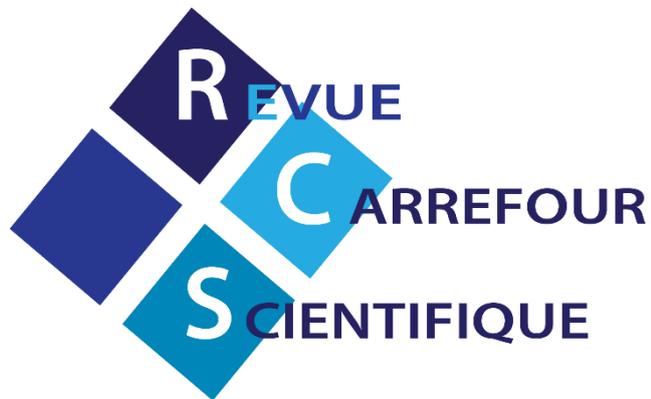




REVUE CARREFOUR SCIENTIFIQUE

N° 02, Volume 01, juin 2023



**Revue interdisciplinaire
de Philosophie, Littérature, Arts et Sciences sociales**

Site internet : **<https://revuecarrefourscientifique.net>**

ISSN : 2958-8855

B.P 1328 KORHOGO
+225 0101 115 619 / +225 0759 997 580
E-mail : larevuecarrefour@gmail.com

REVUE CARREFOUR SCIENTIFIQUE

Revue interdisciplinaire
de Philosophie, Littérature, Arts et Sciences sociales

Semestrielle
N° 02, Volume 01, juin 2023

LIGNE ÉDITORIALE

La philosophie est pensée agonistique. Comme telle, elle est un espace de dialogue critique et d'échange pluridisciplinaire. La pensée philosophique rencontre ainsi tous les champs du savoir avec lesquels elle entretient un commerce permanent. C'est ce qui fait de la philosophie un carrefour interdisciplinaire, un point d'ancrage et de passage de la pensée. Matrice génésique de toutes les sciences qu'elle a enfantées, la philosophie n'a jamais rompu le lien ombilical avec les autres régionalités scientifiques qui sont ses descendants disciplinaires.

Dès lors, on peut dire que la pensée philosophique est un foyer de rencontre et de séparation, de convergence et de divergence, de construction et de déconstruction. Derrière cette idée de rencontre et de séparation, se profile celle d'un espace de bifurcation ou de trifurcation où des régionalités scientifiques, des figures épistémiques et des personnages conceptuels viennent clarifier, renforcer ou mettre en crise les sources de leur enracinement métaphysique, payer leur dette épistémologique et accomplir leur relative autonomie disciplinaire. Pour tout dire, la philosophie est un carrefour épistémique et cognitif. Mais, si elle est carrefour, c'est-à-dire lieu où plusieurs cheminements théoriques et méthodologiques se croisent et se traversent, tout support qui prétend vulgariser sa cause ne doit-il pas, au nom du principe de la congruence des formes, épouser sa caractéristique ramificatoire ? Pour dire les choses de manière beaucoup plus précise, si la philosophie est carrefour, ses supports de vulgarisation ne doivent-ils pas être des espaces fusionnels, confusionnels et interactifs prompts à éclairer et à démêler les fils enchevêtrés de la réalité par la production de pensées rigoureuses et fermes ? Dans ces conditions, peut-il y avoir meilleur nom de baptême pour une revue d'un Département de philosophie que celui de Carrefour ? Pour bien se démarquer, ce Carrefour peut-il avoir meilleure caractéristique que celle de refléter la substance et la matière scientifiques ? Apparemment non ! C'est donc bien à propos que le Département de Philosophie de l'Université Peleforo Gon Coulibaly a choisi de baptiser sa plateforme de publication et de vulgarisation académique et épistémique du nom éponyme de *Revue Carrefour Scientifique*.

Revue Carrefour Scientifique, reprenant la charge métaphorique du carrefour, se positionne, dans l'univers des plateformes de vulgarisation scientifique, comme un nœud intersectionnel entre plusieurs voies se coupant, se découpant, se recoupant de manière symboliquement idéale aux fins de révéler les mal-entendus, dénouer les équivoques, traquer les incertitudes et les manquements ou réajuster les acquis, les enjeux et les perspectives à travers un cheminement heuristique pertinent et un questionnement érudit, fécond et prospectif.

Revue Carrefour Scientifique est donc un lieu d'incubation et de maturation des savoirs, où viennent se ressourcer des horizons du discours scientifique ; et, plus qu'un simple lieu de ressourcement, elle est un espace de déplacement, de remplacement et de renversement paradigmatique de la pensée à travers un questionnement informé, critique et rigoureux mêlé de créativité et d'inventivité théoriques. Elle est, au total, un instrument de la transformation du savoir, de la métamorphose conceptuelle, un outil méthodologique et épistémologique de vulgarisation scientifique et académique qui offre aux chercheurs et aux enseignants de multiples disciplines une assise rigoureuse et pertinente pour leurs travaux, à travers un renouvellement critique des méthodes, des théories, des résultats et des paradigmes.

Revue Carrefour Scientifique, revue en ligne, priorise les productions scientifiques de qualité pour faire éclore de nouvelles formes d'intelligibilités arrimées à des sources et ressources théoriques, doctrinales et conceptuelles issues du creuset de recherches novatrices et critiques. C'est pourquoi elle encourage le dialogue des modernités anciennes, présentes et à-venir à travers des articles originaux, des comptes-rendus et des publications de vulgarisation.

ADMINISTRATION DE LA REVUE**Directeur de Publication** : M. KARAMOKO Tiéba, Maître de Conférences**Directeur de Rédaction** : M. KOUMA Youssouf, Maître de Conférences**Secrétaire de Rédaction** : M. KONATÉ Mahamoudou, Maître de Conférences**COMITÉ SCIENTIFIQUE****Président**

Professeur POAMÉ Lazare – Université Alassane Ouattara

Membres

Professeur ASSI-KAUDJHIS Joseph Pierre – Université Alassane Ouattara

Professeur BAH Henri – Université Alassane Ouattara

Professeur BAMBA Assouman – Université Alassane Ouattara

Professeur BIYOGO Grégoire – Université Omar Bongo-Libreville

Professeur COULIBALY Adama – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur COULIBALY Daouda – Université Alassane Ouattara

Professeur DIAKITÉ Samba – Université Alassane Ouattara

Professeur EZOUA Thierry – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur KOUAME Jean Martial – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur KOUASSI Yao Edmond – Université Alassane Ouattara

