

**Le commun**  
**Le commun et la corporation dans les**  
***Principes de la philosophie du Droit* de Hegel**

Laurent Giassi

Philopsis : Revue numérique  
<https://philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d’auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l’objet d’une demande d’autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l’auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](https://philopsis.fr)

## Introduction

Depuis l’ouvrage de Tönnies<sup>1</sup>, il est courant d’opposer la société et la communauté comme deux types d’organisation sociale bien différenciées : dans un cas on a les liens du sang, comme dans la famille, ou les liens spirituels, comme dans une Église ; dans l’autre on a des liens essentiellement médiatisés par l’intérêt personnel, le contrat<sup>2</sup>. La pensée moderne ne dispose pas d’un concept général qui englobe ces différents types de société, afin de penser la continuité

---

1 Ferdinand Tönnies, *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure* (1887), Paris, Puf, 2010.

2 Ibid., p. XLVII-XLIX : « Voilà donc l’origine de la théorie de communauté et société, et de façon indissociable, de la volonté essentielle et de la volonté arbitraire. Deux types de rapports sociaux – et deux types de formes de volition individuelle – doivent être compris comme le rapport entre un ensemble et ses parties, à partir de la vieille distinction aristotélicienne entre l’organisme et l’artefact, même si l’artefact lui-même doit être compris plus ou moins comme ressemblant essentiellement à un agrégat organique ou mécanique. »

entre ces deux opposés. C'est l'inverse dans la pensée grecque<sup>3</sup>, où par exemple chez Aristote, la *philia* permet d'englober les relations fondées sur le plaisir, l'utilité et les liens civiques. Le nominalisme, l'individualisme juridique et l'utilitarisme ont abouti en effet à mettre l'intérêt de l'individu au premier plan, ce qui oblige à penser toute relation sociale à autrui comme le produit d'une association volontaire, avec en arrière-plan la distinction entre la nature et l'artifice<sup>4</sup>. La famille est une vie en commun subie par l'enfant, la société au sens propre est une vie choisie, où la coexistence des libertés ne vient pas d'une autorité naturelle, mais d'une délégation du pouvoir, dont la forme principielle est le contrat. D'ailleurs, le terme latin de *societas* renvoie à une catégorie juridique précise, une association volontaire de partenaires (*socii*), en vue par exemple d'un gain.

Dans ce contexte, le commun est exclu sous la forme hypothétique d'un état d'indivision, comme l'état de nature, destiné à disparaître pour laisser la place à l'appropriation personnelle par le travail. On peut aussi penser le commun comme le produit d'une association d'intérêts particuliers, à partir de la volonté des individus. Bref, le commun renvoie soit à la fiction de l'état de nature où la propriété n'existe pas encore, soit à la fiction d'un premier contrat qui n'a été effectivement passé par personne, mais qui sert à justifier l'obéissance à la loi. L'interrogation sur le commun dévie alors vers l'analyse de la formation de l'espace politique, avec le risque de confondre le commun avec le public. L'opposition du privé et du public est une façon de penser ce qui est commun, mais elle repose sur un présupposé hérité du républicanisme antique. Seule la participation aux affaires publiques comme la chose de tous serait une définition adéquate du public, le privé étant de l'ordre du domestique. Un tel héritage est-il pertinent pour penser la structure de la société moderne, après 1789 ? Si le républicanisme antique a pu être une source d'inspiration de la philosophie politique moderne<sup>5</sup>, c'est soit en prenant en compte la dimension conflictuelle de la chose politique, comme c'est le cas de Machiavel, quand il étudie les institutions de Rome, soit en idéalisant l'*ethos* républicain antique, comme on le voit chez les révolutionnaires français<sup>6</sup>. Or, les institutions politiques ne reposent pas sur elles-mêmes, elles ont un arrière-plan sociologique et historique, comme l'a rappelé Montesquieu avec *L'Esprit des lois*.

