La problématique de la transformation du monde chez Karl Marx ou la posture d'un philosophe engagé

Norbert AMPA
Université Marien Ngouabi (Congo)
amparobert@yahoo.fr

Résumé

Si la philosophie s'est toujours affirmée comme une réflexion critique sur le monde dans sa multi dimensionnalité, dont elle veut décrypter le sens, et auquel elle doit donner sens au moyen de l'interprétation, ne doit-elle pas restée désintéressée ? Héritier d'Epicure et des philosophes éclaireurs, Marx tient ferme l'idée que la philosophie n'est qu'une activité vaine, futile tant qu'elle se donne une vocation essentiellement cognitive, spéculative ou contemplative. Le philosophe doit aussi par son devoir moral, s'engager avec plus ou moins de lucidité dans les luttes historiques ou les combats de son temps pour défendre les causes justes. Dès lors, la transformation révolutionnaire du monde se situe au centre du projet philosophique de Marx à partir duquel il devient possible de comprendre toute son activité scientifique et révolutionnaire. Ainsi, pour Marx, si l'on doit s'engager à transformer le monde, c'est que le monde n'a toujours pas été celui que nous voulons qu'il soit ; c'est qu'en dehors du monde qui est, celui des faits, il y a un monde possible, celui des valeurs qui doit être, pour lequel le philosophe se bat et dont il rêve. Transformer le monde c'est vouloir réaliser l'utopie d'un monde meilleur, digne de l'humain.

Mots-clés : philosophie, monde, transformation, engagement, intellectuel, communisme.

Abstract

Si la philosophie s'est toujours affirmée comme une réflexion critique sur le monde dans sa multi dimensionnalité, dont elle veut décrypter le sens, et auquel elle doit donner sens au moyen de l'interprétation, ne doit-elle pas restée désintéressée pourrait-on penser ? Marx, héritier d'Epicure et des philosophes éclaireurs, tient ferme l'idée que la philosophie n'est qu'une activité vaine, futile tant qu'elle se donne une vocation essentiellement cognitive ou contemplative. Le philosophe doit aussi par son devoir moral, s'engager avec plus ou moins de lucidité dans les luttes historiques ou les combats de son temps pour défendre les causes justes. Dès lors, la transformation révolutionnaire du monde se situe au centre du projet philosophique de Marx à partir duquel il devient possible de comprendre toute son activité scientifique et révolutionnaire. Ainsi, pour Marx, si l'on doit s'engager à transformer le monde, c'est que le monde n'a toujours pas été celui que voulons qu'il soit ; c'est qu'en dehors du monde qui est, celui des faits, il y a un monde possible, celui des valeurs qui doit être, pour lequel le philosophe se bat et dont il rêve. Transformer le monde c'est vouloir réaliser l'utopie d'un monde meilleur, digne de l'humain.

Keywords: philosophie, monde, transformation, engagement, intellectuel, communisme.

Introduction

Depuis son émergence dans le système de la culture humaine, la philosophie s'est donnée pour objet l'Être, l'expérience humaine en général. Elle veut

s'interroger sur la marche générale du monde. Le monde est ce sur quoi les philosophes portent leurs regards ou leur réflexion critique. Cette quête a été inaugurée, comme on le sait, par les présocratiques qui ont bien voulu expliquer le monde par un principe unificateur dont tout découle. Le monde est à la fois l'objet de la pensée philosophique et le territoire d'où le philosophe déploie sa raison critique. L'homme, le philosophe réfléchit sur le monde et en même temps il est dans le monde. Le rapport entre la philosophie et le monde est différemment expliqué par les philosophes en fonction des principes explicatifs sur lesquels ils se fondent, de leurs conditions sociales, du degré d'épanouissement de l'esprit humain par exemple. Les explications qu'ils donnent au monde, les interprétations qu'ils font du monde sont commandées par l'exigence du sens et de l'intelligibilité. En effet, le propre de la raison critique sur laquelle se fonde la philosophie est de trouver le sens de ce qui est, le sens du monde, mais encore de donner sens au monde. Il est de notoriété publique que la vocation de la philosophie est de penser le monde, d'élaborer les théories ou des systèmes de pensée sur le monde. La question fondamentale que l'on se pose et qui reste d'une actualité brûlante est de savoir si la tâche de la philosophie doit être uniquement de penser le monde sans envisager de le transformer pratiquement. Ou encore qu'adviendrait-il si la philosophie se bornait à l'interprétation du monde ? Que signifie le monde et que veut dire interpréter le monde ? L'interprétation du monde est-elle la condition nécessaire et suffisante de transformation du monde ? Ces interrogations sont au centre de la pensée de Marx. La problématique de la transformation comme visée principale de la philosophie est au cœur de l'activité scientifique et révolutionnaire de Marx. Inspiré par les philosophes matérialistes de l'antiquité grecque et notamment Démocrite et Epicure sur qui il écrit sa thèse de doctorat, ainsi que la philosophie du siècle des lumières, Marx affirme qu'une philosophie qui n'envisage par la transformation (révolutionnaire) du monde, qui se borne à la recherche du sens au moyen de l'interprétation sans prendre une part active dans les luttes historiques pour que la misère humaine, le malheur des hommes puisse succomber, devient une simple idéologie, c'est-à-dire une fuite du monde ou de la vie des hommes qui luttent pour la justice, la liberté, la dignité. La philosophie doit articuler la réflexion critique qui constitue sa dimension théorique avec la transformation (révolutionnaire) qui est sa dimension pratique. La raison d'être des philosophes c'est de penser le monde, mais cette pensée du monde ou de la vie reste insuffisante sans la volonté ou l'engagement de transformer le monde. Ceci dit, notre réflexion s'articulera autour de trois moments.

En premier lieu, nous procéderons à l'élucidation du contexte socio-culturel ou des conditions qui ont commandé l'élaboration de la pensée de Marx. En second lieu, nous analyserons la question de la mise en fonction de la philosophie critique. En troisième lieu, nous analyserons le problème de l'engagement sans lequel aucune transformation du monde n'est effectuable.