Professeur KOUVON Komi Simon – Université de Lomé

Professeur KIYINDOU Alain André – Université de Bordeaux-Montaigne

Professeur MISSA Jean-Noël – Université Libre de Bruxelles

Professeur N'GUESSAN Depry Antoine – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur NSONSISSA Auguste – Université Marien Ngouabi-Brazzaville

Professeur PINSART Marie-Geneviève – Université Libre de Bruxelles

Professeur SANGARÉ Abou – Université Peleforo Gon Coulibaly

Professeur SANGARÉ Souleymane – Université Alassane Ouattara

Professeur SAWADOGO Mahamadé – Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo

Professeur SORO Donissongui – Université Alassane Ouattara

Professeur TSALA MBANI André Liboire – Université de Dschang-Cameroun

Professeur ZONGO George – Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo

COMITÉ DE RÉDACTION

Docteur YAO Akpolé K. Daniel – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur DIOMAND Aipka – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur SORO Nanga Jean – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur DIOMANDÉ Zolou Goman Jackie Élise – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur COULIBALY Sionfoungon Kassoum – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur ZEBRO Nelly – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur YÉO Djakaridja – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur GNAHOUE Kouassi Fernand – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur ANY Désirée Guillet – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur KONÉ Seydou – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur KOUADIO Konan Sylvain – Université Peleforo Gon Coulibaly

COMITÉ DE LECTURE

Professeur SANGARÉ Abou - Philosophie – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur MC. KONATÉ Mahamoudou - Philosophie – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur MC. KOUADIO Ekpo Victorien - Philosophie – Université Alassane Ouattara

Docteur MC. KOUADIO Koffi Decaird - Philosophie – Université Félix Houphouët-Boigny

Docteur MC. ZOUHOULA Bi Richard - Géographie – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur MC. ADAMAN Sinan - Sociologie – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur OUATTARA Moussa - Anglais – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur DIOMANDE Soualio - Grammaire – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur DRAMA Bédi - Économie – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur KARAMOKO Mamadou - Grammaire – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur KEWO Zana - Histoire – Université Peleforo Gon Coulibaly

CONTACTS

B.P 1328 KORHOGO

+225 0101 115 619 / +225 0759 997 580

larevuecarrefour@gmail.com

SOMMAIRE

1. Les étudiantes musulmanes voilées et leurs visions du féminisme - Yogblo Armand GROGUHÉ	1
2. Logique d'implantation des commerces d'électroménagers à Korhogo - Ismaïla DOSSO	21
3. L'Afrique et le défi d'une écologie décolonisée - Sionfoungon Kassoum COULIBALY.....	37
4. Les aveux de la chair ou les vérités du corps dans l'évolution de la sexualité : l'homosexualité en questionnement - Sylvain Konan KOUADIO	53
5. Le genre féminin est-il inférieur, égal ou supérieur au genre masculin ? Critique contemporaine-émancipatoire de l'approche misogyne du monde - Nelly Annick-Narcisse ZÉBRO épouse DAGO	71
6. La volonté générale chez Rousseau : un mauvais horizon de pensée ? - Seydou KONE	83
7. La philosophie politique et la raison sociale chez Karl Marx - Yves Arsène Dao OUÉTIEN, Guy Olivier YAMÉOGO, Jean-Pierre N'DO	100
8. L'intégration africaine à l'épreuve des coups d'état - Zolou Goman Jackie Élise DIOMANDÉ	118
9. Le développement durable en Afrique : entre émergence et prisme culturel - Konan David KOFFI	138

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ET LA RAISON SOCIALE CHEZ KARL MARX

Yves Arsène Dao OUÉTIEN

Université Norbert Zongo

yvesarsene.dao@unz.bf

Guy Olivier YAMÉOGO

Université Norbert Zongo

guyolivier.yameogo@unz.bf

Jean-Pierre N'DO

Université Joseph-ki Zerbo

ndolyho@yahoo.fr

Résumé

La philosophie politique s'est toujours fixée comme but la théorisation de la meilleure société. Les philosophies politiques ont ceci en commun qu'elles affirment toutes que la meilleure société est celle qui s'édifie selon le principe de l'intérêt commun. Cet accord concernant le fondement de la philosophie politique n'est pas un accord sur le contenu de l'intérêt commun. Dans l'histoire de la philosophie politique, l'intérêt commun a été identifié à la vertu ou à la volonté générale. On peut pourtant poser la question de la meilleure société en partant de la société concrète. Tel est le but de cette réflexion qui trouve chez K. Marx un appui. Marx n'utilise pas le vocable "raison sociale", mais ce concept, forgé à partir de ses écrits, montre comment l'intérêt commun peut être pensé en partant de la société de fait.

Mots clés : Commun, Intérêt, Philosophie, politique, Raison, Sociale, Société.

Abstract

Political philosophy has always set itself the goal of theorising the best society. What political philosophies have in common is that they all assert that the best society is the one that is built according to the principle of common interest. This agreement about the

basis is not so obvious when it comes to determining the contain of common interest. In the history of political philosophy, the common interest has been identified with virtue or general will. However, the question of the best society can be asked starting from the concret society. This is the purpose of the reflection that finds support in K. Marx. Marx does not use the term “social reason”, but this concept, which was coined in this writings, shows how the common interest can be thought of from the point of view of the de facto society.

Keywords: Common, Interest, Philosophy, Politic, Reason, Social, society.

Introduction

La philosophie politique est cette dimension de la philosophie qui réfléchit sur le sens de la vie en collectivité. Elle aboutit à la désignation d’une forme d’existence collective susceptible de permettre à l’homme d’affirmer l’excellence de son être. En quête de la meilleure forme sociale, elle s’attache toujours à en montrer le fondement, ce que nous désignons dans la présente réflexion par le concept de “*raison sociale*”. Ce choix conceptuel manifeste une méfiance à l’égard de formes sociales souvent présentées comme les meilleures, incarnant l’intérêt commun. En philosophie politique, le projet raisonnable s’apprécie à l’aune des effets socio-politiques. Le commun tient au social et c’est en ce sens qu’il convient de se demander quelle société incarne vraiment la raison sociale. Le concept de raison sociale nous permettra de discuter ce qui, selon K. Marx, permet l’édification d’une société qui n’est pas simplement une vue de l’esprit. Ce concept n’est pas de Marx, mais ce sont ses écrits qui nous l’inspirent. Si la raison sociale constitue l’ultime but de la philosophie politique, quelle signification ce concept recouvre-t-il chez K. Marx ? Ce concept est-il fécond ? Quelle forme d’existence collective la raison sociale, suivant une intuition marxienne, exige-t-elle ? S’il s’agit de suivre Marx, cela ne signifie pas que nous ne parlerons que de lui. Tout philosophe est toujours en dialogue. C’est pourquoi notre méthode sera discursive : elle construit une position qui est adossée à Marx, mais qui n’empêche pas de convoquer d’autres philosophes. Nous proposons un plan tripartite pour construire cette position. Dans la première partie, nous verrons que l’identification de la raison sociale avec une norme qu’impose la seule raison constitue une lacune de la philosophie politique. La seconde partie précisera le socle d’une raison sociale féconde en montrant comment ce socle peut

déterminer une philosophie politique constructive. La dernière partie traitera de la réalisation de la raison sociale au sens marxien en indiquant le rôle et les limites de la philosophie politique.

