

LE PHILOSOPHE ET LA POLITIQUE

DRABO Kalifa Matial

Université Joseph Ki-Zerbo/Burkina Faso

E-mail: dkmartial@yahoo.fr

Résumé : En règle générale, il est convenu de penser que le philosophe est inadapté et par conséquent maladroit dans la sphère politique. Ce raisonnement concerne surtout sa pensée politique qui est considérée comme rêveuse et stérile. Pourtant, si l'intérêt du philosophe pour la politique est d'abord celui d'une volonté de compréhension et si cette volonté le mène à envisager la réalité politique du point de vue des valeurs, à savoir de ce qui doit être au lieu de ce qui est, il n'empêche qu'une pensée bien menée et bien consciente d'elle-même se trouve toujours un chemin clair pour comprendre la réalité y compris du point de vue de l'homme d'action. Il suffit seulement que les statuts à la fois du philosophe et de la philosophie ne soient pas dévoyés et mal interprétés. Dans ce cas de figure, il va de soi qu'elle se trompe et de sa mission et de son rôle, car cela implique forcément des erreurs et une mauvaise position de sa part au sein de la société de même que cela conduit à trahir son essence de penser libre à vocation universelle. Si on prend conscience de cela, on pourra voir ce que le philosophe apporte et du même coup ce qu'on ne peut exiger de la philosophie.

Mots-clés : Philosophie, politique, compréhension, action, souveraineté.

Abstract: It's usually admitted to think that philosophers and philosophy are unsuited to the political sphere. This statement concerns above all the political thought considered as dreamy and fruitless. Yet, if the interest shown by the philosophers for politics is firstly linked to a will to understand and if this will lead them to consider political reality in a value point of view it's clear that a well conducted and well guided thinking could size consequently political reality and then even in a point a view of political action. It just necessary to clarify the statuses of the philosopher and which of philosophy. If this not the case, its sure that the philosopher will be misguided and will make fatal error which could lead him to wrong position in society and the wrong direction concerning its autonomy and universal vocation. But if this is clear, one will realize what philosophy bring and, in the same way, what we couldn't require about Philosophy.

Keywords: Philosophy, politics, comprehension, action, sovereignty.

Introduction

Ne serait-ce que parce qu'il est humain parmi d'autres humains qu'il considère de ce fait comme ses semblables et dont le sort, en conséquence, ne l'indifférerait alors pas, le philosophe, à sa manière, s'intéresse aux problèmes de sa cité ou de l'humanité en général. Vu de cette manière, quel humain ne s'intéresserait-il pas à ses semblables ou même au cours du monde ? N'importe quel homme en effet s'intéresse à un titre ou l'autre à ses semblables et au vivre-ensemble. Par conséquent, quoi qu'il en soit, le philosophe s'intéresse à la politique et intervient sur la scène politique, à un titre ou à un autre et à sa manière. D'où la question de savoir si le philosophe a une manière particulière de prendre en charge ce rapport à ses semblables. Y a-t-il un intérêt proprement philosophique pour la politique qui expliquerait l'intervention sur les questions d'ordre politique ? Et comment se la justifie-t-il ? Quelle légitimité le philosophe reconnaît-il à la politique et aux préoccupations politiques dans sa réflexion ?

Dans la réflexion qui va suivre, après un aperçu des relations apparemment ambiguës et conflictuelles entre le philosophe et la politique, qui rendent complexe la relations entre, d'une part, le philosophe et la politique et, d'autre part, la philosophie dans son ensemble et la politique de façon générale, nous montrerons le rapport essentiel qu'ils entretiennent, lequel rapport serait de fondation et de compréhension.

1. Des relations ambiguës et controversées en apparence

Certains penseurs sont amenés à la politique parce que troublés par elle : qu'on se rappelle Bayle et son intérêt pour le problème de la tolérance. D'autres encore, parce que leurs réflexions les y mènent, un penseur systématique comme Hegel à la fin de son œuvre y consacre des ouvrages pour des nécessités systématiques. Entre les deux possibilités, il y a ceux qui rencontrent les questions politiques dans la mesure où quand on est homme de pensée on ne saurait les éviter, même si cela n'implique pas par ailleurs que ces questions soient traitées avec un sérieux systématique (Weil, 1970, p. 110).

Il n'est pas évident partout et pour tout le monde que la philosophie à une utilité pour la société à laquelle appartient le penseur. À dire vrai, son inutilité est plus réputée que son utilité ; elle est généralement considérée comme oisive et stérile, sans efficacité ni valeur pratique quelconque.

Pourtant, certains philosophes ont eu une haute idée de la présence du philosophe dans la cité. Selon Descartes (1948, p. 51) par exemple, la meilleure chose qu'une société pourrait espérer, c'est justement d'avoir en

son sein de vrai philosophe. Que justifie cette position cartésienne ? Est-on sûr que le philosophe veuille intervenir positivement dans la cité ? Son intervention est-elle empreinte d'empathie pour l'humanité ou pour le commun de ses semblables ? Veut-il même y intervenir ? La question est difficilement décidable, car on peut se retirer de la société, comme le font les hommes de savoirs, pour pouvoir cependant mieux l'influencer, comme on peut être dans la société tout en étant méfiant et même misanthrope. Que faut-il dès lors en penser ?

2. L'intérêt du philosophe pour la politique

2.1. La compréhension philosophique de la politique

Il faudrait commencer par signaler ce fait trop souvent négligé, quoi qu'enraciné de façon classique, que les philosophes s'intéressent à la politique pour la comprendre selon les fins dernières de l'homme et de l'action humaine (Savadogo, 2003, p. 243). De ce fait, la réflexion philosophique concernant la philosophie politique aurait partie liée avec la morale. Pendant longtemps en effet philosopher a consisté à se montrer libre de la nature et de la matérialité. Cela pousse alors la philosophie à envisager la politique du point de vue de *ce qui doit être* au lieu de *ce qui est*, on cherche dans ce cas de figure à élaborer la meilleure cité, la meilleure forme de gouvernance, le meilleur type de citoyen, etc.

Mais avant cela, il y a déjà les difficultés liées à l'acte de la compréhension lui-même. Car la compréhension n'est apparemment pas un acte définitif. On essaye de se réconcilier avec la réalité par la compréhension, mais la réalité sociale est mouvante. Les événements se succèdent les uns les autres et pour agir sur les phénomènes politiques, il faut pouvoir suivre ces changements, fussent-ils des changements de surface. La tâche de la philosophie en rapport à la politique n'en n'est alors que plus difficile, le monde politique changeant continûment de même que les différentes communautés semblant avoir chacune sa forme propre d'organisation politique.