En effet, contrairement au propos de Marx, qui reprochait aux révolutionnaires de 1789 de croire possible un retour à la citoyenneté antique<sup>7</sup>, ceux-ci savaient qu'on ne peut plus gouverner un grand État moderne comme on gouverne Sparte, Athènes ou la République romaine<sup>8</sup>. La connaissance des sources gréco-romaines peut bien fournir le lexique des institutions politiques, celui-ci nomme de nouvelles réalités socio-politiques et socio-

3 Jean-Claude Fraisse, « *Philia* », *La notion d'amitié dans la philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1974.

4 Michel Villey, *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Puf, 2013, p. 184-185. L'individualisme moderne a une traduction juridique : l'existence de droits naturels de l'individu, la fondation contractualiste de l'État, le positivisme juridique, le droit subjectif comme centre du système juridique, avec le contrat comme corollaire.

5 Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2009.

6 Saint-Just, « Discours à la Convention nationale » (11 germinal an II, 31 mars 1794), *Œuvres complètes*, Paris, Vellay, t. II, 1928, p. 331 : « Le monde est vide depuis les Romains ; et leur mémoire le remplit, et prophétise encore la liberté. »

7 Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1851).

économiques. En effet, le travail des révolutionnaires, lors de la crise de 1789, ne se fait pas à partir de rien. Il se produit à une époque où l'expression d'*économie politique* se charge d'un nouveau sens. Alors que ce terme désigne la gestion des affaires domestiques et la gestion des affaires publiques<sup>9</sup>, le développement de la science économique, avec la physiocratie et Adam Smith, oblige à penser un nouveau rapport entre l'économie et la politique. Alors que jusque là l'économie s'est développée dans le sillage de l'État, en vue d'assurer sa puissance, elle s'émancipe de cette tutelle pesante et elle montre à l'œuvre une articulation originale entre l'intérêt particulier et l'intérêt général ou commun. Si la logique économique des intérêts particuliers produit à moindre frais, et de manière optimale, ce que l'État produit avec du gaspillage par la réglementation, il en découle une autre façon de penser le commun. La question est alors de savoir si la pensée politique est écartelée entre l'impossible restauration du *civisme* antique, ou l'abandon au *cynisme* de la raison économique, avec le mécanisme de la main invisible.

La thèse qu'on défend ici est que, dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel pense précisément l'articulation entre l'intérêt particulier et l'universel, par la médiation de la communauté des intérêts dans la *corporation*. Ce sont les implications et les conséquences de ce concept qu'on étudie ici pour une définition du commun, irréductible à la famille ou à l'économie. Entre l'organisme de la famille et le mécanisme de la main invisible, la corporation est une institution originale, une médiation spécifique destinée à éviter les effets destructeurs de la Terreur. La pensée philosophique de Hegel repose sur le syllogisme des moments du concept (le particulier, le singulier, l'universel) dans toute réalité naturelle ou spirituelle. Il en va de même ici dans l'économie et dans la sociologie, ce qui le conduit à donner toute sa place à l'institutionnalisation de l'intérêt particulier dans la corporation, comme prélude à l'universel de la citoyenneté politique.

On traitera tout d'abord de l'épisode de la Terreur qui vient d'un défaut de médiation entre la volonté générale et les intérêts particuliers ; puis on rappellera brièvement pourquoi la corporation a été critiquée au XVIII<sup>e</sup> siècle ; enfin on présentera la place de la corporation comme communauté des intérêts, à partir des *Principes de la philosophie du droit*<sup>10</sup> et des *Leçons sur la philosophie du droit*<sup>11</sup>, où Hegel donne des explications orales sur les *Principes*.

## La Terreur et la volonté générale

8 Mona Ozouf, *L'homme régénéré, Essai sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989. La révolution est rénovation, recommencement et pas répétition : ni le passé éloigné (Antiquité), ni le passé immédiat (la Révolution américaine) ne peuvent servir de modèles pour créer un homme nouveau, des institutions nouvelles.