1. L'idée de raison sociale : l'échec de la philosophie politique

Toute réflexion qui entreprend de trouver un fondement au vivre ensemble est confrontée à la problématique de la raison sociale. Il n'existe pas de philosophie politique qui ne défende pas et ne valorise pas une forme sociale spécifique. La discussion du contenu de la raison sociale constitue l'enjeu de la philosophie politique dont on peut même dire qu'elle en invente le concept.

1.1. La philosophie politique et l'invention de la raison sociale

La philosophie politique est l'exercice de la réflexion appliquée à la question du sens de la vie en collectivité. L'enjeu de cette réflexion, c'est de fonder rationnellement le vivre ensemble. Elle postule un rapport à incarner. La philosophie politique invente le social en ce qu'elle se donne comme la première forme de savoir qui pose la question sociale.

La philosophie politique invente le social. Inventer le social, ce n'est pas inventer la société. La société consacre des rapports de faits, alors que la philosophie politique postule une valeur, une norme, ce que nous désignons par le concept de raison sociale. Dans l'histoire de la philosophie, ce n'est pas par l'expression utilisée ici qu'on la désigne. Chez les Anciens, comme aujourd'hui, les expressions qui suggèrent l'idée de raison sociale sont multiples. C'est elle qui est désignée par les expressions suivantes : « le bien commun », « le bien public », « l'intérêt public », « l'intérêt commun », « l'intérêt général », « utilité commune », etc. C'est dans ce sens qu'Aristote écrit (2005, p. 222) : « (...) En politique, le bien n'est pas autre que le juste, autrement dit l'intérêt général ».

L'idée selon laquelle la philosophie politique invente la raison sociale se précise. En effet, avec la raison sociale nous sommes bien loin de la société telle qu'elle est, la société de fait. La raison sociale n'est pas en elle-même un fait. Elle suppose plutôt que le fait n'a de sens que rapporté à elle. C'est pourquoi l'intérêt commun est le principe de

la collectivité politique ou État. Le bien commun, c'est-à-dire la communauté politique est le social qu'accomplit l'État. L'État a la raison sociale comme sa norme.

1.2. L'accomplissement de la raison sociale et la société

La raison sociale se présente, selon ce qui vient d'être dit, comme une exigence. Comme exigence cependant, la raison sociale, comprise comme intérêt commun, suggère et rappelle l'idée qui dit son contraire, qu'on reconnaît aussi à travers certaines expressions consacrées : « intérêt privé », « intérêt particulier », « intérêt partisan », etc. Ainsi, l'intérêt commun et l'intérêt particulier s'opposeraient et imprimeraient en l'homme deux attitudes de nature différentes au sein de la société.

La notion d'intérêt est, de nos jours, une notion galvaudée. L'intérêt est réduit à ce que l'on retire ou espère retirer matériellement d'une chose, d'une situation ou d'un rapport. Il faut dépasser ce sens courant du mot. À propos de l'intérêt, M. Savadogo écrit (2013, p. 142) : « L'intérêt, en effet, ne désigne fondamentalement rien d'autre que le phénomène auquel l'attachement d'un individu ou d'un groupe confère du prix, de la valeur ». L'intérêt individuel dispose l'homme à préférer son bien particulier à celui d'autrui. Il ne s'ensuit pas que l'intérêt individuel détermine d'emblée contre l'intérêt d'autrui. C'est même le contraire comme cela se perçoit dans la société. En société personne ne se suffit à lui-même, chacun a besoin d'autrui pour satisfaire ses intérêts particuliers. Dans *La division sociale du travail*, E. Durkheim écrit : « Si richement doués que nous soyons, il nous manque toujours quelque chose, et les meilleurs d'entre nous ont le sentiment de leur insuffisance » (in « Les classiques des sciences sociales » site web : <http://classiques.uqac.ca/> p. 61).

L'intérêt individuel suppose de composer avec les intérêts des autres. L'intérêt commun tel qu'il est souvent conçu exige de chaque intérêt individuel qu'il se situe et se définisse par rapport à lui. Ceci rappelle ce que K. Marx nomme « l'intelligence politique », dans son article *Gloses critiques en marge de l'article « Le roi de Prusse et la réforme sociale par un prussien »* : « L'intelligence politique est une spiritualiste » (*Vorwärts !* n° 64, 10 août 1844, p. 10). Cela signifie qu'elle se subordonne tout. K. Marx dénonce le principe de l'intérêt qu'il faut s'abstenir de confondre général avec la raison sociale qui réalise l'intérêt commun. L'intérêt commun n'est pas spiritualiste. Agir selon l'intérêt commun, ce n'est pas agir selon l'intérêt général qui implique alors d'accepter le

sacrifice de l'intérêt individuel. La société manifeste, par son existence, ce qu'est l'intérêt commun. L'intérêt du marchand est inséparable de l'intérêt de la société pour le marchand.

Intérêt individuel et intérêt commun ne sont pas nécessairement exclusifs. L'intérêt commun se constitue sur la base de l'unité naturelle de l'homme et de la société. Ce n'est pas toujours de cette façon que la philosophie politique se le représente. Nous voyons chez J.-J. Rousseau une distinction entre la volonté générale qui incarne l'intérêt commun et la volonté de tous qui fait signe à l'intérêt privé et « n'est qu'une somme de volontés particulières » (*Du contrat social*, 1966, p. 66). La philosophie politique invente la raison sociale, mais au prix d'une opposition avec l'intérêt individuel. Elle a souvent présenté la raison sociale comme émanation et comme fin de l'âme organisatrice de la société. L'État incarnerait la raison sociale et en serait aussi l'instituteur et ceci parce qu'il agirait selon la raison. Ici, l'opposition entre raison sociale et intérêt individuel rappelle l'opposition entre ce qui nous humanise et ce qui nous maintient dans l'égoïsme, l'abrutissement.