Mis à part cette complication liée à la nature de la compréhension, l'attitude préférentiellement contemplative de la philosophie risque d'entraver une compréhension véritable, c'est-à-dire à partir d'elle-même de la politique. Pour cause, la volonté de comprendre sacralise aisément la primauté de la théorie politique philosophique, celle qui consiste en la contemplation. Cette contemplation semble en général détachée ou coupée radicalement de la politique réelle, tant le politicien se considère comme étranger à celle-ci, et de façon, à son avis, tout à fait justifiée, le philosophe lui ne semblant pas alors savoir de quoi il parle. À force de vouloir parler de ce qui doit être, on risque de perdre de vue ce qui est. C'est ce côté jugé

rêveur et non réaliste de la philosophie que Spinoza met en exergue lorsque lui-même auteur d'une philosophie politique s'autorise à dire que la plupart des philosophes qui ont écrit sur la politique ont bien au contraire écrit plutôt des satires. Ils n'auraient donc pas une connaissance réelle de la politique.

La primauté des jugements de valeur ou de la morale pour ce qui la concerne comporte ainsi le risque régulièrement convoqué contre les philosophes et la nature de l'activité philosophique de son idéalisme ou tout simplement de ses rêveries. Il est en effet impossible pour le philosophe de réfléchir sur la politique du point de vue de la seule réalité ou de l'efficacité, il lui est nécessaire de juger les actions qui se mènent sur la scène politique autant qu'il lui est naturel de donner une vision d'ensemble sur la politique qui se mène sous ses yeux, afin d'en évaluer le caractère raisonnable par exemple. C'est justement cette attitude qui déconcerte ou qui provoque moqueries et mépris chez le professionnel ou le simple observateur non philosophe de la vie politique.

De ce point de vue, la conséquence fatale de la compréhension risque d'être l'éloignement du philosophe de l'activité politique concrète. En d'autres termes, la volonté théorique risque d'entraver le travail pratique de changement politique.

À la vérité, le fait de se consacrer à la compréhension, qu'elle soit choisie ou subie, n'empêche pas de reconnaître ce que la réalité présente d'irrationnel ou d'incongru et, de la même manière, cela n'empêche pas de poser la nécessité d'un changement ou même, qui plus est, de chercher les modalités d'un tel changement. La reconnaissance d'une pathologie sociale par exemple n'exclut pas la conscience de son changement, bien au contraire, le constat de la nécessité du changement est directement consécutif sinon consubstantiel à la compréhension. Mais il se trouve, en général, que la division du travail auto-imposé au penseur l'empêche, le risque de la dispersion n'étant pas loin, de se consacrer à la fois au changement et à la compréhension de la politique.

Sans minimiser le fait que la passion de comprendre peut recouvrir totalement la passion de changer et inversement la passion de changer pouvant recouvrir et empêcher la passion de comprendre, il reste vrai que la compréhension n'exclut pas l'action et l'engagement politique. S'il est possible d'agir au-delà de la nature contemplative de la philosophie et de l'attitude théorique préférentielle du philosophe, comment cette action se présente-t-elle alors ?

2.2. La peur du philosophe et l'influence possible de la philosophie

Le philosophe est-il bien vu en société ? Il est en effet plus facile et plus évident de se rappeler le mauvais ménage sinon la contradiction, franche ou voilée, entre le philosophe et la société à laquelle il appartient, si bien qu'il paraît illusoire et naïf d'espérer l'acceptation du philosophe ou son succès public ou même, d'une autre envergure, l'acceptation d'une philosophie, considérée alors comme ensemble d'idées cohérentes adoptées par la société. Cela rappelle à la mémoire la condamnation à mort de Socrate par les lois dont il reconnaissait par ailleurs la valeur et l'utilité. N'est-ce pas pour cela que, pas une seule fois durant son procès, ne s'est-il décidé à désavouer en totalité les lois de sa cité ni à rejeter l'idée même de loi, pas plus qu'il n'a essayé de relativiser leur valeur ? De la même manière, cela rappelle Spinoza renonçant à publier son ouvrage majeur, l'*Éthique*, pour éviter des représailles et la vindicte politiques ou populaires, d'autant plus qu'il avait déjà subi opprobre et bannissement de la part de sa communauté. Et que dire d'un Giordano Bruno qui a le malheur d'avoir la langue tranchée et lui-même brûlé vif par l'Inquisition ?

Le côté corrosif et subversif de la philosophie exige de l'autre et de la communauté un sens critique, témoin d'une vigilance rationnelle qui devrait obliger à changer dans l'optique d'une amélioration. Mais le poids des traditions et des habitudes est généralement tel qu'il se présente comme une inertie dans laquelle les hommes se complaisent en les justifiant quel qu'en soit le prix. Il y a nécessairement une opposition entre le philosophe, esprit libre, et la communauté qui ne veut pas changer, qui veut rester fidèle à elle-même et à son passé. On sait que cette opposition aboutit à considérer le philosophe comme un parfait étranger. Sous le régime de cette étrangeté, le philosophe dérangeant les valeurs à quoi cependant la communauté s'accroche, devient une menace qu'il faut évacuer sous peine de malaise social. D'où la relation conflictuelle classique et régulièrement renouvelée lorsque le philosophe s'autorise à s'exprimer.

2.3. L'expression du philosophe et la prise en compte de son incompréhension

Conscient de cette difficulté relationnelle, il est fréquent pour le philosophe de se protéger à sa manière (Strauss, 2009). De toute façon, il l'apprend forcément à ses dépens s'il minimise la frustration et la vindicte sociale contre son geste qui met en cause l'ordre établi, les récits qui accompagnent cet ordre et les justifications traditionnelles des sociétés de même que les valeurs qui les soutiennent.

À partir de ce moment, le discours philosophique côtoie un risque majeur qui est celui de sa négation, de la persécution et même de la mort du philosophe pour le réduire au silence. Il se trouve alors en face d'un

dilemme : s'exprimer au risque de la persécution qui peut aboutir à la mort ou se taire et avoir un sentiment de travail non accompli. S'il s'exprime, le risque peut aller de l'opprobre à la mort, dans certains cas ; s'il se tait, la conscience douloureuse l'accompagne d'avoir trahi sa vocation ou même souvent, mais rarement, d'avoir été lâche.

Comme l'a souligné Leo Strauss (2009), pour les philosophes anciens, mais cela a presque toujours été le destin de la philosophie puisqu'en définitive ce rendez-vous manqué avec la cité reste une forme de l'antiphilosophie, les philosophes ont dû écrire entre les lignes afin de ne pas être victimes de censures ou même de persécutions et par suite d'assassinats. Dans le même temps, ils ont été ainsi obligés de ménager la société qui ne peut supporter certaines idées nouvelles, car elle a besoin de sauvegarder son système de valeurs considéré pas elle comme sacré et, par conséquent, inviolable. S'installe alors un jeu d'équilibrisme pour s'exprimer sans qu'il n'y perde ni la vie ni la vérité à laquelle il s'estime parvenu. Souvent cependant son style d'écriture même peut le mettre au-dessus des critiques. Que l'on songe un peu aux textes d'un penseur comme Hegel qui n'a pu être abordé par le commun des hommes cultivés, et même des philosophes, pourtant formés, que lorsque édulcorés et déjà transformés par les jeunes hégéliens.