9 J.-J. Rousseau, « Économie politique », in *Œuvres politiques*, Paris, Bordas, Classiques Garnier, 1989, p. 119.

10 G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (1820), trad. J.-F. Kervégan, Paris, Puf, 1998.

11 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, hrsg. von K.H. Ilting, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1973-1974: Bd 1, *Naturrecht und Staatswissenschaft 1817/18* (Nachschrift Homeyer); Bd 2, *Die Rechtsphilosophie von 1820*; Bd 3, *Philosophie des Rechts 1822/1823* (Nachschrift Hotho); Bd 4, *Philosophie des Rechts 1824/1825* (Nachschrift Griesheim). On tiendra compte aussi de *Die Philosophie des Rechts, Vorlesung von 1821/1822*, hrsg. Von H. Hope, Frankfurt, Suhrkamp, 2005.

Quand on évoque le rapport de Hegel à la Révolution française, on cite souvent son enthousiasme de jeunesse pour l'idée révolutionnaire et on évoque aussi son propos fameux qui voit dans la Révolution « un majestueux lever de soleil »<sup>12</sup>. Tout dépend ici de ce qu'on entend par révolution : soit un retour à ce qui est l'essentiel, ici la *centralité de l'esprit* qui a commencé à faire retour à soi avec le protestantisme et qui configure un monde juridico-politique où il est enfin chez soi ; soit une *rupture radicale*, la fondation d'une nouvelle société reposant sur de nouvelles bases, ce qui rend impossible un retour au passé. Selon ces deux sens, l'appréciation de la séquence historique au sujet de la Révolution change du tout au tout. En laissant de côté la dimension géopolitique de l'événement, Hegel insiste sur les raisons philosophiques qui expliquent le passage de 1789 à 1793, d'une révolution libérale à la Terreur, de la proclamation des droits-libertés à la fameuse formule « la liberté ou la mort ». Les historiens mettent en garde contre une interprétation tendancieuse de cette formule, car elle ne signifie pas (seulement) la mise à mort expéditive des suspects ou des contre-révolutionnaires, mais aussi la quintessence du patriotisme, dans les années 1792-1793<sup>13</sup>. Hegel n'a pas un point de vue moral sur l'événement, il remplace la causalité diabolique ou perverse<sup>14</sup>, l'analogie historique<sup>15</sup>, par la logique du concept à l'œuvre sous les Lumières. Hegel fait de la Révolution française le produit terminal de l'aliénation du monde de la culture, où l'esprit sort de cette aliénation par le rationalisme de l'*Aufklärung* qui détruit toute positivité, en soumettant celle-ci au tribunal de la raison. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel indique comment on passe du triomphe de la pensée qui épuise l'être-donné d'une chose en la pensant comme utile ou inutile, au volontarisme et au contractualisme de Rousseau, source d'inspiration des révolutionnaires. Le rationalisme des Lumières produit une figure particulière de l'esprit, « la *liberté absolue* » qui, au nom de son absoluité, s'oppose à l'état de fait existant, les institutions périmées de la monarchie absolue<sup>16</sup>. Cette étape de l'esprit correspond à la refondation du corps social et politique à partir de la volonté générale. Celle-ci n'est pas simplement un concept parmi d'autres, mais la *puissance même du concept* au cœur de l'événementialité historique. Hegel voit dans la Terreur le développement de cette absoluité de la liberté. Si tout doit reposer sur « la substance indivise de la liberté absolue »<sup>17</sup>, tout ce qui n'est pas conforme à cette absoluité est une menace à anéantir : qu'il s'agisse des trois ordres de l'Ancien Régime, des classes sociales, ou de toute autre particularité qui isolerait la volonté particulière par rapport à la volonté générale. Hegel, contemporain du consulat et de l'Empire, comprend comment le défaut de médiation entre l'universel et le particulier, fait osciller entre une universalité abstraite et une

12 Joachim Ritter, *Hegel et la Révolution française*, Beauchesne, Paris, 1970, p. 25.

13 La nuit du 10 août 1792, quand l'assaut est donné aux Tuileries, les députés décrètent que tous resteront unis pour sauver la patrie et ils prêtent le serment suivant : « Je jure de maintenir la liberté et l'égalité ou de mourir à mon poste ».