La raison sociale ne peut être l'affaire de la seule raison. Souvenons-nous des propos de B. Pascal : « Et c'est le plus sûr : rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi, tout branle avec le temps » (1960, p. 151)). La raison quête la raison sociale. Mais laissée à elle-même, elle n'est pas sociale. Pour l'être, il faut supposer sa relation à l'autre. C'est pourquoi l'opposition entrevue plus haut entre raison sociale et l'intérêt particulier ou individuel mérite d'être questionnée.

1.3. L'échec de la philosophie politique

L'idée de raison sociale n'est pas une idée absurde. L'enjeu de la raison sociale c'est, selon K. Marx, que l'homme revienne à lui-même « (...) pour qu'il pense, agisse, forme sa réalité comme un homme désillusionné, devenu raisonnable, pour qu'il se meuve autour de lui et par la suite autour de son véritable soleil » (K. Marx, 1998, p. 1). Pour K. Marx, la philosophie politique théorise « le devenir-monde de la philosophie » (K. Marx, 1982, p. 82). En se faisant monde la philosophie se fait raison sociale. La raison sociale fixe à l'homme des fins humaines et sociales. Elle exige de la raison qu'elle soit sociale, c'est-à-dire qu'elle s'accepte et s'affirme dans son rapport à autre chose qu'elle-même.

La tendance de la philosophie politique, depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque moderne, c'est de penser l'incarnation de la raison sociale, comme action qui exige de l'homme qu'il renonce à son intérêt particulier ou qu'il le sacrifie. Platon écrit (1966, p. 164) : « Nous choisirons donc parmi les gardiens ceux qui, après examen, nous paraîtront devoir faire, pendant toute leur vie et de toute bonne volonté, ce qu'ils considèrent comme profitable à la cité, sans jamais consentir à faire le contraire ». La cité platonicienne est sans commune mesure avec la société réelle où les désirs ou besoins du corps constituent pour les hommes des motivations contradictoires qui empoisonnent leurs rapports. L'homme est toujours éloigné de lui-même quand il se laisse guider par les besoins ou plaisirs du corps. La société ne peut être unifiée et apaisée qu'en rejetant ce qui la maintient dans le vice.

Aristote, on le sait bien, refusait la conception platonicienne de la politique. Sa conception de la cité ne l'empêche pas pourtant de supposer que la cité est l'accomplissement d'une fin naturelle vers laquelle tendent ses éléments constitutifs que sont les premières communautés, à savoir les familles, les villages. Par rapport aux premières communautés, la cité est la cause finale : « La cité est la fin de celles-ci, et la nature d'une chose est sa fin, puisque ce qu'est chaque chose une fois qu'elle a atteint son complet développement, nous disons que c'est là la nature de la chose, aussi bien pour un homme, un cheval ou une famille » (Aristote, 2005, p. 27-28).

Avec les deux illustres représentants de la philosophie politique antique, il appartient à la philosophie de donner à l'action politique son orientation. La philosophie politique exige que les hommes se refusent tels qu'ils existent réellement, pour être tels qu'ils doivent être : des hommes vertueux. Platon (1966, p. 197) : « La vertu est, ce me semble, santé, beauté, bonne disposition de l'âme, et le vice maladie, laideur et faiblesse » (1966, p. 197). La vertu accomplit l'intérêt commun dans la cité naturelle. Selon Aristote (2005, p. 207), la vertu est la véritable fin de l'État : « Tous les États qui, au contraire se préoccupent d'une bonne législation, portent une attention sérieuse à ce qui touche la vertu et les vices chez les citoyens. Par où l'on voit aussi que la vertu doit être l'objet du soin vigilant de l'État véritablement digne de ce nom et qui n'est pas État purement nominal (...) ».

Avec la philosophie politique moderne, on assiste encore à l'opposition entre raison sociale et intérêt particulier. Nous avons déjà parlé de Rousseau. Mais, chez les contractualistes, cette opposition se maintient dans le rapport entre État et société civile. La société civile serait mue par le principe de l'intérêt particulier qui s'oppose à la volonté générale, principe de l'État. Il s'agit, avec le concept de volonté générale, de penser l'homme tel qu'il se veut et non tel qu'il est dans la réalité.

L'échec de la philosophie politique consiste en la négation de la société telle qu'elle est et des hommes tels qu'ils sont. Cette négation traduit l'oubli de la réalité et la consécration de l'idéalisme. L'idéalisme a, cependant, sur le plan pratique un enjeu : il suscite l'illusion que les vices, le caractère des rapports propres à la société réelle lui sont consubstantiels. C'est pourquoi, sur le plan pratique, le philosophe idéaliste peut se révéler un simple conservateur de la société de fait, à l'image de Platon (1966, p. 256) qui reconnaît lui-même que pour l'avènement de la cité vertueuse, seule « une heureuse nécessité » pourrait faire des philosophes des gouvernants des cités terrestres ou une inspiration divine remplir les fils des souverains et des rois. Il peut se montrer même dangereux comme Aristote qui soutient que l'esclavage est naturel. Une philosophie politique plus constructive n'envisagerait-elle pas un retour à l'homme réel ?

2. La vitalisation de la raison sociale : vers une philosophie de l'action collective

En tant qu'intérêt commun, la raison sociale ne peut être conçue sans référence à ce qui fait exister concrètement la société. L'intérêt commun pensé dans cette exacte limite a l'avantage de poser la problématique de l'humanisation ou de la socialisation, ce qui permet d'envisager une philosophie de l'action collective.

2.1. La raison sociale, une raison centrée sur les besoins

L'identification de la raison sociale à la vie vertueuse répond du souci de faire coïncider l'homme avec son essence : l'homme doit vivre conformément à sa nature. S'il faut suivre la nature, c'est parce que pour Platon et Aristote, et les Grecs de l'Antiquité, elle détermine chaque chose à sa fin. Chez les Anciens, explique L. Strauss (2008, p. 217), « La nature donne le critère, un critère totalement indépendant de la volonté de l'homme ; cela sous-entend que la nature est bonne ». L'identification de la raison sociale à la vertu ou à la seule volonté pose problème. Elle induit à faire de l'incarnation de la raison sociale

l'unique affaire des hommes d'État ou des gouvernants : ils seraient les meilleurs, les représentants du peuple.

Mais la réalisation de la raison sociale ne saurait être l'affaire des seuls gouvernants dès lors que la raison sociale n'est plus détachée du mouvement des besoins des hommes en société. Ceci est la condition de sa légitimation. Selon K. Marx, « (...) les besoins des peuples sont en dernière analyse les raisons ultimes de leur satisfaction » (K. Marx, 1998 p. 2). Centrée sur les besoins, la raison sociale s'identifie aux intérêts vitaux des hommes. En se vitalisant, la raison sociale se manifeste comme la volonté d'êtres sociaux engagés pour la conquête des biens vitaux ou sociaux. Cette idée est capitale par l'enseignement qu'on peut en tirer.