C'est parce que le philosophe, qu'il le veuille ou pas, qu'il l'ait souhaité ou pas, finit toujours par faire la distinction entre le discours exotérique et le discours ésotérique dans ce qu'il a à transmettre, son message (L. Strauss, 2009). Le discours exotérique étant la forme simplifiée, édulcorée et souvent abâtardi du discours ésotérique réservé aux initiés qui seul peuvent lire entre les lignes et comprendre les enjeux véritables. Les autres ont la part du discours qui leur ai réservée, car à leur niveau, ce discours ne sera pas vite et irrémédiablement pris pour ce qu'il n'est pas et la part du discours qui en vérité sera accepté ou supporté ou relativement accepté. On ne peut exiger des masses, quelle qu'elle fut, de voir les choses en face sans craindre de celles-ci des réactions et des comportements irrationnels. Or, le philosophe n'ignore pas que même si le changement exige des gens de sortir de leurs zones de confort, trop brusque et trop radical, son discours de lumières risque au contraire d'être contreproductif. Pour éviter ce dénouement, il est amené à tracer une limite claire entre le discours exotérique et le discours ésotérique.

2.4. Particulier et historique dans la compréhension du fait politique

Si elle est compréhensive dans sa manière d'aborder les choses et la réalité, et globalisante dans sa manière de concevoir les choses de façon

générale, on pourrait bien comprendre et même tenir pour justifier que, d'un point de vue méthodologique, il ne soit pas fait cas en philosophie, lorsqu'il s'agit de la politique ou même d'autres choses, des faits en leur teneur particulière et, lorsqu'il s'agit de l'histoire, de la concevoir en terme de données événementielles, uniques et non reproductibles.

En effet la période actuelle, dite "post-métaphysique" ou "post-moderne", se spécifie par une base théorique anti-fondationnelle en ce qu'elle refuse toute recherche de fondement, car ancrée plutôt dans les enjeux pratiques et technoscientifiques. L'abandon des fondements ou leur mise entre parenthèses aboutit inexorablement à l'historicisme et son corollaire, le relativisme. Celui-ci tirant son identité de l'idée que les valeurs sont relatives aux époques qui les font naître et qui leur donne consistance, cela implique alors, qu'au-delà de ces époques, elles n'ont plus ni signification ni efficacité puisqu'anachroniques, c'est-à-dire inadaptés.

De la même manière, on glisse vers une forme incongrue de culturalisme qui ne prône plus la tolérance ni le respect des cultures autres que celle dans laquelle on naît, mais l'idée que chaque culture et si singulière et a ses valeurs propres, que toute forme d'universalisme serait forcément erronée et illusoire. Ainsi en vient-on à l'idée que la démocratie parlementaire n'est pas possible ni adaptée à certains peuples quel que soit le niveau d'éducation des populations.

Avec cela, on comprend que la vision large et générale du philosophe soit considérée comme inadaptée, illusoire et malvenue. Comme tel, on n'estime pas avoir raison d'y avoir recourt. Pas de besoin assumé de philosophie ni du philosophe. C'est justement pour cette raison, en partie, que dans sa fameuse onzième thèse sur Feuerbach, Marx propose un renversement de perspective, à savoir la sortie de la philosophie. Pour répondre, à sa manière, à la pensée spéculative hégélienne et ainsi la philosophie conçue comme contemplative, Marx en vint à l'idée que la philosophie doit cesser en tant que mode classique de compréhension du monde car celle-ci serait de la sorte inefficace. Si elle veut devenir efficace, comprendre le réel de façon efficace, c'est comprendre le réel en y ajoutant le changement. Mais le seul réel qui existât pour l'homme selon lui c'est bien le réel social et politique, d'où la nécessité d'étudier la vie politique, de la comprendre afin de la changer positivement. Le penseur cesse alors d'être philosophe *stricto sensu* pour devenir un homme d'action. Il va de soi que cet homme d'action n'est plus tout à fait philosophe. Historiquement d'ailleurs Karl Marx a laissé son nom dans l'histoire plus comme économiste et militant politico-syndical que comme philosophe. S'il est évident que le renoncement à la philosophie n'a pas été absolu dans son cas, ne serait-ce

que parce qu'il en garde la méthode dialectique hérité de Hegel, il demeure que, selon lui, il y a une rupture entre *philosopher* et *changer* la société. Ce constat reste vrai même s'il y a, dans le cas de Marx lui-même, l'engendrement de la pensée économique par le philosophe de même que la justification philosophique de la primauté de l'action.

Ce dernier aspect de l'intervention du philosophe pose cependant le problème déjà perçu en filigrane de la perte de soi de celui-ci, d'un oubli de soi du philosophe véritable.

3. L'action politique du philosophe

3.1. L'action politique du philosophe

Il est cependant possible pour un philosophe d'intervenir dans les affaires politiques, de se mêler de la gestion politique. Les modalités de cette intervention sont nombreuses et les formes qu'elle peut prendre dépendent de l'ancrage du rapport à la politique concrète et à sa proximité avec ceux qui sont considérés comme les professionnels de la politique, à savoir les hommes et les femmes qui occupent des postes politiques en ce qu'ils ont une mission ou un mandat explicites concernant la gestion de la cité ou bien ceux qui, n'occupant pas clairement des postes politiques comme les membres de ce qu'il est convenu aujourd'hui d'appeler la société civile, agissent sur la vie de la cité en l'influençant par des protestations, des rapports, des mouvements, etc.

À cet effet, le philosophe a fréquemment été le conseiller du prince. Que le prince soit un despote qu'on éclaire, un guide (suprême) qu'on guide ou un tyran qu'on informe, il s'agit de la même tâche. Ne pouvant pas gérer directement le pouvoir ou ne le voulant pas, le philosophe se rend disponible pour aider le gouvernant de ses lumières. Celui-ci, en tant qu'employeur de son conseiller, n'est pas tenu de prendre en compte tous les conseils qu'on lui adresse. Mais il va de soi que certains conseils seront acceptés et que de cette manière, le philosophe agira à coup sûr sur la vie de sa communauté.