1. Le contexte socio-culturel de l'élaboration de la philosophie critique de Marx

Plusieurs facteurs ont inspiré Marx dans l'élaboration de sa pensée ou de son matérialisme dialectico-historique : la philosophie grecque et notamment celle de la période hellénistique orientée essentiellement vers des questions pratiques ; le pragmatisme anglo-saxon ; la morale utilitariste dont les principes sont entre autres, le dévouement au bonheur d'autrui ; l'harmonisation de l'intérêt privé et de l'intérêt de la société, aimer son prochain comme soi-même, la révolution française, la révolution industrielle et les progrès de la science et de la technique qui culminent dans le machinisme avec leurs contradictions. En

effet, l'influence des idées révolutionnaires et notamment celles des philosophes français du XVIII[e] siècle et des encyclopédistes était considérable en Allemagne et particulièrement en Rhénanie pour avoir été française pendant une vingtaine d'années. Le mouvement des Lumières est un trait dominant de la formation intellectuelle du père de Marx qui fut avocat. Cet environnement socio-culturel influence l'orientation de la pensée de Marx qui met l'attitude critique, l'égalité, la justice, la liberté ou l'émancipation humaine au centre de sa démarche. Autrement dit, sous l'influence de son père, du directeur de son collège et de son professeur d'histoire, Marx trouve comme horizon intellectuel dans ses années de formation, la révolution française, la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, la démocratie politique et la philosophie de Kant. Attentif donc à la révolution française et industrielle, à la constitution des classes ouvrières et leur lutte, Marx veut rendre compte de ce moment de l'histoire. Il y intègre donc, comme on l'a dit, certains acquis théoriques tels que le progrès des sciences naturelles, la philosophie classique allemande, l'économie politique anglaise et le socialisme utopique français.

Marx se propose donc de penser le monde moderne et ses contradictions de manière critique. Il déploie à sa manière une critique de la modernité, c'est-à-dire il élabore une théorie critique de la société moderne ou capitaliste avec la volonté de participer au combat en vue de proposer à cette société capitaliste une alternative réelle. Il veut penser la société de son époque, ses luttes et ses aspirations. C'est du reste, le but de leur journal, en l'occurrence les *Annales franco-allemandes* qui consiste à exprimer la philosophie critique comme auto-explication de leur époque. Il écrit (1948, pp. 210-211) : « *Nous pouvons exprimer la tendance de notre journal en une seule formule : Auto-explication (philosophie critique) de notre époque sur ses luttes et ses aspirations. C'est une tâche pour le monde et pour nous* ».

Ainsi, le monde dont parle Marx et dont il veut rendre compte c'est l'univers, la nature certes, mais aussi la société moderne et ses contradictions, les théories élaborées sur le monde, les produits de la civilisation humaine comme la technique tout ceci étant inscrit dans l'histoire. Le monde, comme dit Marx, c'est le monde de l'homme, la société, l'exploitation de l'homme par l'homme, les injustices, les inégalités entretenues, et de nos jours, le monde c'est le terrorisme, le racisme, la xénophobie qui a atteint le seuil de l'intolérable en Afrique du sud, la destruction de l'environnement, l'aspiration combattante des peuples à la démocratie, à la liberté, à plus de justice. Or, pour Marx, si la philosophie explique le monde c'est pour mieux le comprendre et le transformer par la suite, c'est-à-dire lui donner une forme plus digne de l'homme. Par transformation, il faut entendre le changement de forme, la modification, le devenir. Expliquant le monde, Marx se donne une orientation matérialiste dialectico-historique. C'est pourquoi selon lui, en effet, le monde est *causa sui,* cause de soi. Il n'est pas le résultat d'une création. De même, l'homme est le produit d'une longue et complexe évolution du monde ou de la nature dont les principales étapes sont la cosmogénèse ou formation du monde, la biogénèse ou formation de la vie et l'anthropogénèse ou apparition de l'homme ou de la pensée réfléchie. Il y a donc la formation de l'univers ou de la nature, la vitalisation de la nature et l'hominisation de la vie. C'est seulement à partir de ce moment-là que l'homme prend conscience de sa souveraineté. Il se rend compte que le monde est là pour lui, pour son activité. Il doit penser le devenir du monde et son propre devenir dans le monde. Suivant Marx donc, le monde doit être pensé de manière critique avec bien sûr la volonté de le transformer pour rendre la vie chaque fois meilleure. Dès lors, selon une inspiration d'origine hégélienne, l'histoire apparaît aux yeux de Marx, comme un procès d'autoproduction de l'homme dont il montre la genèse à travers le travail, liaison pratique et active

entre l'homme et la nature. C'est l'idée qu'exprime Raymond Barre (1957, p.26) lorsqu'il dit :

> Toute la pensée économique de Marx est dominée par la conception de la valeur-travail. Elle prolonge en effet une philosophie d'inspiration hégélienne, selon laquelle, l'homme divisé, aliéné se crée lui-même dans l'histoire en créant par le travail ses propres conditions d'existence. Le travail forcé de l'esclave est libérateur. Cette philosophie rencontre une situation historique bien déterminée : les masses ouvrières en Grande Bretagne.

En effet, c'est parce que l'homme travaille qu'il se distingue de l'animal. Cette production est la manifestation objective de sa personnalité ou de sa nature d'homme.

Or, voilà que ce monde créé par l'homme offre l'image de contradictions qui constituent elles-mêmes le résultat de son activité productive ou de son travail et notamment la division du travail, la propriété privée des moyens de production, les classes sociales, l'exploitation de l'homme par l'homme. Ces contradictions qui pervertissent l'homme à travers la figure des classes exploitée ou opprimées, trouvent paradoxalement leur justification dans certains systèmes de pensée. Marx va-t-il donc être amené à dénoncer ou à critiquer l'ordre existant qui déshumanise l'homme et méta théoriquement les théories qui en constituent selon Marx, un écho idéologique.