D'abord, il faut éviter de déduire la raison sociale de la raison ou de l'Esprit. La raison a son mode d'approche de la réalité qui est l'abstraction. Avec cette approche, la raison ne se soucie que de cohérence, de logique, de permanence. Elle tient, l'incohérence, l'illogique, la contradiction comme des obstacles à son développement et à son progrès. Or, les besoins suscitent des contradictions qui déterminent la raison elle-même. Mieux, la raison ne s'exerce pas sans intérêt ou motivation. Pour K. Marx, « L'« Idée » a toujours échoué lamentablement dans la mesure où elle était distincte de l'« intérêt » » (K. Marx, *La sainte famille*, in classiques des sciences sociales. Site web: <http://bibliothèque.uqac.quebec.ca/index.htm>, p. 255)

Ensuite, la philosophie politique ne peut être déconnectée de l'économie politique, cette science du mouvement des besoins, des biens et de leur administration. Leur séparation condamne la philosophie à n'être qu'un discours sans emprise sur le monde et la vie de la collectivité. C'est cette déconnexion qui fait dire à K. Marx, que « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières, ce qui importe, c'est de le transformer » (K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, in classiques des sciences sociales. Site web: [http://bibliothèque.uqac.quebec.ca/index .htm](http://bibliothèque.uqac.quebec.ca/index.htm), p. 59). L'économie politique mérite l'attention du philosophe réfléchissant sur la politique. Marx n'a pas la primeur d'une telle conception des choses et il le souligne :

Les rapports juridiques, pas plus que les formes d'État, ne peuvent s'expliquer ni par eux-mêmes ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain ; bien plutôt, ils prennent leurs racines dans les conditions de la vie que Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIIIe siècle, comprend dans leur ensemble sous le nom de société civile ;

et c'est dans l'économie politique qu'il convient de chercher l'anatomie de la société civile (K Marx, 2005, p. 488).

La raison sociale n'exige pas que l'individu renonce à lui-même pour subir une raison dont il devient un instrument. La raison sociale est un besoin, au sens où elle pallie l'absence du sens qui conduirait la collectivité à sa propre perte. Elle est ce besoin dont la non-satisfaction conduit à la déshumanisation. L'aliénation est une notion utilisée par Marx pour traduire cette perte de soi de l'homme rendue possible par le fait de certaines situations. J.-Y. Calvez écrit (1970, p. 28) : « Chez Marx (...) la catégorie d'aliénation désigne uniquement des situations dans lesquelles l'homme s'est perdu ». L'enjeu de la raison sociale, c'est d'orienter et rendre désirable, épanouissant le rapport entre l'homme et la collectivité, d'éviter que ce rapport soit au détriment d'une des parties. Cette compatibilité n'est pas impossible. Mais il convient de préciser comment l'arrimage est possible.

2.2. Le besoin : objet de la connaissance de l'homme et de la société

Le besoin est un terme général pour désigner un manque éprouvé par un vivant ou des vivants et susceptible d'être comblé par des objets qu'il faut alors assimiler, posséder, conquérir. L'homme a des besoins de types différents, corporels, spirituels, sociaux, etc. On peut retenir trois traits caractéristiques du besoin. D'abord, il détermine l'homme à exercer ses forces et facultés pour s'approprier, dans la nature ou la société, l'objet apte à le satisfaire. Ensuite, l'effort d'appropriation de l'objet amène l'homme à se transformer et à transformer la nature ou la société. Enfin, cette transformation de la nature est la médiation nécessaire qui lui permette de se connaître réellement.

En s'appropriant l'objet du besoin ou les objets des besoins, l'homme s'approprié la nature, il la dompte, il l'humanise. L'humanisation de la nature est la transformation que l'homme lui fait subir afin de pouvoir y vivre. La société humaine, ce n'est pas autre chose qu'un cadre garantissant aux hommes certaines conditions d'existence. À ce propos K. Marx écrit :

L'essence humaine de la nature n'est là que pour l'homme social ; car c'est seulement dans la société que la nature est pour lui comme un lien avec l'homme, comme existence de lui-même pour l'autre et de l'autre pour lui, ainsi que comme élément vital de la réalité humaine ; ce n'est là qu'elle est pour lui le fondement de sa propre existence humaine (K. Marx, *Manuscripts* in classiques des sciences sociales. Site web: <http://bibliothèque.uqac.quebec.ca/index.htm> p. 83).

L'homme crée la société, mais celle-ci le crée en tant qu'elle permet la reproduction de l'espèce. Ce que sont la société et les hommes dépend toujours du degré de maîtrise de la nature. C'est pourquoi il ne faut pas faire de l'homme ni de la société des abstractions.

Le besoin rend possible l'existence de la culture. Pour connaître l'homme, il faut l'étudier dans son rapport avec la nature, il faut étudier ses besoins. L'étude de cette sphère de l'existence nous le révèle dans sa façon d'être, de penser, car la pensée est inséparable de l'action transformatrice de la nature, c'est-à-dire le travail. La pensée ne prend conscience d'elle et de ses limites que lorsqu'elle est confrontée à ce qui n'est pas elle. Le besoin, les façons et moyens mis en œuvre pour le satisfaire permettent une connaissance de l'homme ou de la société. Une science humaine ne peut qu'être une science sociale.

L'homme crée la société, c'est-à-dire ses conditions d'existence et aussi les institutions qui réglementent les rapports entre hommes. Il y a une dialectique entre les besoins et les institutions. L'homme est ce qu'il fait. Cela signifie que la philosophie elle-même ne peut revendiquer une autonomie par rapport au faire de l'homme. La philosophie politique porte les préoccupations essentielles du faire collectif à la conscience collective.

2.3. Les prémices d'une philosophie de l'action collective

Il vient d'être établi que le besoin permet une connaissance de l'homme et de la société. Cette idée est capitale parce qu'elle montre, réciproquement considérées, les valeurs intrinsèques de l'homme et de la société. C'était tout le contraire avec l'identification de la raison sociale avec la vertu où le rapport de l'individu aux besoins matériels n'est pas considéré comme fondamental.