Il est à craindre cependant que le penseur ne se retrouve étranger ou en contradiction avec la politique menée par le prince dans la mesure où l'efficacité recherchée par ce dernier peut se passer des valeurs prônées par le premier. Il n'est pas rare que le philosophe revienne de ses illusions pour se contenter de la thèse de l'imperfection des choses humaines, ce qui lui donne l'occasion de justifier son engagement en se désresponsabilisant de l'œuvre politique dont, à sa manière pourtant, il est à l'origine.

De la même manière, le philosophe peut fort bien intervenir en politique par la vulgarisation de la philosophie. Le travail de vulgarisation se confond alors à un travail de lumières afin que sa communauté ou

l'humanité soit plus viable, plus fiable et mieux vivable. Par des interventions pédagogiques philosophiques comme l'enseignement, les conférences, les universités populaires, comme on en voit de nos jours, surtout en France, il entend rendre les hommes plus sensibles aux valeurs rationnelles, tant il est vrai que les sociétés, à travers les mouvements de masses à répétitions et la force des traditions sont également irrationnelles.

L'expérience du philosophe-roi, tant appelé de ses vœux par Platon, est également possible et a été observé quelques fois dans l'histoire. Quel que soit ce qu'il pourrait apporter à la collectivité cependant, même si le philosophe arrive à obtenir la position qui permettrait d'exercer le pouvoir d'État, il faut se demander si sa conception de la vie bonne ou rationnelle est réalisable, c'est-à-dire susceptible d'être acceptée par ces concitoyens. Dans la perspective où ses idées ne sont pas acceptées ou sont clairement rejetées, le philosophe devra alors agir contre sa propre volonté en acceptant ce qu'accepterait la multitude comme acceptable et justifié, ou bien il devra patienter pour que progressivement cette multitude accorde foi à ses idées et les adopte.

Mais cela prend du temps. Il est donc condamné à être insatisfait de sa propre gestion. Car, une fois de plus, le poids des valeurs et la réalité politique risquent de provoquer une divergence entre le philosophe devenu roi et la multitude qu'il serait censé guider, la rigueur philosophique et ses exigences existentielles n'étant pas reconnaissables et n'étant susceptibles d'être adoptées par la multitude. Si cela ne contraint pas et ne condamne pas le philosophe à vivre dans une tour d'ivoire ou dans une chapelle, il est clair qu'il pousse à relativiser la possibilité pour le philosophe de se sentir à bonne demeure dans l'exercice du pouvoir princier.

Cette méfiance et même cette peur que ressent le philosophe des réactions extérieures, et qu'il justifie et rationalise, est également, une fois de plus, ce qui l'a poussée à distinguer un discours exotérique à destination du profane et un autre ésotérique destiné aux initiés, lesquels sont par définition en nombre réduit, bien restreint.

3.2. Sur l'idée contemporaine de démocratisation de la philosophie

La période contemporaine, comme on le sait a permis un développement des moyens de communication entre les hommes. L'univers intellectuel s'en est trouvé grandement marqué. Chacun tente en privé comme en public d'en tirer parti. Ces progrès sont également ceux de l'édition des textes et des ouvrages. Il est dès lors plus simple et plus facile de toucher les populations ou un corps spécifique de la société avec ce qui depuis le vingtième siècle est appelé "industrie culturelle" et dont les productions sont appelées "produits

culturels”, phénomène dont le premier grand théoricien contemporain est Theodore Adorno, un philosophe, ce qui donne à réfléchir.

Les philosophes en ont profité pour réaliser leur vieux rêve, platonicien, d'éduquer la masse soit en l'élevant soit en allant vers elle. Il y a eu donc un rapprochement. Et ce rapprochement ne pouvait pas évoluer sans poser le problème de savoir ce que chacun y gagnait. La population y gagne-t-elle ? Les philosophes et la philosophie y gagnent-t-ils ? Ne sont-ils pas tous soumis à la société capitaliste marchande ?

Si l'accessibilité d'un public de plus en plus large est par définition une bonne chose, en ce qu'elle a de pédagogique, la soumission de la discipline philosophique aux exigences spécifiques mercantiles, médiatiques et capitalistes devenant de plus en plus dominatrices, porte des risques d'un côté comme de l'autre. Il est difficile de garder les exigences strictes de la réflexion et de la méthode philosophiques dans la sphère publique qui, même sous le couvert de la culture, a du mal à se départir du divertissement ; car en général, on croit se cultiver dans le divertissement, y compris la culture philosophique, dans les moments de détente pour la plupart...

D'une part, le sérieux de la réflexion n'est pas exigé des consommateurs ; on ne demande pas aux masses d'être rigoureuses et, d'autre part, il n'est plus exigé du philosophe médiatique la rigueur et le sérieux caractéristiques de son travail.

Ce qui est mis en cause ici ce n'est pas l'aspect pédagogique, ni même l'édulcoration à laquelle on soumet la pensée un fois soumise à des exigences publiques, car il faut que, s'adressant à des profanes et des débutants, la réflexion typiquement académique change de tenue, de rigueur et de sérieux. Seulement, sa soumission aux exigences de la publicité de la société de consommation lui fait perdre facilement le minimum de sérieux et de rigueur qui eut pût permettre qu'elle ne perdît le sérieux en-deçà duquel la frontière entre la philosophie et la non philosophie fut encore possible. On y parle en effet du *fast-thinking* et du *fast-reading*, la pensée ou la réflexion rapide et la lecture rapide. Mais il est évident que le premier ne se confond pas avec une pensée fulgurante et justifiable d'un homme qui serait habitué à la réflexion ni le deuxième à la lecture rapide d'un professionnel académique qui n'exerce qu'une science de lecture consommée, consacrée et légitimée par l'expérience et, il faut le dire, l'abnégation et la passion.

Et cela se justifie en outre dans les saillies médiatiques des “philosophes” qui se situent dans les émissions audio-visuelles entre rhétorique virtuose et exercice d'autoposition comme stars dans les nouvelles tribunes de “starification” que constitue alors ces médias. Comme

ironisait Bouveresse, ceux-ci ont réussi à se présenter comme les véritables successeurs de Socrate, contrairement aux philosophes universitaires qui, eux, pratiquent la nostalgie d'un magister désuet. N'est-ce pas en effet ces philosophes médiatiques qui parcourent, jour et nuit, les plateaux et tribunes pour distiller à qui veut écouter et voir leurs philosophies comme jadis l'illustre athénien parcourait les rues de sa cité pour accoucher les esprits ?