2. La constitution de la philosophie critique

La critique est le fait de ne pas accepter une idée ou une pratique sans examen préalable. C'est la dénonciation, la remise en cause permanente de ce que nous savons ou croyons savoir. Elle constitue tout au plus, une attitude intellectuelle qui dispose l'esprit à ne pas adhérer immédiatement à une affirmation sans examen préalable. Dans le domaine de la philosophie, l'activité critique s'exerce suivant deux orientations fondamentales : l'orientation épistémologique par rapport à recherche de la vérité et l'orientation éthique par rapport à l'aspiration au bien et à ce propos Roger Verneaux (1959, p.11) écrit :

> Dans le domaine de la philosophie, il y a deux espèces de critique : une critique des actes humains ou disons de **l'agir,** par rapport au bien tel que le définit la raison ; c'est l'éthique, et une critique des connaissances humaines, ou disons du **connaître** par rapport au vrai**.**

Il convient de faire remarquer que l'emploi de l'expression philosophie critique peut bien paraître tautologique en ce sens que, par définition, la philosophie se présente comme un discours critique. Marx parle de la philosophie critique dans un sens polémique. En effet, selon Marx, en théorie, la philosophie est critique, mais en pratique, elle peut l'être ou pas. En parlant de philosophie critique, il veut montrer la différence entre la pratique de la philosophie qu'il entend fonder et une certaine pratique de la philosophie prégnante à son époque qui justifie l'ordre existant pendant que celui-ci est marqué par une distance criante avec les valeurs humaines et éthiques. Voilà pourquoi chez Marx, les deux orientations, épistémologique et éthique, de la critique sont prégnantes. Ainsi, loin de procéder à l'analyse de tout l'héritage que Marx reçoit, mais n'accepte pas comme de l'argent comptant, nous pointons seulement la critique de l'économie politique et celle de la philosophie spéculative incarnée principalement par Hegel.

En effet, l'économie politique, convient-il de le préciser, est une science née dans le contexte du capitalisme en pleine maturation. Ayant pour objet le travail, la production et les rapports qui lui sont consubstantiels, l'économie politique

définit le travail unilatéralement comme une activité productrice du gain, oubliant ainsi l'aliénation de l'ouvrier ou son exploitation par le bourgeois comme si c'était un fait banal, inessentiel. D'où, Marx se propose de montrer les limites de cette science. En fait, ce qui amène Marx à critiquer l'économie politique, c'est que cette science qui prétend prendre le travail et les rapports qu'il engendre pour objet de son investigation, autrement dit, qui prétend être une science humaine et historique, ne se soucie pas de la condition de l'homme dans les rapports de travail sous le capitalisme et se situe en dehors de l'histoire en considérant les lois qui régissent le capitalisme, non pas comme des lois historiques, mais comme des lois naturelles immuables. Il dit : « *les économistes expriment les rapports de la production bourgeoise, la division du travail, le crédit, la monnaie etc., comme des catégories, fixes, immuables, éternelles* » (1972, p.114). La critique de l'économie politique consiste à caractériser cette science plutôt comme une idéologie qui sert à justifier le capitalisme. Le but visé consiste effectivement à donner un fondement critique à cette science pour qu'elle puisse devenir la base de l'émancipation humaine ou de la transformation sociale.

Par ailleurs, Marx soumet aussi à la critique Hegel à propos du but ou de la vocation même de la philosophie. La tâche de la philosophie selon Hegel, comme on sait, est de concevoir le monde ou la réalité, de prendre simplement conscience ou de connaître des faits accomplis et d'en retracer la genèse ou l'histoire. C'est ce qu'il précise lui-même lorsqu'il écrit :

> Pour dire encore un mot sur la prétention d'enseigner ce que doit être le monde, nous remarquons qu'en tout cas la philosophie vient toujours trop tard. En tant que pensée du monde, elle apparaît seulement lorsque la réalité a accompli et terminé son processus de formation (…) Lorsque la philosophie peint sa grisaille dans la grisaille, une manifestation de la vie achève de vieillir. On ne peut pas la rajeunir (…) mais seulement la connaître. C'est au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son vol (Hegel, 1940, p.45).

Ce passage montre aussi avec éloquence que, Hegel assigne à la philosophie une tâche spéculative ou théorique. La vocation de la philosophie consiste à viser le savoir pour le savoir. Le rapport de la philosophie au monde, à la réalité, celle de l'histoire, est un rapport essentiellement contemplatif. Le rajeunissement d'une réalité arrivée à maturité dont parle Hegel représente un fait historique accompli que le philosophe, penseur de l'histoire, ne fait que constater. Il prend simplement conscience en reconstruisant rationnellement ou en décrivant le processus de formation sans la moindre intention d'envisager une action en vue de modifier cette réalité, surtout quand elle n'est pas conforme aux exigences ou aux valeurs éthiques, autrement dit, le devoir être.

Ensuite, pour Hegel, la philosophie, fondement du rationnel, selon sa propre expression, est la pensée de la vie. Penser ce qui est, ici et maintenant, est la fonction principale de la philosophie. Tout savoir véritable est une méditation de la réalité présente. Vouloir dépasser ce qui est pour construire un au-delà, est une tâche vaine, voire une erreur. Il précise :

> C'est à propos de cette situation de la philosophie par rapport à la réalité que les erreurs se produisent et, j'en viens à ce que j'ai remarqué précédemment, que précisément parce que la philosophie est le fondement du rationnel, elle est l'intelligence du présent et du réel et non la construction d'un au-delà qui se trouverait Dieu sait où, ou plutôt on sait où il se trouve ; il est dans l'erreur, dans les raisonnements partiels et vides (Ibid., pp. 40-41).

Ainsi, étant donné que le réel et le rationnel sont faits d'un même tenant, c'est-à-dire identiques, la philosophie qui est perçue comme le fondement du rationnel, n'a pas la prétention de donner des conseils, n'a rien à reprocher à n'importe quelle manifestation du réel. Son rôle n'est pas d'intervenir ou d'agir pour régler ou modifier ce qui est, mais d'observer ou de théoriser sur ce qui est. Elle ne se prononce pas sur ce qui doit être. Hegel sépare donc le fait et la valeur, le réel et l'idéal ou le possible, le présent et le futur. Cela apparaît comme un paradoxe quand on sait qu'Hegel est un philosophe idéaliste qui, par cette considération, prend une orientation positiviste.

C'est contre cette conception des rapports entre la philosophie et le monde caractérisée par la contemplation ou la passivité que Marx dirige sa rébellion critique en prônant le « *devenir-monde de la philosophie et le devenir-philosophie du monde* ». Pour Marx, la philosophie ne doit pas seulement connaître les lois de l'Être, et de l'histoire, mais plus fondamentalement elle doit participer activement à leur modification.

