

ÉPREUVE DE FRANÇAIS ET PHILOSOPHIE

Prépas scientifiques

L'intégrale

Concours
2023
2024



LE TRAVAIL

Virgile

Géorgiques

Simone Weil

*La Condition
ouvrière*

**Michel
Vinaver**

Par-dessus bord
(édition du concours)

- ▶ **Méthodologie et corrigés**
- ▶ **Dissertations et résumés**
- ▶ **Citations**

- ▶ **Résumé et analyse des œuvres**
- ▶ **Problématiques du thème**
- ▶ **Synthèses de culture générale**

sous la direction de
Philippe Guisard et Christelle Laizé

ellipses

Introduction

Même si elles peuvent révéler quelque chose quant au concept général de travail, la notion physique du « travail », « travail d'une force » comme « énergie fournie par une force quand son point d'application se déplace », celles, biologiques, de « travail musculaire » ou de « travail d'érosion », ou encore celle, obstétrique, du « travail » de la femme en couches, restent périphériques eu égard à ce qu'on entend ordinairement par ce terme, à savoir une activité humaine de production de biens et de services. Cette définition, qui ressort plutôt de l'économie, peut être complétée en disant que cette activité est rémunérée, ou que cette production est celle d'un employé, fournie en échange d'un salaire, au sein d'un marché libre du travail, dans lequel on peut entrer ou sortir plus ou moins librement. Ces traits descriptifs sont décevants car ils redoublent, de manière abstraite, notre expérience la plus triviale : quand nous recevons des biens, nous savons qu'ils ont été produits par l'activité plus ou moins qualifiée d'un employé, et ce contre un salaire, et quand nous-mêmes sommes au travail, nous savons ce que nous avons à produire en échange de ce salaire, mais aussi que nous pouvons perdre ce travail, tout autant que postuler pour un nouveau, que nous avons des chances non-négligeables d'obtenir.

Toute interrogation philosophique sur le travail doit donc commencer par une mise en relation du travail avec sa cause. Comme activité qui coordonne plusieurs hommes entre lesquels le travail se divise, il est une des formes par laquelle une espèce, ici l'espèce humaine, reproduit son existence dans et face à la nature. Le travail est d'abord le moyen par excellence de la survie de l'espèce humaine, ce qu'il fallait inventer, comme division du travail, pour que l'espèce humaine soit viable, et ensuite, ce moyen suppose la nature : il s'effectue « dans la nature » parce que le travail est fourni par des corps humains, et « face à la nature » parce que le travail l'envisage comme une matière, ou un point de départ, pour en tirer ces moyens de survie. Le rapport à la survie et le rapport à la nature impliquent donc deux sortes de règles : celles, sociales, par lesquelles nous divisons le travail entre les hommes qui composent l'espèce, et celles, techniques, par lesquelles nous tirons de la nature comme matière les produits qui servent à notre survie. Ces deux types de règles font une économie, certes, mais précèdent toute économie. Ce sont les forces productives, corps, intelligence et techniques, et les rapports de production, coordination des individus de l'espèce qui sont au travail en un lieu donné. Cette définition est celle de Marx : « On peut distinguer les hommes de animaux par la conscience, par la religion, par tout ce qu'on voudra. Ils commencent eux-mêmes à se distinguer des animaux à partir du moment où ils commencent à produire leur moyen d'existence – ce pas en avant étant conditionné par leur organisation corporelle. En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent

..... Lecture des œuvres

Géorgiques

La Condition
ouvrière

Par-dessus bord

Littérature
et langage

Art
et symboles

Exercices
appliqués

indirectement leur vie matérielle elle-même¹ ». La prise en considération sérieuse du travail rompt avec la description économique du travail en tentant de situer son enjeu et sa genèse : c'est le travail, et donc l'activité matérielle de l'homme, qui le distingue de l'animal, et non pas les facultés de l'esprit. Placer ainsi le travail au cœur de la survie humaine, c'est caractériser l'homme non plus par l'esprit, de manière idéaliste, mais en rapport avec ce qui lui permet de persévérer dans son être : si l'homme peut survivre et continuer à vivre, il le doit non pas à quelque contemplation, mais à son activité au sein de la nature, il le doit à son corps et à quelque faculté qui lui est incorporée, et non pas à l'esprit. Le travail est donc au centre d'une problématique pragmatique et matérialiste, mais aussi naturaliste : l'homme se distingue ainsi de l'animal par un processus naturel continu, donc lors d'une histoire évolutive propre, et si le travail est le moyen de l'espèce humaine, c'est que celle-ci se distingue aussi par une spécificité corporelle. En outre, c'est dans et par le travail que l'homme produit ce qui lui permet de vivre et de survivre, niant ainsi la nature, la transformant, et c'est donc le travail qui situe aussi l'espèce humaine « au-dessus de la nature », donc en position de « maître et possesseur » de la nature. En outre, en travaillant, et dans le cours de cette activité même, l'homme transforme aussi sa vie matérielle, c'est-à-dire qu'il révolutionne sans cesse les rapports de production, ou encore les liens sociaux dans lesquels il vit et qui sont fondés sur la division du travail, mais aussi les forces de production, techniques et productives. Non seulement l'homme se met au travail en tant qu'espèce naturelle, poussé par sa nature, non seulement il se distingue par là des autres espèces animales et y acquiert donc son visage proprement humain, non seulement le travail est ce sans quoi l'espèce humaine ne peut survivre ou vivre, mais en outre, l'espèce humaine, dans et par le travail, se donne sa propre histoire, en transformant constamment sa vie matérielle, et a donc une chance, en prenant conscience de cela, de faire son histoire, d'en décider, au lieu d'en subir la fatalité.