Cela nous mène à un problème classique en philosophie et bien connue des philosophes, qui est d'une part celui de leur acceptation et de leur succès dans la cité de même que, en conséquence, des sollicitations sociales dont ceux-ci font l'objet. On voudrait en effet et en général mettre le philosophe dans des cases, l'introduire dans une classe de la société qui vaille pour sa communauté, de sorte que celui-ci demeure inoffensif. Or, si on reconnaît la qualité subversive de la philosophie, on est obligé de reconnaître du même coup le côté contre-nature de cette position pour elle, car ce serait dangereux pour l'esprit si cela marchait. Peut-on en effet domestiquer socialement la philosophie ? N'est-ce pas à la fois un leurre pour le philosophe comme pour la société ? Peut-on philosopher et dans le même temps rentrer dans les rangs ? Se laisse-t-elle apprivoiser ?

Au-delà de tout élitisme et même contrairement à celui-ci, la nature de l'acte de philosopher est telle que celle-ci se veut indépendante, et se caractérise essentiellement par cette indépendance. L'éveil et l'indépendance ainsi constitutive de la philosophie et du philosophe implique de ce point de vue une limitation de l'engagement du philosophe dans la sphère politique. D'expérience, en effet les philosophes savent bien ce qu'est la soumission par erreur ou illusion à une idéologie politique dont le contenu peut paraître riche mais être en vérité une mauvaise politique. L'histoire contemporaine est pleine de ces adhésions plus tard regrettées. Il suffit de se rappeler ce qu'a été le cas Heidegger (Heidegger, 1977).

Plus profondément, tout cela est dû à quelque chose de plus sourd bien qu'historiquement connu, un phénomène culturel remarqué mais vite oublié. Le besoin de la philosophie dans la sphère politique se transmue facilement en besoin de solutions immédiates et ce besoin de solutions immédiates ne semble plus s'adresser à la philosophie en tant que telle mais à une forme autre de la philosophie (Heidegger, 1977, p. 260). Une forme autre, parce que celle-ci est obligé pour répondre au besoin qui lui est adressé de se transformer en autre chose, en d'autres disciplines. Pour être socialement et politiquement intéressantes et attrayantes puis salvatrice, la philosophie se transforme en d'autres sciences : les sciences sociales, la psychologie, la sociologie, les sciences politiques, etc... Or, de ce point de

vue, il est à craindre que celle-ci ait déjà perdu de sa qualité propre qui est d'abord général et large en ce qu'elle prend en charge les problèmes fondamentaux des hommes, donc les problèmes qui ne sont pas technique, encore moins seulement immédiates.

3.3. Engagement ou corruption de la philosophie

Au vu de ce qui précède, qu'y a-t-il encore de philosophique dans l'engagement politique ? Le marxisme a plus tard occasionné un commerce bien étroit entre les philosophes et la politique. Cela pose cependant le problème du statut de cette intervention. Mais quel type d'intervention la société contemporaine réserve-t-elle au philosophe ou celui qui est considéré comme tel ? Du travail pédagogique, conséquence logique de l'existence philosophique en sa tâche de vulgarisation des lumières, le philosophe n'est-il pas devenu juste un intellectuel, c'est-à-dire un être peu sérieux dont l'existence médiatique l'emporte régulièrement sur le sérieux dans le travail et l'objet du travail ?

Si la posture pédagogique ou vulgarisante est normale, le philosophe, devenu un intellectuel, intervient désormais sous le mode médiatique. Happé ainsi par la société de consommation et la surmédiatisation qu'elle engendre par la valorisation de l'information au détriment du savoir, le philosophe se complait dans un jeu d'exhibition médiatique affectant partout un savoir qui affecte à son tour la profondeur mais qui semble en vérité nourrir l'avidité médiatique des masses les soirs devant les postes téléviseurs. Les pirouettes intellectuelles qui mobilisent applaudissements et acclamations manquent en général de sérieux. En effet, comment se présente ce type d'interventions ?

D'abord notre philosophe intervient sur tout comme en mode de conversation. N'importe quel sujet attise sa réflexion et il s'autorise à s'exprimer publiquement là-dessus. Cela va du changement climatique au dernier dessin animé en vogue. S'il est capable de se présenter ainsi, c'est parce qu'il a une stratégie assez claire, qui n'est certes pas intellectuellement exigeante mais fort adapté à la société de media. Il s'agit de voir le signe de quelque chose de profond derrière ce qu'on lui présente à analyser. Dès ce moment, on sort de la banalité pour paraître profond et sérieux en s'élevant à un niveau général de valeur.

En général, cette profondeur selon Saville (1982) se base sur quelques éléments complémentaires entre eux qui, pour être justifiés, souffrent néanmoins de leurs abus. Les explications du philosophe médiatique doivent être générales, abstraites en ce qu'elle nous présente les principes généraux. Ces principes permettent alors d'expliquer de nombreux phénomènes. De haute volée intellectuelle, comme elles s'auto-

indiquent, ces réflexions ne doivent pas paraître triviales, simples, ou terre-à-terre, leurs généralités leur confèrent une qualité de supériorité. Ensuite elles devraient paraître vraies, c'est-à-dire vraisemblables et pas frontalement fausses. Tout en étant extraordinaires, sinon elles ne séduiraient pas du tout, elles devraient néanmoins paraître véridiques. Enfin, dernier élément précisé par Saville, ces explications ont un rapport à l'homme, à la condition humaine, ou à quelque préoccupation humaine considérée comme fondamentale ou qui se fait passer comme tel aux yeux du public. Le public se sent d'autant plus concerné que ce que dégage les interventions se trouvent liés fortement à la nature véritable de l'homme. Par-là, on démontre qu'il y va de l'avenir de l'humanité ou de sa valeur.

La mystification intellectuelle, *sophistique*, n'est pas loin. Briller et se faire connaître sinon se faire voir au lieu d'éduquer. Ces exhibitions garantissent-elles des preuves ? En fait, les interprétations qui se donnent et s'auto-justifient sur ce mode circulaire se présentent comme suffisantes. Qualifier cette attitude de mystification ne signifie pas du tout une condamnation de toute intervention publique des philosophes, cela faisant partie de leur devoir d'éducation et de pédagogie sociale, mais il va de soi que le fait de prendre plaisir à intervenir à tout vent et sur tous les sujets possibles, même s'il y aurait d'un point de vue philosophique quelque chose à dire publiquement comme éclaircissement, entache le sérieux de l'activité philosophique et de sa réception devenue celle d'une banalité publicitaire et consumériste.

Ce qui est en jeu ici, c'est un glissement de la philosophie à la sophistique, du philosophe éducateur à l'intellectuel. Il est vrai que l'intellectuel n'est pas, par définition, un sophiste, mais le philosophe sur la scène publique qui ne répond plus du sérieux philosophique, en devenant un intellectuel, ne se convertit-il pas en vérité en sophiste ? Car, quel que soit l'engagement, il est clair qu'il ne faut pas confondre l'intervention du philosophe avec le journalisme au jour le jour ou avec l'intervention dans les médias des philosophes préférentiellement médiatiques : soit il est engagé, alors il est un intellectuel, peu sérieux, parle de tout partout et joue avec la séduction et le plaisir de paraître.