Donc, non satisfait de cette orientation donnée à la philosophie par son maître Hegel, laquelle orientation hypostasie la spéculation ou, disons, l'interprétation, Marx assigne à la philosophie outre la dimension critique, une dimension pratique et prospective. C'est pour exprimer cette nouvelle orientation donnée à la philosophie par Marx qu'Antoine Spirkine fait remarquer que cette image symbolique, et notamment l'oiseau de Minerve que Hegel utilise pour exprimer le rôle spéculatif de la philosophie, peut impressionner sans pour autant persuader et que la philosophie intervient aussi pour changer le monde et prospecter le futur et à ce propos il note :

> Si nous jetons notre regard sur le passé nous verrons que la philosophie intervenait non seulement comme une chouette volant au crépuscule, à l'heure du déclin des formes périmées de la vie, mais aussi comme une alouette annonçant gaiement l'arrivée du printemps et la crue des eaux qui balayera le mode de vie caduque pour apporter à la terre des formes et des couleurs neuves(…) La sagesse est venue au monde non pour contempler passivement ce qui existe sur terre mais pour lutter, les armes à la main pour la vérité et la justice, le triomphe de la raison et repousser par son égide les forces du mal, du mensonge et des errements (Spirkine, 1986,p.21).

C'est dire que, pour Marx, la critique ou la théorie n'est pas une fin en soi. Elle a une finalité pratique. Elle vise la pratique ou l'agir sur le monde. C'est justement par le biais de l'activité pratique que la transformation du monde peut être effective. Cela constitue d'ailleurs le plus grand reproche que Marx fait aussi à l'ancien matérialisme y compris celui de Feuerbach, de ne pas intégrer l'activité pratique des hommes au cours de l'histoire. D'où les thèses élaborées sur Feuerbach publiées dans *L'Idéologie allemande* dont la onzième s'énonce : « *Jusqu'ici les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer* ».

Cette thèse qui montre les limites de l'interprétation entendue comme décryptage du sens du monde et comme effort pour donner sens au monde, constitue une invitation à l'activité pratique, à l'agir pour modifier les formes du monde. Cette modification des formes jugées caduques du monde n'est pas moins une manière de donner sens au monde. Selon Marx en effet, la réflexion critique sur le monde, l'interprétation du monde ne va pas sans la tentative chaque fois renouvelée de le transformer. D'où la remise en cause ou la critique d'une pratique philosophique prégnante à son époque qui, s'éloignant de la praxis historique,

devient une simple idéologie conservatrice d'un ordre déshumanisant. Seule, la pratique peut permettre la fécondation de la transformation du monde. Or, justement, la pratique reste sans effet en dehors de la volonté d'agir. C'est ce qu'on appelle l'engagement philosophique ou la philosophie de l'action.

3. Philosophie et engagement

Dans le domaine de la philosophie, il y a ce qu'on appelle attitude. L'attitude ici renvoie à la position à adopter, la conduite à tenir face aux situations qui apparaissent dans le monde. Cette attitude philosophique peut varier d'un philosophe à un autre, d'une conception du monde à une autre. Elle concerne l'orientation qu'on se donne dans la vie pratique. C'est ainsi qu'on parle du stoïcisme qui est une attitude consistant à supporter et à s'abstenir face aux problèmes de la vie. Le stoïcisme considère comme une règle de conduite la passivité, la résignation ou l'apathie. On parle aussi du scepticisme, par exemple, qui recommande l'abstention, la suspension du jugement, la neutralité, par conséquent, il nie la possibilité d'agir.

C'est, contre ces attitudes que Marx s'inscrit en faux dans la mesure où il conçoit l'homme comme un être fait pour l'action, un être fait pour agir, pour modifier le monde ou la réalité, c'est-à-dire il est fait pour agir et transformer son milieu. Cela est aussi valable pour le philosophe. C'est ici que se pose le problème de la transformation du monde. La transformation pose le problème de l'engagement du philosophe et met en débat le statut même ou la responsabilité sociale du philosophe ou de l'intellectuel. Cet aspect lié au statut de l'intellectuel est toujours d'actualité. En 1992 par exemple, un numéro spécial de la revue *Humanisme* lui était consacré et il est utile d'en faire le point. En effet, figurent en bonne place dans ce numéro les contributions de Jean-Robert Lagache, l'entretien d'Edgar Morin, les articles de Jean Christophe Moraud, de Madeleine Rebérioux, d'Henri Mitterrand pour ne citer ces figures représentatives. A propos de la caractéristique même de l'intellectuel, il en ressort que l'intellectuel est l'héritier des personnes qui se disent philosophes au XVIII^{e} siècle encore appelé siècle des lumières. Précisément, parce qu'ils sont d'abord et avant tout engagés, c'est-à-dire ils ne restent pas silencieux dans un monde agité. A l'instar des philosophes éclaireurs, ils se dressent contre la tradition ou le conformisme. Comme l'affirme Jean-Robert Lagache (1992, p.10), « *hommes de parti et non d'un parti, ils critiquent naturellement le pouvoir, tout pouvoir, mais surtout politique* ».

L'intellectuel est guidé par le courage et l'honnêteté de l'interrogation permanente au lieu de s'enfermer dans le fanatisme ou les certitudes arcs-boutantes. Cela s'appelle l'esprit critique. C'est pour promouvoir cet esprit critique qu'Edgar Morin (1992, p.12) rappelle « *la mission fondamentale de l'intellectuel : une extrême vigilance à l'égard de soi-même pour vérifier ses affirmations, rechercher à être un peu plus cultivé en puisant dans les savoirs apportés par les sciences* ». Or, malheureusement, déplore-t-il, les intellectuels de notre époque sont de moins en moins cultivés en ce sens que, s'enfermant dans l'hyperspécialisation disciplinaire, ils n'ont pas une vue synoptique des problèmes globaux. Et, parce qu'ils ne sont pas suffisamment informés, ils n'ont pas suffisamment critiqué, poursuit-il. Dans la même perspective nous pouvons citer Régis Debray (2008) dont le portrait de l'intellectuel rejoint un peu celui qu'en a fait Morin. En effet, selon lui, l'intellectuel doit penser contre lui-même. Les meilleurs intellectuels pensent contre eux-mêmes. Ensuite, il déplore, comme Edgar Morin, le fait que l'enfermement disciplinaire engendre l'intellectuel spécialisé, sans prétention totalisante de sorte que, par exemple, entre la politique et le savant, c'est désormais chacun chez soi, chacun pour soi. C'est effectivement cette distance à l'égard de soi qu'on appelle

autocritique. La raison d'être de l'intellectuel ou sa fonction fondamentale est d'agir sur l'opinion de son temps. C'est ce projet d'influence, dit-il, qui distingue, selon lui, en rigueur, l'intellectuel du philosophe qui cherche à se gouverner lui-même par la raison mais aussi du savant qui cherche la vérité dans les choses. L'intellectuel se caractérise aussi par l'alliance entre l'intelligence et son courage à prendre des risques surtout en période de trouble. Il dit (Ibid., p.20) : « *l'intellectuel surtout en périodes troublées, joue sa carrière, sa réputation et parfois sa vie* ». Cela signifie que l'intellectuel doit être orienté vers l'action. Ce n'est pas tant son être, son état en tant qu'intellectuel qui compte. Ce n'est pas une affaire d'état, mais c'est une affaire de conduite dans la vie qui doit déterminer véritablement le statut d'intellectuel à travers, par exemple, ce qu'il appelle le civisme de la désobéissance et à ce propos il précise (Ibid., pp. 20-21) :