Quand le concept de travail est perçu à ce niveau, comme condition de la survie de l'homme, définition de l'humanité comme espèce naturelle, mais aussi éventualité d'une maîtrise de son destin historique, on peut en déduire que rien n'est plus nécessaire à l'homme que le travail. C'est ce que nous pressentons trivialement en énonçant que sans le travail, nous en viendrions à mourir de pauvreté et de misère, nous n'aurions aucune des joies de l'existence, nous commencerions à lutter les uns contre les autres et à sombrer dans l'anarchie : bref, rien ne semble aussi nécessaire à nos vies que le travail. On pourrait même dire qu'à celui à qui manque toute vertu, le travail est d'autant plus nécessaire qu'il lui donnera, par la contrainte, l'ensemble des vertus sociales, morales, physiques, dont il a besoin sans le savoir : sans la société édifiée dans la division du travail, cet homme paierait le prix de son peu de vertu.

En passant, à l'aide de Marx, par-delà les descriptions économiques du travail, en le comprenant dans sa nécessité naturelle, humaine et historique, nous en faisons un concept digne de ce nom, voire une puissance sans égale dans nos vies.

1. K. Marx, *Œuvres*, Pléiade, 1982, Tome III, p. 1055.

Pourtant, en allant chercher au fond de la mémoire humaine, dans une culture générale qui peut-être ne nous parle plus beaucoup, nous trouverons que ceux qui, parmi les hommes, travaillent, ont porté sur le travail un jugement de valeur qui diffère grandement du sens général qu'a ce concept dans l'élaboration grandiose de Marx : pour prendre l'exemple de deux cultures à prétention universelle, l'une religieuse et l'autre philosophique, la première judéo-chrétienne, la seconde grecque antique, nous les verrons sur ce point converger, voire consoyer, malgré toutes les oppositions, voire les incompatibilités qu'on peut dresser entre les deux, dans l'idée que le travail ne peut être que l'objet d'une péjoration, voire d'un dégoût, et cela alors même que sa nécessité semble reconnue. Dans l'une, il est la punition qui suit le péché et se confond avec la condition générale de l'homme qui chute dans une vallée de larmes, où l'on gagne son pain à la sueur de son front, alors que le jardin figurait une nature dans laquelle l'homme trouvait dans la générosité de la nature et de dieu de quoi vivre et survivre – il est donc une torture, comme l'indique son étymologie latine dans les langues romanes (*tripalium*) ; dans l'autre, il est indigne d'un homme libre, c'est-à-dire d'un homme qui se maîtrise lui-même et jouit du plus grand bonheur, mais doit être réservé à l'esclave. Qu'il soit le fait de l'homme pécheur ou de l'esclave, le travail a en commun de ne pas être le lot de l'homme heureux. Travailler fait grincer des dents, si l'on peut dire. Cet énoncé nous oriente en effet dans le sens d'une question tout à fait triviale, ou plutôt de la détermination tout à fait triviale du problème du travail, ou d'un des problèmes centraux du travail, sous la forme d'une alternative : alors que, objectivement, lucidement, théoriquement, chacun s'accorde sur la nécessité absolue du travail, et sur le fait que l'humanité lui doit sa survie dans la nature, son visage propre, et son histoire, pourtant, subjectivement, existentiellement, pratiquement, l'homme n'accorde pas sa conduite à cet aveu et ne veut rien moins que se lever le matin pour rejoindre son lieu de travail, ou bien caresse avec délectation l'idée des vacances, c'est-à-dire d'un néant de travail, comme on envisage à la fin des temps le paradis. Si rien ne semble plus absurde à l'individu minimalement réfléchi que de refuser le travail, il semble au contraire que le même individu ne ressent rien de plus immédiat et sensé que de le refuser, et de se dire que, comme il travaille toujours pour les autres, le travail doit être pour les autres, c'est-à-dire, paradoxalement, pour moi. C'est bien à cela que semblent correspondre les deux valeurs, à peine distinctes, du travail dans les cultures judéo-chrétiennes ou grecque antique : le travail suscite une réaction individuelle, quasi-physiologique, de dégoût. Est-ce là un refus de céder à une convention humaine que toute notre nature récuse, bien que nous puissions lui faire quelque concession hypocrite aux fins d'y échapper le plus possible, ou bien est-ce la fuite plus radicale d'une réalité humaine naturelle insupportable, de même type que celle de la mort ? Le refus du travail, qui n'a pas de sens, est la seule chose qui fasse sens pour une vie humaine. Cet étrange énoncé, qui frise la contradiction, nous semble condenser le caractère énigmatique du travail. Tout d'abord, nous justifierons la thèse de Marx, en montrant que le travail fonde la société, ou que, sans travail il ne peut y avoir de société, mais aussi qu'il fonde la rationalité, ou que sans travail, les facultés éminentes de l'esprit humain