14 On songe à la description de Robespierre comme d'un tigre assoiffé de sang.

15 Des contemporains comme Germaine de Staël, incarnant l'esprit du libéralisme, pensent la Terreur à partir du précédent de la Saint-Barthélemy dans les *Considérations sur la Révolution française* (1818) (voir Michel Delon, « La Saint-Barthélemy et la Terreur chez Mme de Staël et les historiens de la Révolution au XIXème siècle », *Romantisme*, 1981, 31, p. 49-62.

16 G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 516.

17 Ibid., p. 517.

singularité tout aussi abstraite, entre une unanimité de façade qui feint d'ignorer les intérêts particuliers et un césarisme qui prétend incarner la nation. Il manque le moment de la particularisation, de l'institutionnalisation qui permettrait d'éviter cette oscillation entre les deux moments, ce qu'un jour Napoléon comparera à « les masses de granit »<sup>18</sup> pour fixer le processus révolutionnaire.

Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel fait le lien entre Rousseau, la Terreur et une pensée déficiente de l'universel réduit à « l'élément commun », c'est-à-dire à ce que la pensée dégage de commun à une multitude d'individus donnée.

« [...] Rousseau a eu le mérite d'avoir établi comme principe de l'État [...] un principe [...] qui est de la pensée, en l'occurrence l'acte-de-penser même, à savoir la volonté. Seulement, comme il a saisi la volonté dans la seule forme déterminée de la volonté singulière [...] et la volonté générale non pas comme ce que la volonté a de rationnel en soi et pour soi, mais seulement comme l'élément-commun [*das Gemeinschaftliche*] qui surgit de cette volonté singulière, en tant que consciente, la réunion des individus-singuliers dans l'État devient un contrat, lequel a de ce fait pour assise leur arbitre, leur opinion et leur consentement exprès [et] relevant du bon plaisir [ ;] et de là suivent les autres conséquences qui relèvent simplement de l'entendement [et] qui détruisent le divin qui est en soi et pour soi, ainsi que son autorité et sa majesté absolues. De ce fait, ayant prospéré jusqu'au pouvoir, ces abstractions ont bien, d'un côté, produit le premier spectacle prodigieux depuis que nous savons quelque chose du genre humain [ ;] en bouleversant tout ce qui est subsistant et donné, débiter la constitution d'un grand État effectif à partir du zéro et à partir de la pensée, et vouloir lui donner simplement pour base le présumé rationnel [ ;] de l'autre côté, parce que ce ne sont que des abstractions dépourvues d'idées, elles ont fait de cette tentative l'événement le plus épouvantable et qui blesse le plus la vue. »<sup>19</sup>

Si Rousseau a bien vu que le seul fondement acceptable de l'État est la volonté générale, c'est-à-dire « le rationnel en soi et pour soi », il se trompe quand il fait de cette volonté le produit de l'association des individus singuliers. D'après Hegel, la volonté générale serait « l'élément-commun » qui surgit de leur réunion, elle serait donc un produit qui dépend de l'arbitre et de l'arbitraire des individus. La fiction juridico-politique du contrat social supposerait donc la fiction atomistique des volontés individuelles, éparses et séparées. Comment expliquer alors l'épisode de la Terreur ? Les hommes avec leur volonté particulière, leurs intérêts égoïstes, la société avec ses institutions héritées de la monarchie, tout ceci serait une déviation par rapport à la volonté générale. C'est ce que signifie la dénomination d'aristocrate aux pires moments de la Terreur : l'appartenance à un corps particulier, séparé de

---

18 Antoine-Clair Thibaudeau, *Mémoire sur le consulat*, 1799 à 1804, Paris, Ponthieu, 1827. C'est un propos attribué à Napoléon dans un discours au Conseil d'État du 18 floréal an X (8 mai 1802). Napoléon évoque l'institution de la légion d'honneur, soit précisément une sorte d'aristocratie fondée sur l'honneur et les services rendus à la patrie. On remarquera que cette expression désigne d'abord la création d'une institution destinée à remplacer « les anciens privilégiés, organisés de principes et d'intérêts ».