> Ce qui importe n'est pas d'être « un » mais de se conduire « en » intellectuel (…). Un Charles de Gaulle se comporte en intellectuel- quand, en 1940, il fait acte d'indiscipline, et trahit en quelque sorte l'Armée, son corps d'appartenance (ou un général de Bollardière quand il condamne la torture pendant la guerre d'Algérie). Quand un catho s'insurge contre sa hiérarchie, un musulman ou juif contre ses représentants officiels, ou médecin contre son conseil de l'ordre- ils se conduisent aussi en intellectuels.

Le statut d'intellectuel ne se décrète pas, il doit s'exprimer ou se matérialiser dans le comportement qu'on adopte face à certaines situations. Enfin, Régis Debray caractérise l'intellectuel par sa capacité à dépasser son identité tribale ou ethnique, c'est-à-dire les communautés natives ou disons naturelles dont la sublimation fait le lit à l'intégrisme, pour faire la promotion de l'universel. Il écrit (Ibid., p.29) : « *Or, faire acte d'intellectuel, c'est toujours rompre l'adhérence à son milieu* ».

Dans le même ordre d'idées, Raymond Aron (1955, p.310) exprime la même orientation de l'intellectuel à l'universalité quand il écrit : « le clerc doit mettre le respect de la vérité au-dessus de la grandeur de la patrie ». Il fait sûrement allusion aux nationalistes antidreyfusards.

En ce qui concerne l'acte de naissance de l'intellectuel ou les circonstances qui président à son émergence, tous s'accordent pour dire que la circonstance historique c'est l'Affaire Dreyfus. En effet, Dreyfus est un capitaine polytechnicien, officier de l'État-major. Il est injustement condamné à la suite d'un procès inique au motif qu'il est juif, donc un étranger. Emile Zola, qui ne pouvait pas garder le silence devant une telle injustice, la dénonce avec véhémence dans sa célèbre lettre ouverte connue sous le titre*, J'accuse.* Jean-Christophe Moraud (1992, p.16) précise : « *L'acte de naissance de l'intellectuel moderne date de cette Affaire Dreyfus. Le jeudi 13 janvier 1898, dans le quotidien* ***l'Aurore*** *dirigé par Clémenceau, Emile Zola lance son nom dans la bataille avec une lettre ouverte à Félix Faure,* ***J'accuse »***.

Il convient de signaler que cette initiative critique a inspiré d'autres personnes qui ont formé un groupe, un front de dénonciation dont les universitaires tels qu'André Gide et Marcel Proust. Ceux-ci forment le groupe des dreyfusards, c'est-à-dire ceux qui deviennent intellectuels en faveur de Dreyfus et Zola. Comme dit Morin (1992, p.12), « *le romancier Emile Zola devient intellectuel en posant la prévalence de la vérité sur la raison d'Etat* ».

D'autres personnes qui apparaissent aussi comme des artisans des idées ont pris le parti de l'exaltation du nationalisme et qui apprécient la condamnation de Dreyfus. C'est le cas de Maurice Barrès considéré comme un antidreyfusard. A partir de cet acte donc, émerge une figure de l'intellectuel engagé avec les dreyfusards. Puisque, comme le précise Jean-Christophe Moraud (1992, p.20) :

> L'article d'Emile Zola confère à ce groupe un statut, celui de clerc (intellectuel ou savant) engagé dont la fonction est de penser contre la société, l'ordre établi, et, comme le dira plus tard Sartre, d'abord contre lui-même et sans transiger (…). La conjoncture pousse les intellectuels à vouer leur œuvre à un discours politique explicite. Malraux publie en 1955 *Le temps du mépris* accompagné d'une préface procommuniste et n'hésitera pas à s'engager en Espagne puis à publier l'***Espoir***.

Le statut d'intellectuel se mesure donc à la posture que l'on adopte à partir des circonstances qui, pour la plupart, choquent la conscience de l'humanité autrement dit, qui relèvent de l'intolérable comme c'est le cas de l'injustice qui caractérise l'Affaire Dreyfus. C'est devant des actes éthiquement condamnables qu'on doit se déterminer en tant qu'intellectuel en dénonçant ces actes au risque de sa vie. Tel est le cas de la violation des droits de l'homme ou des crimes de tous genres contre l'humanité. Voilà pourquoi l'Affaire Dreyfus a présidé aussi à la naissance de la Ligue des droits de l'homme. Madeleine Rebérioux (1992, p. 28) écrit :

> Les travaux récents de Christophe Charles sur la naissance des « intellectuels » (1880-1900), Minuit, 1990, ceux en cours d'Emmanuel Vidal-Naquet et de Vincent Duclert vont dans le même sens (…). La ligue est née de l'Affaire Dreyfus, de la conscience d'une grave illégalité et d'une dramatique erreur judiciaire que les autorités de la République refusent de corriger. C'est pendant le procès intenté en février 1898 à Zola pour avoir écrit J'accuse que l'idée a germé.