Avec l'économie politique, le philosophe découvre que la raison elle-même n'est pas à l'abri des déterminations du besoin. Quand la philosophie se fonde sur le besoin pour penser la vie collective, elle s'affiche comme une philosophie de l'action. La philosophie de l'action pense les conditions sociales permettant de libérer l'homme du besoin. L'enjeu de la philosophie politique c'est de révéler les mécanismes, les maux ou tares qui, dans les limites d'une société donnée, favorisent ou empêchent cette émancipation. La philosophie politique ne peut s'empêcher d'être une philosophie sociale.

Dans sa dimension de philosophie sociale, la philosophie politique s'attache à expliquer et comprendre l'évolution des institutions au sein de la société. Le point de vue de la critique sociale n'est pas essentiellement moralisateur, c'est-à-dire que son discours n'est pas une défense de la vertu contre le vice. Car, le vice peut s'avérer utile à la satisfaction des besoins et le développement de la société. Pour B. Mandeville (2011, p. 8) une société toute vertueuse n'est pas seulement une illusion, mais elle n'est pas désirable. Pour lui, certains vices sont féconds dans la société qu'il compare à une ruche dans laquelle l'iniquité du sort de chaque abeille concourt à l'unité :

Ainsi les membres de la société en suivant des routes absolument contraires, s'aidaient comme par dépit. La tempérance et la sobriété des uns facilitaient l'ivrognerie et la gloutonnerie des autres. L'avarice, cette funeste racine de tous les autres maux, ce vice dénaturé et diabolique, était esclave du noble défaut de la prodigalité. Le luxe fastueux occupait des millions de pauvres.

Étant critique, la philosophie sociale éveille la conscience du peuple ou des membres de la collectivité sur la signification des institutions structurant leur existence. Par elle, les hommes comprennent qu'ils sont autant des producteurs que des produits de leur travail. Comme le soutient K. Marx (1964, p. 414) :

Les rapports sociaux sont intimement liés aux forces productives. En acquérant de nouvelles forces productives, les hommes changent leur mode de production, et en changeant le mode de production, la manière de gagner leur vie, ils changent tous leurs rapports sociaux. Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur, la société avec le capitalisme industriel.

La critique permet de « cueillir les fleurs », mais elle permet aussi de dénoncer les tares. En dénonçant, elle peut susciter, chez les laissés-pour-compte et les marginalisés le rejet de l'ordre social en vigueur. Selon M. Savadogo (2012, p. 103-104) la philosophie sociale est sous-tendue par le projet d'un ordre social nouveau et à ce titre elle peut susciter une action politique : « En clair, la critique sociale assume son aboutissement politique qui consiste à favoriser l'intervention des dominés dans la vie politique, à susciter leur mobilisation qui culmine dans leur érection en une force politique ».

La philosophie politique devrait être philosophie sociale. Cependant, il ne faut pas réduire la philosophie politique à la philosophie sociale. Une critique sociale qui légitime d'emblée les rapports de fait, qui trouve normal qu'il ait du luxe pour certains et la pauvreté pour d'autres n'est pas fondatrice. Une critique sociale qui admet que la gloutonnerie et l'ivrognerie des uns maintiennent les autres dans la tempérance et la

modestie, une telle philosophie n'accède pas à la dimension d'une philosophie politique dont l'enjeu est la réalisation de la raison sociale. Si avec la philosophie sociale la perspective du changement de l'ordre social est ouverte, elle ne constitue pas en elle-même le fondement de l'action collective capable d'incarner la raison sociale.

3. De la société à la raison sociale : le primat de l'action politique concrète sur la philosophie politique

Les philosophies sociale ou politique théorisent la raison sociale. Mais elles restent limitées et subordonnées à l'action politique concrète sans laquelle l'incarnation de la raison sociale est impossible.

3.1. La limite de la philosophie sociale dans la réalisation de la raison sociale

Même s'il ne faut pas les séparer, il faut se garder de déduire la réalisation de la raison sociale du développement de la critique sociale. L'exigence de libérer l'homme du besoin est un défi qu'il n'appartient pas à la science sociale seule de relever, car la science elle-même crée des problèmes qu'elle ne peut pas résoudre. On peut en juger en considérant l'effet de l'intrusion des sciences naturelles dans l'industrie. L'industrie est le domaine à travers lequel les sciences naturelles font une entrée fracassante dans la vie humaine. K. Marx écrit que « par le moyen de l'industrie, les sciences de la nature sont intervenues d'autant plus pratiquement dans la vie humaine et l'ont transformée et ont préparé l'émancipation humaine, bien qu'elles aient dû parachever directement la déshumanisation » (K. Marx, *Manuscripts, in classiques des sciences sociales*. Site web: <http://bibliothèque.uqac.quebec.ca/index.htm> p. 88).

L'industrie révolutionne la société en libérant l'individu de la tutelle de la classe. Désormais, pour participer à la production, il faut soit vendre sa force de travail au propriétaire de l'industrie soit proposer en vente quelque chose d'autre sur le marché. Les conséquences négatives d'un tel mode de production sont connues : misère du travailleur, chômage, soumission au pouvoir de l'argent, etc.

Nous comprenons alors que la philosophie sociale peut contribuer à légitimer une raison instrumentale, un ordre social établi au lieu de favoriser son dépassement. C'est ainsi que partant de l'ordre établi les économistes modernes considèrent la relation du

travailleur avec le propriétaire de l'industrie comme une relation naturelle. Ils crurent, découvrir les lois naturelles de l'économie :

Les économistes comme Adam Smith et Ricardo, qui sont des historiens de cette époque, n'ont d'autre mission que de démontrer comment la richesse s'acquiert dans les rapports de la production bourgeoise, de formuler ces rapports en catégories, en lois, et de démontrer combien ces lois, ces catégories, sont pour la production des richesses supérieures aux lois et aux catégories de la société féodale. (K. Marx, 1964, p. 431).

La critique sociale, comme on peut le comprendre, s'exerce dans ce cas de figure au profit d'un ordre social dont l'institution a précédé sa formulation. Et comme elle procède d'une philosophie politique, la critique sociale elle-même reste aveugle sur les limites de l'ordre social qu'elle promet. B. Mandeville n'est qu'un représentant de la conception bourgeoise de la société. L'ordre politique qu'il défend est celui qui perpétue le rapport entre le travailleur et l'employeur considérés comme des êtres libres.

La critique sociale ne détermine pas nécessairement une transformation dans le sens de la libération réelle de l'homme vis-à-vis du besoin. L'action politique qu'elle détermine est celle initiée par ceux qui ont le contrôle des institutions politiques du moment.