Que perd le philosophe en s'engageant ainsi ? Nous avons peut-être trop rapidement confondu le philosophe et l'intellectuel car celui-ci, contrairement à sa caricature, adhère à une cause sociale à laquelle il se consacre. Peut-il faire bon ménage avec la philosophie ? On risque malheureusement de toucher à la dignité de la philosophie sur plusieurs points et non des moindres. Il ne s'agit certes pas ici de dire, comme le fait Max Weber, que vouloir faire œuvre de science et de politique porte le

risque de manquer à la dignité de l'une comme de l'autre de ces occupations, de manquer finalement à chacune des missions alors qu'on aurait pu, selon lui, gagner à se consacrer uniquement et exclusivement à l'une ou l'autre et la réussir. Il s'agit de garder le sérieux de l'activité philosophique, sérieux garant de la valeur de sa mission, y compris de sa mission politique, la banalisation ne pouvant que desservir le philosophe ; desservir à la fois son message et le destinataire de ce message qui peut alors, avec un manque de concentration sérieuse, "consommer la philosophie" ou "consommer la pensée" comme n'importe quel produit social généré par la société de consommation.

Comme l'indique Éric Weil, l'intervention dans les enjeux concrets évitent d'envisager les problèmes éternels de la philosophie. Cela pose le problème de ce qu'il appelle la mauvaise philosophie : « *je crois que nous pouvons être utiles à la société, mais sans avoir ce but en vue. Dès qu'on a ce but en vue, on fait de la mauvaise philosophie* » (E. Weil, 1982, p. 45). Misère philosophique de la sortie de la philosophie, en d'autres termes. En voulant à tout prix servir une cause, en prenant parti, le philosophe ignore les fondements et les problèmes de fondements. Et d'ailleurs, cela s'accompagne en général par un mépris ou un désespoir de la philosophie, c'est alors l'occasion de psalmodier l'inutilité ou l'impuissance de la philosophie, argument qui, comme on le sait, est régulièrement convoqué par les esprits positivistes et favorisé par l'essor des sciences sociales. Mais dans le cas qui nous intéresse, c'est le philosophe même qui, désespérant, adresse à la philosophie cette critique. Installé dans cette contradiction peu claire à elle-même, il se lance alors vers un discours au statut devenu inconsciemment douteux, d'où la légitimité du jugement weilien d'une mauvaise philosophie.

Il devient nécessaire ici de se demander s'il faut souhaiter un engagement du philosophe *ès qualité*. Vu ce qui précède, il est clair que celui-ci risque d'y perdre son identité ou de n'exister que selon un statut hybride, c'est-à-dire incohérent.

De toute façon, l'engagement exigé aujourd'hui du philosophe est devenu quelque chose d'impossible. On attend en effet de celui-ci des recettes et des solutions faces aux urgences du moment. Mais en tant que science fondamentale, c'est justement ce qu'elle ne peut donner. La société humaine, transformée par les sciences, a désormais ses propres exigences qui ne rappelle pas la philosophie mais plutôt la science, la méthode scientifique et les techniques. Le philosophe est loin d'être de ce fait audible, s'il essaye de s'exprimer. La raison qui justifie cet état de fait est justement que la philosophie, parce que science fondamentale, n'a plus de résultat ou

d'influence que médiate, elle n'a plus de résultat direct, elle ne peut « *'causer un changement de l'état du monde* » (Heidegger, 1977, p. 261). L'excroissance des sciences et des techniques, le type de civilisations et de culture qu'elles stimulent en demande finalement peu à la philosophie, elle se permet même de l'ignorer. On ne peut donc pas compter sur une influence directe de la philosophie à l'époque contemporaine, les sciences nées de la philosophie se sont autonomisées et la technoscience qui les a suivies s'est, elle également, autonomisée. Tout cela ayant pour condition le développement capitaliste qui a rendu possible le consumérisme et son culte de l'immédiat qui sanctifie la technoscience et la technologie sans cesse changeantes ; ce changement continue stimulant l'avidité rivée aux nouveautés technologiques. Quelle position garder alors face à la politique ? Peut-on s'intéresser ou même se consacrer à la politique d'un point de vue philosophique sans y perdre philosophiquement ? En d'autres termes, les problèmes philosophiques, les préoccupations classiques des philosophes, qui n'ont pas dans leurs apparences une teneur politique sont-ils apolitiques, rêveries et illusions ?

4. Liberté et souveraineté de la philosophie et du philosophe

4.1. La réalisation de la philosophie politique dans l'action politique

Quelle réalité politique pour les idées philosophiques ? Souvent, l'histoire embrasse la philosophie, épouse dans son ensemble ou en grande partie les idées philosophiques. Malgré le rapport apparemment conflictuel et exclusif, l'histoire est de beaucoup objectivation des idées philosophiques, processus d'historisation de la pensée, ce que Marx a dénommé le « *devenir-monde de la philosophie* ». On sait par exemple ce que la Révolution française doit aux idées politiques de Rousseau ou comment le siècle dernier a été formaté et configuré par deux philosophies transfigurées en idéologie politique, le libéralisme et le marxisme-léninisme.

Cela montre que la philosophie par voies détournées et sans doute édulcorées en arrive sans que les hommes ne le sachent eux-mêmes à se matérialiser dans leur vie dans ce qu'elle a de plus quotidien. C'est pour cette raison que Condorcet (1988, p. 254), lorsqu'il voulut expliquer le progrès politiques, sociaux et économiques de l'Europe du 18^{ème} siècle le faisait par la "métaphysique" ou "philosophie générale" de Descartes. Le libre examen cartésien, de par sa diffusion scolaire, est devenu un principe de fonctionnement mental des populations européennes. On ne devrait pas en déduire que les européens ont tous lu Descartes et assimilé ses préceptes, il s'agit seulement de voir que la diffusion du cartésianisme a infiltré, par l'école et l'intelligentsia, la société et s'est par la suite ainsi installé durablement. Ce type de phénomènes d'influence du cours du monde par

une pensée a été quelquefois clairement remarqué. À juste titre à cet effet, dans sa *Critique de la raison dialectique*, Jean-Paul Sartre (1960, p. 16) précise justement ce que la Révolution française doit à Rousseau et ses idées politiques, ces idées venant donner à cette époque ses configurations politiques les plus fondatrices et les plus caractéristiques ; à savoir, les idées de liberté politique, de souveraineté politique, de démocratie, de légitimité politique et démocratique, de volonté politique, qui doivent toutes à leur manière leur vulgarisation et leur triomphe contemporains.