Il apparaît de fait que, face à certaines circonstances, face à certains actes horribles ou inacceptables que les hommes commettent, l'intellectuel authentique doit briser la glace, sortir de son silence pour dénoncer, pour dire non, pour accomplir son devoir moral. L'engagement prend ici un sens hautement moral et pragmatique. C'est pourquoi Madeleine Rebérioux indique que l'Affaire Dreyfus a suscité l'engagement, a conduit les intellectuels d'horizons différents à quitter les lieux de travail théorique, laboratoire, Amphithéâtre, salles de rédaction pour les journalistes par exemple, et à s'investir dans la défense de Dreyfus. Cela signifie que l'intellectuel, artisan des idées ou des pensées, certes, mais doit fondamentalement être un homme d'action. Cette action est menée pour défendre un certain nombre de valeur aux rangs desquelles on peut citer la justice, la vérité, la liberté, la paix, la tolérance ou la démocratie. C'est donc par l'action, par son comportement pratique qu'on détermine un intellectuel authentique et à ce propos Madeleine Rebérioux (1992, p.29) peut encore nous éclairer :

> L'action, l'action politique bien sûr, enseigne aux professeurs et aux hommes politiques les plus modérés : un Trarieux, premier président à coordonner une campagne de presse, à se mêler aux ouvriers (…), à multiplier les enquêtes et à prendre position sur des questions aussi brûlantes que la suppression des conseils de guerre, voire l'abolition des lois anti anarchistes sur la presse, les « lois scélérates ». La ligue va fonctionner comme un groupe de pression, comme une entreprise de revendication collective dans le domaine des droits, de tous les droits.

Suivant cette orientation de l'intellectuel à l'activité pratique, on peut soutenir que l'écart ne doit pas exister chez lui entre l'élaboration des idées et l'intervention directe dans les batailles historiques pour faire triompher les causes justes. Les deux postures ne sont pas principiellement incompatibles. Si cette figure de l'intellectuel engagé tourné vers l'action est apparue au siècle des lumières, c'est au 19è siècle qu'elle s'est affirmée davantage. Henri Mittérand (1992, p. 35) précise :

> Le siècle romantique est celui où l'on voit se construire peu à peu le modèle de l'intellectuel engagé, symbolisé par les figures de Hugo de Zola pour la gauche libérale, progressiste, socialisante, internationaliste ou Barrès pour la droite traditionnaliste, militariste, nationaliste.

De ce qui précède, il ressort que le 19è siècle qui est le siècle de Marx, est le siècle dont le trait caractéristique réside dans l'engagement, dans l'orientation de l'intellectuel vers l'action au lieu de s'enfermer dans la spéculation. C'est d'ailleurs pour montrer le lien organique qui existe entre l'intellectuel et l'action qu'Henri Mittérand affirme comme Régis Debray que, ce qui compte, n'est pas le mot intellectuel, c'est plutôt le phénomène ou le modèle de comportement pratique s'exprimant par l'intervention ès qualité des créations de fiction, de poésie ou de philosophie dans les affaires politiques ou plus généralement institutionnelles. Ensuite, il y a le fait que cet engagement ne signifie pas que tous les intellectuels servent pratiquement les bonnes causes, qu'il y en a qui sont progressistes alors que d'autres sont conservateurs comme Barrès. Cette mise au point est d'autant plus significative que nombreux sont ceux qui peuvent croire que s'engager c'est intervenir pour faire progresser la société vers l'amélioration de la condition humaine. C'est pour mieux montrer ces différentes orientations que peut prendre l'engagement qu'Henri Mittérand prend soin de classer les intellectuels du XIX^{e} siècle en différents types qu'il est utile de connaître d'autant plus que ce classement nous semble encore d'une certaine actualité.

Ainsi, la première catégorie d'intellectuels est constituée des écrivains et savants à qui le régime en place a donné le statut de fonctionnaires, d'agents, de privilégiés à en juger par leur rang et qui servent sans réserve apparente la cause du pouvoir. Au rang de ces intellectuels il cite Prosper Mérimée, dont la monarchie a fait un Inspecteur général des monuments historiques. De cette catégorie, il dit :

> Ceux-là sont en quelque façon engagés désengagés. Engagés au service du pouvoir, mais se tenant à l'écart de toute cause politique, indifférents aux conflits qui secouent le pays, enfermés dans leurs charges, leur œuvre, leurs mondanités. De grands serviteurs (1992, p.36).

La seconde catégorie d'intellectuels est composée des écrivains qui ont délibérément associé à leur carrière littéraire une carrière politique et ont de fait, cherché et obtenu les charges de la représentation parlementaire ou de l'action gouvernementale (députés, sénateurs, ministres, …). « *Les uns du côté des puissants, les autres du côté des petits. Certains passent progressivement d'un camp à l'autre* » (1992, p.36).

A ces deux catégories nous pouvons adjoindre une troisième constituée des « intellectuels » qui sont totalement désengagés au nom de la neutralité, réduisant ainsi le rôle de l'intellectuel essentiellement à l'élaboration des idées ou à l'approfondissement de la théorie. On peut aussi épingler le cas des intellectuels qui, comme dit Henri Mittérand, se jettent dans une bataille politique sans y chercher nul tremplin pour une carrière institutionnelle. Leur discours et leur action se confondent totalement avec leur œuvre et en sont une phase ou un accent de leur existence morale, artistique ou scientifique. Il cite le cas de Voltaire qui est d'abord écrivain et secondairement défenseur de Calas, mais aussi au XIX^{e} siècle Zola et Maurras qui ont pratiqué, dit-il, une sorte d'intervention autonome et qui ont choisi pour lieu d'exercice l'opinion publique, non pas la représentation parlementaire ou la participation à un exécutif quelconque.

A propos justement du désengagement d'une certaine catégorie d'intellectuels au nom de la prétendue neutralité, disons une fois de plus qu'une telle attitude intellectuelle constitue plutôt une fuite des responsabilités à l'égard de la société

voire une hypocrisie. Précisément parce qu'en réalité, il y a toujours un parti à prendre pour défendre ouvertement ou non une position quelconque. Par exemple, Christophe Moraud, dans son article déjà cité, rapporte que Raymond Aron écrit en 1955 : *L'opium des intellectuels*, pour dénoncer l'attrait que le marxisme exerce sur les clercs occidentaux dont Sartre avec qui d'ailleurs, il représente à cette époque deux versants de la vie intellectuelle française. Le versant progressiste attiré vers l'Est et le versant libéral qui subit l'hégémonie de la culture de gauche. Ensuite, Clément Durand indique quant à lui que, si dans son ouvrage intitulé : *La trahison des clercs,* Julien Brenda qui est un écrivain et philosophe de gauche, affirme son hostilité à l'engagement politique de l'écrivain, s'il invite les intellectuels à se garder du combat partisan, il ne s'en montre pas moins défenseur de la démocratie. Ces exemples montrent suffisamment à quel point l'intellectuel, passif ou actif, est responsable à l'égard de la société de son temps. Il est responsable pour n'avoir pas assisté les hommes qui se battent pour la liberté et la justice ou pour être directement intervenu dans les combats politiques en faveur des mêmes valeurs. C'est du reste pour cette raison que Raymond Aron (1955, p.311) après avoir déploré le fait que la majorité des intellectuels ignorent le souci de l'au-delà (allusion faite probablement à l'utopie), tiennent l'organisation de la Cité ou la politique pour le but dernier écrit toutefois :

> L'intellectuel qui attache du prix à l'organisation raisonnable de la Cité, ne se contentera pas de marquer les coups, de mettre sa signature au bas de tous les manifestes contre toutes les injustices. Bien qu'il tâche de troubler la bonne conscience de **tous** les partis, il s'engagera en faveur de celui qui lui paraît offrir sa chance à l'homme (…) L'intellectuel ne refuse pas l'engagement, et le jour où il participe à l'action, il en accepte la dureté.