3.2. La libération du besoin : les limites de la philosophie politique

Une société dans laquelle il y a l'abondance n'est pas nécessairement celle dans laquelle triomphe la raison sociale. Dans les faits, les sociétés contemporaines sont des sociétés d'abondance, de l'accumulation de richesses. Dans ces sociétés, le problème n'est pas seulement celui de se faire reconnaître. Il y a aussi le fait que l'argent s'est érigé en bien suprême dont la quête et l'accumulation imposent, finalement, le renoncement aux besoins et à l'humanité. L'économie politique, cette science de la richesse, est, pour K. Marx (*Manuscrits, in classiques des sciences sociales. Site web : <http://bibliothèque.uqac.quebec.ca/index.htm> p. 94.*), une science devenue morale :

Le renoncement à soi-même, le renoncement à la vie et à tous les besoins est sa thèse principale. Moins tu manges, tu bois, tu achètes des livres, moins tu vas au théâtre, au bal, au cabaret, moins tu penses, tu aimes, tu fais de la théorie, moins tu chantes, tu parles, tu fais de l'escrime, etc., plus tu épargnes, plus tu augmentes ton trésor que ne mangeront ni les mites ni la poussière, ton capital.

Dans les sociétés contemporaines, l'argent est un moyen pour aliéner autrui. Ceux qui peuvent donner du travail à la masse exercent un certain contrôle sur la société. Bien sûr,

ce contrôle se fait par le truchement de l'ordre social par lequel la misère, la souffrance, la clochardisation sont imposées.

Dans le contexte social dénoncé ici, la critique peut souhaiter des corrections pour maximiser les avantages qu'offre un ordre social déjà accepté comme le meilleur. Mais elle peut aussi ne pas se satisfaire d'un tel ordre social et être radicale. Quand la critique se découvre une telle exigence, elle ne s'accommode plus des rapports de production sur lesquels se fonde l'ordre social établi. Elle devient elle-même fondatrice d'un nouvel ordre social, elle s'impose comme une philosophie politique. La philosophie politique est un mode d'action politique, mais théorique, visant à rendre insupportable l'ordre social contesté :

Il faut rendre l'oppression réelle plus dure encore en y ajoutant la conscience de l'oppression, et rendre la honte plus honteuse encore, en la livrant à la publicité. Il faut représenter chaque sphère de la société (...) comme la partie honteuse de la société (...); et ces conditions sociales pétrifiées, il faut les forcer à danser, en leur faisant entendre leur propre mélodie ! Il faut apprendre au peuple à avoir peur de lui-même, afin de lui donner du courage. On satisfait ainsi un besoin impérieux du peuple (K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, in classiques des sciences sociales*. Site web: <http://bibliothèque.uqac.quebec.ca/index.htm>, p. 2).

Pour autant, l'action politique susceptible de rendre effective l'émancipation de l'homme vis-à-vis du besoin n'est pas fondamentalement celle opérée par la philosophie politique.

La philosophie politique peut susciter le rejet d'un ordre social donné. Elle théorise les conditions permettant de sortir de l'aliénation, mais le jugement qu'elle formule ne constitue pas en lui-même une arme suffisante pour cette cause. La critique théorique opère sur l'esprit. Or, pour que cette critique se fasse monde, il faut qu'elle se matérialise. Mais pour se matérialiser, il faut que la critique ne reste pas seulement théorique. K. Marx écrit :

Il est évident que l'arme de la critique ne saurait remplacer la critique des armes ; la force matérielle ne peut être abattue que par la force matérielle ; mais la théorie se change, elle-aussi, en force matérielle, dès qu'elle pénètre les masses. La théorie est capable de pénétrer les masses dès qu'elle procède par des démonstrations *ad hominem*, et elle fait des démonstrations *ad hominem* dès qu'elle devient radicale. (K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, in classiques des sciences sociales*. Site web: <http://bibliothèque.uqac.quebec.ca/index.htm>, p. 4).

Le renversement d'un ordre social nécessite une confrontation entre forces matérielles, entendons des forces sociales qui s'affrontent au sujet de l'appropriation des besoins sociaux et du contrôle de la société.

L'action politique concrète fournit à la philosophie politique sa matière. La réalité politique est celle d'une confrontation entre des forces sociales ou politiques. La philosophie politique ne peut ignorer les luttes sociales pour la transformation comme le véritable vecteur de l'action politique. Elle est subordonnée à la politique comme action visant à instituer la raison sociale. L'action politique, dans une telle optique, serait essentiellement négatrice. Selon F. Fischbach (2015, p. 49) ce serait le sens que Marx découvre à la politique : « La politique est une certaine pratique au sein du social et, en l'occurrence, c'est la pratique de la dissolution de l'ordre social existant. Et c'est, il me semble, très exactement ainsi que Marx voyait les choses ».

Ce que nous appelons action politique concrète est l'action de laquelle dépend véritablement l'incarnation de la raison sociale. De ce point de vue la politique surpasse la philosophie politique. Mais comprise comme simple action de dissolution d'un ordre social due à une force sociale, peut-on encore attendre de l'action politique qu'elle incarne la raison sociale en société ?

1.1.La politique et la réalisation de la raison sociale

Avec la dernière question soulevée par la réflexion, il y a lieu de se demander si la politique ne conduit pas à une impasse. La philosophie politique a été reconnue comme un mode d'action politique, mais moins engagée que l'action politique que mènent les forces sociales en lutte pour imposer leurs idéaux. Du coup, il se pose un problème : l'ordre social nouveau issu d'une force sociale peut-il être tenu comme l'incarnation de la raison sociale ?

La raison sociale a manifestement besoin d'une force sociale ou matérielle pour s'incarner. Mais la raison sociale n'est pas telle parce qu'elle est imposée : la raison du plus fort n'est pas la raison sociale. La force impose un rapport qui est celui d'un grand et un petit, d'un fort et un faible. Que la politique renvoie à l'action de forces sociales en lutte ne signifie pas que la raison sociale ne peut qu'être exclusive.

K. Marx, se méfie de la politique, telle qu'elle s'est toujours faite, celle conduisant à la domination d'une classe sociale sur une autre. C'est la logique d'une telle politique qu'il qualifie d'intelligence politique. L'intelligence politique a de la politique une conception purement volontariste. Selon cette conception, il suffit de vouloir pour pouvoir. Cette conception de la politique engendre inutilement de la violence qui ne sert

pas la cause de la raison sociale : « Plus l'intelligence politique d'un peuple est développée et répandue, plus le prolétariat gaspille (...) ses forces dans des émeutes irréflechies, infructueuses, et bientôt noyées dans le sang » (K. Marx, 1982, p. 130).