4.2. Le problème de la fin de la philosophie politique

Il est vrai que de nos jours il est question de la fin du politique. On se demande en effet s'il est encore possible d'innover en politique d'un point de vue de la créativité politique, de la créativité en idées politiques et, par conséquent, de la réalisation de ces idées. Cela a poussé à formuler l'idée d'une fin des idéologies. Cette fin de la philosophie politique qui se poursuit dans la fin des idéologies implique qu'il est impossible pour le philosophe d'apporter quoique ce soit de neuf. Le travail politique n'est pas celui d'une innovation politique ou d'un progrès possible et envisagés comme tels mais juste de la *gestion* des affaires courantes, c'est-à-dire de ce qui est considéré sans l'espoir d'un changement fondamental.

Il serait compliqué de discuter ici de la question de la fin de la politique et cela par ailleurs nous éloignera de notre sujet. Mais d'ores et déjà, il faut dire que, fin de l'histoire ou fin de la politique, la question du rapport de celui qui essaie de comprendre la politique, ou celui qui essaie de faire de la philosophie, à la politique prend aujourd'hui une tournure inédite. Ainsi, dans l'hypothèse d'une fin de l'histoire, s'il y a des gens qui se définissent encore comme amoureux de la sagesse, il est sûr que leurs modes d'être et leurs perceptions du monde, de même que leur participation à la vie de la cité, seront forcément déterminés par les idées à base philosophique. Dans cette mesure, il sied de se demander ce qu'ils peuvent encore apporter de sérieux à la politique. Car, ce ne serait pas parce que l'histoire serait finie qu'un besoin ne serait plus de philosophe et de philosophie. Changer la cité exigera des penseurs pour proposer des modes nouveaux de cités et citoyennetés. De même, Selon Kojève (1947), après la fin de l'histoire, il faut désormais s'atteler à l'alignement des provinces, c'est-à-dire à renforcer la rationalité politique partout où serait des hommes. Si c'est le cas, comment justifier cet alignement ? Est-ce seulement un problème technique ?

En effet, si le problème de la fin de la philosophie est compliqué et tout simplement difficile à penser, du point de vue politique, il n'est pas aussi présent que cela. L'alignement des provinces dont parle Alexandre

Kojève est en soi une gageure : comment forger et constituer une société de reconnaissance universelle, « homogène et universelle », si l'on sait que le racisme existe encore, que l'État n'existe que sous la forme d'État-nations ? Il est clair que, de ce point de vue, on peut encore écouter le philosophe en vue du changement social, du changement de toute l'humanité.

Ainsi, Weil montrait aisément que l'on accepte la démocratie aujourd'hui pour ne pas justement assumer la réflexion sur ces insuffisances et sur ce qui pourrait la remplacer. De même, un philosophe comme Alain Badou (1992) montre clairement les limites du régime démocratique aujourd'hui par le besoin actuel d'une politique d'émancipation générale qui seule permettrait de libérer davantage les hommes et de vaincre autant que faire se peut l'injustice et l'exploitation des nations et ceci vers la liberté politique qui n'est encore pas un fait universel. En d'autres termes, fin de l'histoire ou pas, la question de l'émancipation humaine à l'intérieur d'une société humaine de capitalisme avancé continue à se poser avec acuité, puisque la démocratie libérale à elle-même engendré des injustices qu'elle était censée supprimer, puisqu'elle a engendré d'autres formes inédites d'injustices.

4.3. La souveraineté du philosophe

Comment parler de philosophie et parler en philosophe sans mentionner la politique serait-il néanmoins et légitimement politique ? Comment la compréhension philosophique devient-elle par ailleurs politique ?

Il faut ici rappeler quelques évidences facilement oubliées lorsqu'il s'agit de juger le philosophe et la philosophie pour des raisons autres que philosophiques. En général, « comprendre ce *qui est* est la tâche de la philosophie, car ce *qui est* est la raison » (Hegel, 1999, p. 75). Il s'agit en effet de saisir le fondement, ce qu'il y a d'essentiel dans les choses, dans la réalité. Quel serait le rapport de ce fondement, de cette raison dans ce qui est, de cette essence que le philosophe comprend, à la réalité politique ?

Les philosophes ont généralement clamé que leurs préoccupations véritables étaient les intérêts ou l'intérêt général de l'humanité (Kant, 1997, 635). Avec les exceptions notables de Heidegger précisant son antihumanisme dans ses *Lettres sur l'humanisme* (1947) et de Althusser (1965) interprétant Marx comme un penseur antihumaniste. C'est par exemple le cas chez Kant, et cela est perceptible dans sa distinction en deux éléments complémentaires de deux concepts de la philosophie. Il s'agit, d'une part, du concept logique de la philosophie et, d'autre part, de son concept cosmique. Le premier concerne la tâche d'organisation du savoir. Le deuxième, quant à lui, concerne l'objectif de réalisation du « bonheur

universel » (Kant, 1997, p. 685) des hommes. Le travail philosophique concerne par conséquent l'humanité entière ; il a une visée universelle. C'est pourquoi, parlant de ce concept cosmique, Kant fait du philosophe le « législateur de la raison » (Kant, 1997, p. 685) ; sa tâche est de saisir et de dégager cette universalité.

S'il en est ainsi, si l'activité philosophique n'est pas explicitement politique, si elle ne semble pas parler directement des problèmes et des affaires politiques, c'est parce, que d'une manière ou d'une autre, elle contiendrait ou impliquerait par elle-même ces préoccupations. Certes, le philosophe a comme vocation de comprendre et de se comprendre mais cette auto-compréhension de la philosophie dans et par le philosophe se « confond avec la fin de la politique » (E. Weil, 2003, p. 94), les fins rationnelles ou, si l'on veut, raisonnables de la politique. L'auto-compréhension ne pouvant s'envisager sans considérer le vivre avec l'autre et, par conséquent, le vivre ensemble, le problème politique naît ainsi du questionnement philosophique authentique et à l'intérieur de celui-ci.

La compréhension n'est donc pas nécessairement un mépris ou une disqualification du réel, de l'expérience et de la vie concrète des hommes, elle les suppose dans sa compréhension du réel, et les implique dans sa capacité à amener à la conscience des hommes cette rationalité. De la même manière, pour le philosophe lui-même, il n'y a pas de disqualification de la réalité en tant que telle, car le philosophe authentique, si on peut dire, est d'abord celui qui peut créer cette cohérence entre sa vie et sa pensée, son existence et sa réflexion philosophique de sorte que les deux paraissent consubstantielles, même si on voudrait à tout prix les distinguer par exemple dans le but de les comprendre chacune de son côté.

