourgeoisie de Nuremberg influencée par les Lumières et la Guerre d'Indépendance américaine. Il vit la Révolution dans une ville où il y a une forte agitation jacobine et est un des rares Allemands à rester fidèle à la Révolution après 1793. Kantien convaincu, il dépasse néanmoins ce philosophe en accordant non seulement le droit de faire une révolution, mais en estimant même que, dans certains cas, c'est un devoir. Celle-ci se trouve justifiée, y compris et en particulier sur le plan moral, le droit de faire une révolution ne pouvant être juridiquement résolu, dans la mesure où la révolution supprime le droit. Dépassant toute une génération de penseurs allemands et la Constitution française de 1791, il se montre proche de celle de 1793 en concluant sa longue démonstration que faire une révolution fait partie des droits du peuple. Ce faisant, il est plus proche de Rousseau et de Fichte que de Kant, attitude également manifeste en ce qui concerne ses déclarations sur la propriété.

J. B. Erhard and «The People's Right to Revolution» (1795) : between Kant, Fichte and Rousseau. Born in a tradesmen's family, J. B. E. belonged to the petty Nuremberg bourgeoisie influenced by the Enlightenment and the American War of Independence. He experienced the Revolution in a city prone to Jacobin agitation and was one of the few Germans to remain loyal to the Revolution after 1793. Devoted to Kant, he went further than this philosopher not only in conceding the right to make a revolution, but also in thinking it a duty in certain cases. Justifiable especially in moral terms, the right to make a revolution cannot be legally upheld inasmuch as revolution does away with law. By ending his lengthy demonstration with the conclusion that making a revolution is a right of the people, he went further than a whole generation of German thinkers, moving away from the Constitution of 1791 and edging toward that of 1793. In this, he is closer to Rousseau and Fichte than to Kant, which is also observable in his comments on property.

Nato in una famiglia di artigiani, J.B.E. appartiene alla piccola borghesia di Norimberga influenzato dai Lumi e la Guerra d'Indipendenza americana. Vive la Rivoluzione in una città nella quale regna una forte agitazione giacobina. È uno dei pochi tedeschi a rimanere fedele alla Rivoluzione dopo il 1793. Kantiano convinto, supera tuttavia questo filosofo nel conferire non solo il diritto di fare una rivoluzione, ma anche considerando che, in certi casi, è un dovere. Questa viene giustificata anzi sul piano morale per il fatto che il diritto di fare una rivoluzione non possa venire giuridicamente risolto nella misura in cui la rivoluzione sopprime il diritto. Superando tutta una generazione di pensatori tedeschi e la Costituzione francese del 1791, si dimostra vicino a quella del 1793 nel concludere il suo lungo esposto coll'affermazione che fare una rivoluzione fa parte dei diritti del popolo. A questo modo egli appare più vicino a Rousseau e Fichte che a Kant, atteggiamento indentico a quello da lui assunto per la proprietà.

Nacido en una familia de artesanos, J.B.E. pertenece a la pequeña burguesía de Nuremberg, influenciada por la ilustración y la guerra de la independencia americana. Vive la revolución en una ciudad que conoce una agitación jacobine importante y fue uno de los raros germanos que quedaron fieles a la revolución después de 1793. Discípulo de Kant, sobrepasa al filósofo porque piensa que hacer una revolución no es solo un derecho, sino en ciertos casos, un deber. La revolución ya se justifica, incluso desde un punto de vista moral. El derecho de hacer una revolución no puede ser justificado jurídicamente porque la revolución suprime el derecho. Yendo más allá de la constitución de 1791 y de una generación de pensadores germanos, se encuentra más cerca de la generación de 1793, diciendo que hacer una revolución forma parte de los derechos del pueblo. Parece así más cerca de Rousseau o de Fichte que de Kant, como se puede verificar también en sus declaraciones sobre la propiedad.

In einer Handwerkerfamilie geboren, gehört J. B. E. dem Kleinbürgertum der Stadt Nürnberg an, das von der Aufklärung und dem amerikanischen Unabhängigkeitskrieg beeinflusst wurde. Er erlebt die Revolution in einer Stadt, wo es eine starke jakobinische Agitation gibt und ist einer der seltenen Deutschen, der nach 1793 der Revolution treu bleibt. Obwohl Kantianer, überwindet er diesen Philosophen, indem er nicht nur das Recht zu einer Revolution anerkennt sondern es sogar in manchen Fällen als eine Pflicht betrachtet. Diese wird auch und besonders auf dem moralischen Gebiet gerechtfertigt, da es keine juristische Rechtfertigung geben kann, insofern die Revolution das Recht aufhebt. Indem er seine lange Beweisführung damit schließt, daß die Revolution ein Recht des Volkes ist, geht er weiter als eine ganze Generation deutscher Denker sowie die Verfassung des Jahres 1791 und nähert sich der des Jahres 1793. Dabei ist er Rousseau und Fichte näher als Kant, was man auch in seinen Aussagen über das Eigentum sieht.