Au regard de cette analyse, on peut affirmer que Marx fait partie de cette catégorie d'intellectuels engagés comme en témoigne sa volonté, non seulement de théoriser sur la lutte de la classe ouvrière, mais d'organiser cette classe opprimée pour lui faire prendre conscience de sa mission historique qui est celle de s'affranchir au moyen de la lutte, de la domination capitaliste. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il a toujours vécu comme un exilé de la pensée critique et subversive, de la lutte révolutionnaire, qui a eu pour cela une influence historique considérable en matière sociale et politique. C'est ce que montre Henri Mittérand lorsqu'il écrit à propos des circonstances qui ont produit les intellectuels engagés au XIX^{e} siècle :

> On mesure à quelles conditions quelques grands intellectuels européens ont pu, au cours du 19è siècle, orienter et modeler pour cent ou cent cinquante ans, les pensées et les sensibilités, notamment en matière sociale et politique : Hugo, Marx, Zola, … » (1992, p.38).

L'engagement du philosophe est au centre de la pensée de Mahamadé Sawadogo qui le présente comme une exigence fondamentale de l'existence. Il est vu par lui comme un support sur lequel l'existence repose dans sa totalité. Il participe à l'effort pour donner du sens à l'existence. L'engagement se traduit, selon Sawadogo, dans la confiance que le sens, la raison doit l'emporter sur l'insignifiance ou l'absurdité. Il expose les modalités de l'engagement à travers ce qu'il appelle à juste titre les actes fondamentaux de l'existence que sont, parler, penser, agir et décider. L'engagement est consubstantiel à la réflexion philosophique. Les deux sont faits d'un même tenant et à ce propos il écrit :

> L'engagement se retrouve dans l'organisation même de la réflexion philosophique, il établit la transition entre les perspectives, les parties dont elle se compose. Il ne se rencontre pas seulement au commencement de

> la philosophie, il demeure le ressort qui anime le mouvement général de la réflexion philosophique, qui la pousse d'un point de vue à un autre. Il constitue en définitive le critère de la vérité d'une doctrine, d'un discours philosophique. Par lui, la philosophie rejoint l'existence, elle se réconcilie avec l'existence (2001, p. 251).

Dès lors, s'engager c'est se résoudre à agir en fonction des valeurs humaines et éthiques. Dans ces conditions, philosopher consiste à s'engager, afficher la volonté d'être actif. C'est à travers l'engagement que les philosophes participent à la transformation du monde. L'engagement à approfondir la théorie certes, mais aussi et surtout à intervenir dans les luttes historiques.

Disons que la transformation du monde est une visée essentielle de l'activité scientifique et révolutionnaire de Marx. Elle est pour Marx, une activité vitale à plus d'un titre. D'abord, la transformation du monde est aux yeux de Marx une nécessité historique en ce sens qu'elle s'effectue d'abord au niveau des rapports pratiques entre l'homme et la nature par la médiation du travail. Signalons que suivant Marx, l'homme est un être de besoins. Pour satisfaire ses besoins, l'être humain doit entrer en relation permanente et nécessaire avec la nature, la transformer pour produire les biens matériels nécessaires pour sa vie. Le monde naturel est à cet égard la base de la vie, mais aussi de la connaissance humaine. Cette transformation de la nature est un processus au cours duquel l'homme lui-même se transforme et crée la culture ou la civilisation à travers le processus d'humanisation de la nature.

La transformation du monde s'effectue par ailleurs dans le monde social à travers la lutte que les hommes mènent pour chercher à s'affranchir des rapports de domination et d'exploitation de l'homme par l'homme. La lutte est perçue par Marx comme moteur de l'histoire. Cette conception se fonde sur l'idée que l'ordre social ne peut être bien pensé que sous le prisme de la domination. L'esclave est dominé par le maître, le serf est dominé par le seigneur, le prolétaire est dominé par le capitaliste. D'où l'idée essentielle énoncée tout au début du *Manifeste du parti communiste* (1976) **:**

> L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte de classes (…) une lutte qui finissait toujours par la transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la disparition des deux classes en lutte.

Une transformation révolutionnaire est une transformation radicale, en profondeur des structures sociales de manière globale. Chez Marx, la révolution apparaît comme aboutissement d'un conflit ou d'une crise due à l'inadéquation entre les forces productives développées et les rapports de production devenus caducs. Marx précise :

> A un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entre en contradiction avec les rapports de production existants (…) de formes de développement des forces productives qu'ils étaient, ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une période de révolution sociale. (1977, p. 3).

Ainsi, l'étude des mécanismes de fonctionnement du capitalisme conduit Marx à déduire que celui-ci est né dans l'histoire et a aussi une fin dans le temps. L'organisation des luttes ouvrières vise justement à briser l'appareil répressif du capitalisme par la révolution socialiste qui est inéluctable. Le communisme qui constitue l'étape supérieure du socialisme est considéré par Marx comme le sens de l'histoire, une société humaine et non mercantile où l'homme sera réconcilié avec la nature et avec lui-même, une société sans classes en conflit. L'avènement

du communisme doit être un acte historique et non un acte seulement intellectuel. Ce n'est pas une société réelle, existante mais une société à venir où, comme dit Marx, le libre épanouissement de chacun est la condition du libre épanouissement de tous.