Ce qui devient clair à ce niveau de notre réflexion, c'est justement l'idée que le philosophe propose un idéal d'homme et d'existence ; il essaie, en tant qu'amoureux de la sagesse, de proposer l'incarnation la plus achevée de ce qui est le plus noble et le plus grand en l'homme, la raison. On comprend, à partir de ce moment, que la compréhension que le philosophe voudrait avoir des choses ne fuit pas devant le réel, ne se coupe pas du réel et ne néglige pas le réel. Mieux cette compréhension apporte une clarté, une précision que la politique et le politicien au niveau concret ne peuvent voir ni même envisager.

À partir de ce moment, ce qui pose problème, c'est le passage de l'une à l'autre, de la compréhension globale à l'activité politique concrète. À ce niveau, sauf difficulté ou entrave extérieure à la pensée elle-même, le véritable philosophe, parce qu'il est philosophe, sait se frayer un chemin dans la descente vers les problèmes concrets. Le « passage » entre

« théorie » et « pratique » relève ainsi de la philosophie et donc du savoir du philosophe qui sait bien qu'il n'existe pas dans un monde aérien mais bel et bien parmi d'autres hommes et que le monde qu'il a toujours essayé de comprendre et de reformuler en une philosophie, c'est bien le monde de tous les hommes. Il sait que ce qu'il essaie avant tout de comprendre, c'est la réalité et la réalité des hommes d'abord. Qu'il puisse envisager un monde irréel, à savoir le monde à venir, reproduire par le changement social et la lutte par exemple, n'empêche pas, qu'au départ, il s'agit de comprendre la réalité, ce qui est.

Comme philosophe, il sait comment lier son savoir au réel phénoménal politique. Son système permet par une règle interne la déduction de la politique, à conférer un statut à la réflexion politique, à la politique et également à comprendre les faits politiques, les événements politiques, à situer leurs sens dans sa pensée et dans la réalité elle-même. En d'autres termes, pourvu que nous ayons vraiment affaire à une philosophie accomplie, et à un philosophe lui-même accompli, donc véritables, chaque nouvel événement qui viendrait à surgir devient nécessairement compréhensible, explicable ; eût-il été surpris par un événement, le philosophe devrait se retrouver après coup et se donner une explication de l'événement.

N'étant ni un moraliste, c'est-à-dire un individu qui critique ou analyse les gestes politiques d'un point de vue frontalement moral, ni un intellectuel au sens propre du terme, c'est-à-dire celui qui s'intéresse à la politique pour défendre une cause quelconque, sa manière d'envisager le fait politique est holistique et systématique. Le reste vient après, comme de surcroît.

Conclusion

Malgré sa complexité apparente, le rapport de la philosophie ou du philosophe à la politique est finalement simple et comme tel susceptible d'être précisé avec clarté. La philosophie est nécessairement une activité compréhensive et dans cette contemplation ou théorie se construit cependant, et de façon paradoxale seulement en apparence, un chemin pour accéder à la politique sous toutes ces formes, de la gestion du pouvoir à la simple influence que le penseur voudrait avoir sur le pouvoir. Il suffit que la distinction soit claire entre *faire de la politique* et *être philosophe* ou *philosophe politique*, d'une part, et, d'autre part, que les liens et passages directs et indirects, possibles et nécessaires entre les deux soient construits et clarifiés à l'intérieur même de la philosophie.

Références bibliographiques

- ALTHUSSER Louis *et al.*, 1976, *Lire le capital*, Paris, Maspero.
- ARENDT Hannah, 2015, *La philosophie de l'existence et autres essais*, Paris, Payot et Rivages.
- BADIOU Alain, 1992, *Conditions*, le seuil, Paris.
- BOUVERESSE Jacques, 1992, *La demande philosophique*, Editions de l'Éclat.
- CONDORCET, 1988, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Garnier-Flammarion, Paris.
- DESCARTES René, 1948, *Principes de la Philosophie*, Paris, Hachette, 1948.
- Christian, 2012, *Le philosophe et le tyran*, LGE.
- DESCOMBES Vincent, 1979, *Le même et l'autre*, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978).
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1999, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J-L Vieillard-Baron, Flammarion, Paris.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1981, *Science de la logique*, deuxième tome la logique subjective ou doctrine du concept, paris, aubier.
- HEIDEGGER Martin, 1995, *Écrits politiques*, trad. François Fédier, Gallimard, Paris.
- HEIDEGGER Martin, 1970, *Lettres sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, ed. Bilingue, Montaigne, Paris.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, 1997.
- KUCHARSKI, 1949, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, PUF.
- PLATON, 2002, *La république*, trad. G. Leroux, Paris, Flammarion.
- FARIAS Victor, 1987, *Heidegger et le nazisme*, Paris, Verdier.
- FILONI Marco, 2010, *Le philosophe du dimanche*, la vie et la pensée d'Alexandre Kojève, Paris.
- MARCUSE Herbert, 1967, *Philosophie et révolution*, Paris, Denoel-Gonthier.
- RESCHER, Nicholas, *Philosophical Reasoning*, A study in the methodology of philosophizing, Blackwell, Massachusetts, 2001;
- ROMANO Claude, 2018, *être soi-même*, Paris, Gallimard.
- SARTRE Jean-Paul, 1960, *Critique de la raison dialectique*, tome 1, Théorie de ensembles pratiques, Paris, Gallimard.
- SAVADOGO Mahamadé, 2003, *Philosophie et histoire*, Paris, L'harmattan.
- SAVADOGO Mahamadé, 2002, *La parole et la cité*, Paris, L'harmattan.
- SAVADOGO Mahamadé, 2014, *Philosophie de l'action collective*, Paris, L'harmattan.
- SAVILLE Anthony, 1982, *The test of time: an essay in philosophical aesthetic*, Oxford, Clarendon Press.
- SPINOZA Baruch, 1966, *Traité politique*, trad. Ch. Apuhn, Paris, GF.

- STRAUSS Leo, 2009, *La persécution et l'art d'écrire*, trad. O. Seyden, Paris, Gallimard.
- STRAUSS Leo, 1997, *De la tyrannie*, suivi de Correspondance avec Alexandre Kojève (1932-1965), Paris, Gallimard.
- TAYLOR Charles, 1998, *Hegel et la société moderne*, Paris, Le cerf.
- TINLAND Olivier, *Lectures de Hegel*, Olivier Tinland,
- WEIL Éric, 1950, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin.
- WEIL Éric, 1960, *Philosophie politique*, Vrin.
- WEIL Éric, 1982, *Problèmes kantians*, Paris, Beauchesne.
- WEIL Éric, 1970, *Philosophie et réalité, I*, Paris, Vrin.
- WEIL Éric, 2003, *Philosophie et réalité, II*, Paris, Beauchesne.
- WEIL Éric, 1995, *Essais et conférences, 2*, Politique, Paris, Vrin.