19 *Principes de la philosophie du droit*, §258, Rem, p. 314-316.

la nation, mais aussi un résidu de l'histoire, et enfin une menace potentielle de scission. L'aristocrate n'est plus seulement celui qui appartient à un état, mais celui qui menace le nouvel État, quand il ne fait pas coïncider sa volonté particulière avec la volonté générale. La fiction du contrat social cesse alors d'être une justification de l'obéissance à l'ordre établi, et le contractualisme devient une machine à détruire toute autorité qui ne serait pas fondée sur le consentement du peuple. Dans un processus de surenchère permanent, la logique de Terreur vient de ce que tout groupe, tout parti devient virtuellement une faction. Le lecteur du *Contrat social* de Rousseau peut être surpris d'une telle interprétation, car Rousseau distingue bien « l'agrégation », ici décrite par Hegel, et « l'association »<sup>20</sup>. Hegel ne tient pas compte du lien étroit chez Rousseau entre l'association, l'aliénation réciproque et la formation du « corps moral et collectif » disposant d'un « moi commun »<sup>21</sup>. Du point de vue hégélien, la différence entre association et agrégation ne compte pas, car elles supposent toutes deux la représentation atomisée de la multitude. Dans sa critique, Hegel vise cependant un point essentiel dans la pensée de Rousseau, la difficulté de concilier la volonté générale et la volonté particulière, ce qui se traduit par un conflit entre elles. Comme ses contemporains, Rousseau hérite d'un contexte intellectuel où le concept de l'intérêt, tout comme celui de volonté, définit l'individu comme sujet impliqué dans (le succès de) ce qu'il fait, d'un point de vue économique et moral<sup>22</sup>. Tout au long du *Contrat social*, Rousseau souligne le danger que représentent les intérêts particuliers face à « l'intérêt commun »<sup>23</sup>, il distingue « la volonté de tous » qui regarde « l'intérêt privé » et « la volonté générale qui concerne « l'intérêt commun »<sup>24</sup>. Dans un autre passage consacré à la critique de la représentation, Rousseau hiérarchise les différents intérêts afin de faire primer le public sur le privé, le commun sur le particulier :

« L'attiédissement de l'amour de la patrie, l'activité de l'intérêt privé, l'immensité des États, les conquêtes, l'abus du gouvernement ont fait imaginer la voie des députés ou représentants du peuple dans les assemblées de la Nation. C'est ce qu'en certains pays on ose appeler le Tiers-État. Ainsi l'intérêt particulier de deux ordres est mis au premier et second rang, l'intérêt public n'est qu'au troisième. »<sup>25</sup>

La prédominance de l'intérêt particulier, soit des citoyens, soit des gouvernants, risque à tout moment de remplacer le corps politique par des « petites sociétés »<sup>26</sup>. Rousseau ne peut pas

20 La différence entre agrégation et association est un peu floue dans la première version du *Contrat social*, progressivement elle se stabilise. Dans le chap. V du Livre I du *Contrat social*, Rousseau donne comme exemple d'agrégation des hommes asservis à un maître, par opposition à l'association qui seule relève du « corps politique » (p. 127).

21 J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, édition critique par Simone Goyard-Fabre, Paris, Champion classiques, 2010, L.I, chap. VI, p. 131.

22 Gilbert Faccarello, « La liberté du commerce et la naissance de l'idée de marché comme lien social », in *Histoire du libéralisme en Europe*, sous la direction de Philippe Nemo et Jean Petitot, Paris, Puf, 2006, p. 207-212.