La politique devrait agir sur la structure de base de la société, c'est-à-dire le rapport de l'homme au besoin. Agir sur ce rapport suppose de reconsidérer la possession afin de ne pas priver certains de la possibilité de s'affirmer, s'objectiver. C'est une condition pour faire de l'homme un producteur effectif de soi-même, de sa réalité humaine : « (...) L'homme produit même libéré de son besoin physique et ne produit vraiment que lorsqu'il en est libéré » (K. Marx, p. 62). L'homme libéré du besoin correspond à la fin ultime du mouvement de l'histoire. Cela signifie que pour satisfaire le besoin, il n'aura plus à se subordonner autrui ou se soumettre à sa volonté.

La politique établit un espace pour des égaux. Son but n'est pas d'assurer tous les besoins de chacun. Pour l'égalité, elle doit imposer une limite à la possession. Dans son article relatif *aux vols des bois*, K. Marx écrit : « Il existe des objets de la propriété qui ne peuvent jamais, en raison de leur nature, acquérir le caractère de propriété privée déterminé » (K. Marx, 1982, p. 246). Tout objet dont la possession est susceptible de donner un pouvoir sur autrui, une industrie, une forêt, un marigot, par exemple, ne peut faire l'objet d'une jouissance privée.

Chez K. Marx, la raison sociale est exigence d'humanisation. Elle commande à la force sociale qui la met en œuvre de se débarrasser de son enveloppe partisane. C'est pourquoi ce n'est pas par de nouvelles lois imposées qu'une force sociale ou politique agira conformément à la raison sociale. L'attachement à la loi exprime la citoyenneté, qu'il ne faut pas placer au-dessus de l'humanité. La citoyenneté n'est qu'un mode d'être de l'humanité. Elle n'est pas la forme entière et parfaite de l'humanisation : « (...) L'homme est plus infini que le citoyen et la vie humaine que la vie politique » (*Vorwärts !* n° 64, du 10 août 1844, p. 11). La communauté de laquelle le travailleur non propriétaire est isolé est la communauté humaine. Toute lutte engagée contre l'isolement vis-à-vis de cette communauté est d'emblée légitime et exprime l'exigence de la raison sociale :

Mais l'être collectif dont le travailleur est isolé est un être collectif d'une tout autre réalité, d'une tout autre ampleur que l'être politique. L'être collectif dont le sépare son propre travail est la vie elle-même, la vie physique et intellectuelle, les mœurs humaines, l'activité humaine, la jouissance humaine, l'être humain. L'être humain est le véritable être collectif des hommes. (K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit*

de Hegel, in classiques des sciences sociales. Site web: <http://bibliothèque.uqac.quebec.ca/index.htm>, p 11).

Telle qu'elle s'est toujours faite, la politique a toujours arraché et isolé l'homme de la communauté humaine. La réintégration de cette communauté constitue le véritable sens de la raison sociale. Quand la raison sociale s'établit dans une société, le besoin ultime de l'homme n'est plus un besoin d'objets matériels, mais plutôt le besoin de l'humain. Le besoin de l'humain est le besoin pratique qui donne sens à la vie collective.

Conclusion

La philosophie politique a toujours été à la quête de ce qui représente, pour la vie collective, la raison sociale, entendons l'intérêt commun. Mais, de l'Antiquité à l'époque moderne, on a opposé intérêt commun et intérêt individuel, politique et société. Cette insuffisance consiste en l'oubli du besoin ou sa négation. La raison sociale est une exigence. Son enjeu, c'est la libération de l'homme de la contrainte du besoin. Toute philosophie politique qui découvre en cette exigence le véritable sens de la raison sociale est soucieuse de l'humanité et en appelle à sa responsabilité pour le changement. Cependant, seule l'action politique concrète peut briser la soumission de l'homme au besoin. La raison sociale n'exige pas de l'humanité qu'elle renonce à elle-même. La politique a toujours opposé l'homme à l'homme, l'homme à la collectivité et la philosophie politique y a beaucoup contribué. Quand le travailleur se voit imposer le nombre d'heures de travail journalier, quand l'âge de la retraite lui est imposé, quand il n'est pas payé ou est sanctionné pour fait de grève, quand le manque contraint à l'exil des citoyens de pays pourtant nantis en matières premières et minérales, quand les richesses des uns ont pour corollaire le dépouillement et la clochardisation des autres, quand vivre ensemble signifie, pour certains, se perdre pour ne plus se retrouver, alors le rôle de la philosophie politique est de théoriser la réplique d'une force mue par la raison sociale.

Références bibliographiques

ARISTOTE, 2005, *La politique*, Paris, Vrin.

CALVEZ (J.-Y.), 1970, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Éditions du Seuil.

DURKHEIM (E.), *De la division du travail social Livre I*, in “ Les classiques des sciences sociales“, Site web : <http://bibliothèque.ucaq.ca/>, p. 56-57.

FISCBACH (F.), 2015, *Le sens du social*, Montréal, Lux / Éditeur.

HEGEL (F. W.), 1940, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard.

MANDEVILLE (B.), 2011, *La fable des abeilles suivi de Recherches sur l'origine de la vertu morale*, Paris, Institut Coppet.

MARX (K.), 1998, « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel », trad. J. Molitor, Paris, Allia.

MARX (K.), 1982, « Gloses critiques en marge de l'article “ Le roi de Prusse et la réforme sociale par un prussien“ », in « *Vorwärts !* » n° 64, du 10 août 1844, Paris.

MARX (K.), 1982, « Les délibérations de la sixième Diète rhénane : Les débats sur la loi relative aux vols de bois », RUBEL Maximilien, *Karl Marx Œuvres III. Philosophie*, Paris, Gallimard.

Marx (K.) (*Manuscripts, in classiques des sciences sociales. Site web: <http://bibliothèque.uqac.quebec.ca/index.htm>*

MARX (K.), 1964, *Misère de la philosophie*, Paris, Union Générale d'Éditions.

MARX (K.) et ENGELS (F.), « La Sainte Famille », in classiques des sciences sociales. Site web : <http://bibliothèque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Marx (K.) et Engels (F.), *L'idéologie allemande*, in classiques des sciences sociales. Site web : <http://bibliothèque.uqac.quebec.ca/index.htm>

PASCAL (B.), 1960, *Pensées*, Paris, Éditions Garnier Frères.

PLATON, 1966, *La république*, Paris, Garnier Flammarion.

ROUSSEAU (J.-J.), 1966, *Du contrat social*, Paris, Garnier Flammarion.

SAVADOGO (M.), 2012, *Penser l'engagement*, Paris, L'Harmattan.

SAVADOGO (M.), 2013, *Philosophie de l'action collective*, Paris, L'Harmattan.

STRAUSS (L.), 2008, *La philosophie politique et l'histoire*, Paris, Librairie Générale Française.