Cette conception du devenir historique de la société est, selon Marx le résultat d'une analyse scientifique de la société capitaliste et non une construction utopique. Quelques tentatives de mise en œuvre historique de cette idée du communisme ont vu le jour dans les pays de l'Europe de l'Est et en Chine. Malgré cela, la théorie marxienne du devenir social n'a pas empêché les critiques à son endroit. C'est le cas de Karl Popper qui lui reproche d'avoir laissé la voie de la science pour verser dans la prophétie historique ou l'historicisme. Cette orientation déterministe amène Popper à considérer Marx plutôt comme le défenseur de la société fermée à laquelle il oppose la société ouverte qu'il tend à identifier au libéralisme ou à la démocratie libérale. Il y a aussi Francis Fukuyama qui, après la chute du mur de Berlin qui symbolisait en quelque sorte la réalisation de la théorie marxienne de l'histoire dont le sens réside dans l'avènement d'une société sans classes, pense pouvoir disqualifier la conception marxienne de l'histoire. Selon lui en effet, la fin de l'histoire n'est pas le communisme comme Marx le prétend, en témoigne la déroute du communisme réel, mais le capitalisme. Au sein même de la tradition marxiste, c'est-à-dire de ceux qui ont cru pouvoir approfondir les analyses de Marx dans le cadre de la théorie critique de la société en particulier du capitalisme, les critique ont été également formulées à l'encontre de Marx. C'est par exemple, le cas d'Habermas qui estime que le marxisme est requis pour faire la lecture du social, mais la théorie de l'émancipation et la lutte pour venir à bout de la logique de la domination consubstantielle au capitalisme ne doivent plus biaiser par l'utopie révolutionnaire. A l'idée d'une transformation révolutionnaire du monde, Habermas substitue la théorie de la pratique ou de l'agir communicationnel. A la violence révolutionnaire il oppose la discussion rationnelle comme moyen de résolution des contradictions sociales et de constitution des espaces d'intercompréhension et de paix.

Pourtant, ces critiques adressées à Marx aussi pertinentes qu'elles puissent paraître ne sont pas elles-mêmes au -dessus de toute critique, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas exemptées de toute tentative de clôture idéologique en prenant le parti de la démocratie libérale telle qu'elle fonctionne en Occident.

Conclusion

Au terme de notre analyse, nous pouvons retenir l'idée fondamentale selon laquelle, chez Marx, la transformation du monde vise l'amélioration de la vie des hommes qui vivent en société. C'est un projet humain. Elle requiert un engagement en faveur du changement des formes de notre vie sur terre, à rendre la vie digne des hommes, être rationnels et raisonnables. Pour Marx, le mécanisme de changement historique fondamental ou de transformation de la société c'est la révolution. La révolution communiste qui ne peut se réaliser avec succès qu'à l'échelle du monde grâce à la solidarité et à l'unité du prolétariat mondial qui en est l'agent principal et qui terrasse le capitalisme devenu lui aussi mondial. Or, si une révolution communiste mondiale reste aujourd'hui une idée philosophique qui cherche un lieu, c'est-à-dire une utopie, la crise du capitalisme mondialisé considéré par les défenseurs de la démocratie libérale comme fin de l'histoire suscite le doute et la prudence. Cela nous tourne vers l'avenir et stimule en nous l'idée d'un retour de Marx. C'est dire que l'avenir reste ouvert de sorte que l'idée du communisme reste comme un principe régulateur des luttes historiques. Se pose alors le problème du droit de rêver pour un homme ou pour une société.

Autrement dit, si l'idée d'un sens ultime de l'histoire qui est, selon Marx, le communisme entendu comme un humanisme est une simple utopie, un rêve, est-il permis d'interdire à l'homme ou à une société de rêver ou de se projeter dans le futur pour penser la possibilité du bonheur à venir, au nom d'un prétendu réalisme qui, de toute façon, tendrait à refuser à la philosophie toute recherche de sens et d'intelligibilité concernant le mouvement de l'histoire ? Pour cela, ce propos d'Henri Mittérand (1992, p.39) peut donner à penser :

> Hugo, Lamartine, Zola, Vallès, et à leur droite Barrès, Péguy, Maurras et les autres étaient habités par un projet politique, par un idéal de la cité, quelle qu'elle fût (…). Ils pensaient un futur, et même le prophétisaient. D'autres intellectuels, comme Lénine, sont passés aux actes (…). Que reste-t-il à nos intellectuels de l'an 2000 ? Ils n'ont plus d'illusions, plus de rêves, plus de modèles, plus d'utopies, plus d'éloquence.

Références bibliographiques

- ARON R., 1955, *L'opium des intellectuels,* Paris, Calmann Lévy.

- BARRE R., 1957, *Economie politique,* t.2, Paris, PUF.

- DEBRAY R., 2008, *L'intellectuel face aux tribus,* Paris, CNRS.

- DURAND C., 1992, *Entretien, in* Humanisme N°203, mars, pp.41-47.

- HEGEL G. W. F., 1940, *Principes de la philosophie du droit,* Paris, Gallimard.

- MARX K., 1948, *Œuvres philosophiques,* t.5, tr. par J. Molitor, Paris, éd. Costes.

- MARX K., 1972, *Misère de la philosophie,* Paris, Ed. Sociales.

- MARX K., 1976, *Idéologie allemande,* tr. Henri Augar, Gilbert Badia et al., Paris, Ed. Sociales.

- MARX K., 1976, *Manifeste du parti communiste,* Paris, éd. Sociales.

- MARX K., 1977, *Contribution à la critique de l'économie politique,* Ed. Sociales.

- MITTERAND H., 1992, *Ecrivains publics, l'engagement des intellectuels au XIX^e siècle, in* Humanisme, N° 203, mars, pp.35-39.

- MORAUD J.-C., 1992, *L'intellectuel et l'action, in* Humanisme, N°203, mars, pp.15-24.

- MORIN, E., 1992, *Entretien, in* Humanisme, N°203, mars, pp. 11-14.

- RAGACHE J.-R., 1992, *Les intellectuels, in* Humanisme, N° 203, mars, pp.9-10.

- REBERIOUX M., 1992, *La ligue des droits de l'homme, in* Humanisme, N°203, mars.

- SAWADOGO, M., 2001, *Philosophie et existence,* Paris, L'Harmattan.

- SPIRKINE, A., 1986, *Le matérialisme dialectique,* Moscou, Ed. du Progrès.

- VERNEAUX R., 1959, *Epistémologie générale ou critique de la connaissance,* Paris, Beauchesne et ses fils.

- COLLIN Denis, *La philosophie comme engagement politique, https.espacestemps.net,* mise en ligne le 29 septembre 2009.

- MOSES Stéphane, *Rationalité philosophique et engagement politique,* 1988. *Scolar.google.com*.