23 J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, *op.cit.*, L. I, chap. VII, p. 135 ; L. III, chap. IV, p. 196 : « Rien n'est plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les affaires publiques [...] »

24 *Ibid.*, L. II, chap. III, p. 148.

25 *Ibid.*, L. III, chap. XV, p. 230.

26 *Ibid.*, L. IV, chap. I, p. 242.

dépasser la dualité de l'intérêt privé et de l'intérêt public, car sa théorie de la souveraineté immanente au corps politique interdit de poser un tiers extérieur qui aurait le monopole du juste et de l'injuste. Par le contrat social, chacun contracte avec tous les autres et pour ainsi dire avec soi-même, et cette dualité se retrouve dans le rapport au Souverain, où chaque citoyen obéit à la loi dont il est l'origine, en tant que membre du Souverain. Cette *dualité dans l'unité* ne peut pas se résoudre dans un seul sens chez Rousseau : si la dualité l'emporte, si le « moi commun » disparaît, le corps politique est totalement dissous ; si l'unité l'emporte, c'est aussi le triomphe de l'intérêt particulier, mais sous la forme d'un excès de pouvoir des gouvernants. L'opposition du privé et du public devient une opposition virtuelle entre le souverain et le gouvernement, entre le gouvernement et le peuple, ce que doit éviter le Tribunal<sup>27</sup>. Sans aller plus loin dans l'analyse de la pensée de Rousseau, on retiendra que le verdict de Hegel, s'il est douteux pour ce qui est de la filiation entre le *Contrat social* et la Terreur, sonne juste pour ce qui est du problème de la médiation. Rousseau insiste sur la nécessité des « proportions » à respecter entre le gouvernement, l'État et le peuple, mais cette idée ne dépasse pas une analogie mathématique<sup>28</sup>. On pourrait objecter que Rousseau donne des indications un peu plus précises sur les moyens de dépasser cette dualité. La voix de la majorité est la volonté générale<sup>29</sup>, et, pour éviter l'oppression d'une minorité par la majorité, Rousseau conseille de s'approcher le plus possible de l'unanimité, comme une majorité des deux tiers ou des trois quart<sup>30</sup>. En outre, dans la première version du *Contrat social*, Rousseau indique que l'individu lui-même peut trouver en lui la volonté générale par « un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions », afin de parvenir à la parfaite réciprocité<sup>31</sup>. Mais, hormis le fait que cet élément n'a pas été retenu dans la version finale, on peut se demander si ce repli sur l'individu dans le tête-à-tête avec sa conscience règle le problème de la médiation des intérêts et celui de l'écart entre la volonté particulière et la volonté générale. La capacité oraculaire de la conscience comme « instinct divin »<sup>32</sup> à savoir ce qui est bon et juste est précisément immédiate, alors que ce qu'il faudrait c'est une médiation pérenne, qui ne soit pas seulement un soliloque. D'une certaine façon, il est plus facile de faire l'homme de la nature, en partant de l'enfant isolé dans *Émile*, que de refaire l'homme de l'homme dans le *Contrat social*. Tout se passe comme si Rousseau

---

27 Ibid., L. IV, chap. V, p. 260.

28 Ibid., L. III, chap. I, p. 185; L. IV, chap. V, p. 260.

29 Ibid., L. IV, chap. II, p. 244-246.

30 J.-J. Rousseau, « Considérations sur le gouvernement de Pologne », *Œuvres politiques, op.cit.*, chap. IX, p. 465.

31 J.-J. Rousseau, « Première version du Contrat social », *Du contrat social, op. cit.*, L. I, chap. II, p. 30.

32 J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (1762).

avait oscillé entre l'idéalisation des microsociétés où règne la transparence et la nostalgie du républicanisme antique<sup>33</sup>.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](http://philopsis.fr)

---

33 Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, t. 2, Paris, Vrin, 1984 pour la description d'une société protégée des vices de la société moderne dans *La Nouvelle Héloïse*.