ne peuvent exister, et enfin que le travail fonde jusqu'à l'humanité de l'homme, ou encore que, sans travail, pas d'être humain. Dans un deuxième temps, nous relativiserons grandement le caractère absolu et universel du travail, à la fois dans l'espace et dans le temps, pour montrer que, dans le travail, l'homme éprouve durement, ou paie le prix exorbitant de n'être plus un animal comme les autres, ou bien encore que l'histoire dans laquelle le travaille le lance, loin d'être une histoire dont il est le maître, semble produire des monstres encore plus aliénants que la nature elle-même. Enfin, nous tenterons de comprendre les deux termes de notre problème « ensemble », à savoir que le travail soit absolument nécessaire et donc impossible à refuser et qu'en même temps, tout notre être puisse le refuser aussi ardemment : il s'agit du phénomène de la domination, qui se trouve au fondement du travail peut-être plus encore que celui de la nature et de la survie.

I. De la nécessité sociale, rationnelle et humaine du travail

○ 1. Le travail fondement de la société

Dans la *République*, Platon fait dériver la société du travail, si bien que l'on peut dire qu'il n'y a de travail que social, ou que le sens même du travail est d'être social : on ne travaille pas si on joue de la guitare chez soi, pour son loisir, même si cette pratique nous est difficile, mais bien si on répond à la demande sociale de foules avides de musique, et ce n'est pas le moindre des reproches faits par Platon à l'artiste que le fait qu'il ne suit aucune demande sociale, mais semble imposer son œuvre sans qu'on lui ait rien demandé. D'ailleurs, ce caractère asocial de l'artiste va de pair avec l'absence de règles techniques dans son activité : incapable d'être social, de se plier à la règle sociale du travail, il est tout autant incapable de se plier à celle du travail réglé, de la technique, qu'il ne peut que contrefaire, aux fins de rester seul tout en tirant profit de la société.

Car la société résulte de deux facteurs, selon Platon : d'abord, le fait que « chacun de nous ne se trouve pas auto-suffisant » dans la nature, et ensuite le fait « qu'il est porteur de beaucoup de besoins¹ », que nous devons satisfaire dans cette nature. L'axiome du travail est le suivant : étant donné les nombreux besoins qu'un individu doit satisfaire, seul au milieu de la nature, le travail se justifie du fait que cet individu est incapable d'arriver à cette satisfaction seul dans la nature, donc qu'il doit en passer par les autres. Il n'y a pas d' « autre origine à la fondation d'une cité² ». L'idée est simple, mais en tant qu'axiome, elle est difficilement contestable : soit un homme seul dans la nature avec le besoin de se nourrir et de boire, celui d'un abri pour dormir à l'écart des dangers, celui du vêtement³, et, ajouterons-nous, celui de se reproduire, etc., sans quoi l'espèce humaine ne peut continuer

1. *République*, trad. P. Pachet, 369 b.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, 369 d.

dans la nature, on voit aisément que l'homme seul, « avant le travail », court à sa perte, et ce dans un délai très bref, s'il tente l'aventure de la satisfaction de ses besoins primaires seul. S'il doit satisfaire sa faim, comment construirait-il un abri, surtout s'il doit aussi se vêtir dans le même temps ? Ne sera-t-il pas dépassé ? L'homme n'est pas donc pas viable en tant qu'organisme solitaire dans la nature. Comment a-t-il pu le devenir ? Il faut s'y mettre à plusieurs, de telle sorte qu'« un homme en prend un second pour le besoin d'une chose, et une troisième pour le besoin d'une autre chose¹ » : mon existence dépend alors d'autrui, pour qui je travaille et qui travaille pour moi. Il est de ce fait nécessaire que ces hommes qui s'entraident le fassent dans un même lieu d'habitation, formant ainsi une société². Les deux mots grecs utilisés ici sont formés sur la racine « *Oikos* », maison, lieu de résidence, avec à l'horizon l'idée d'économie : le travail, c'est aussi une certaine proximité spatiale des hommes entre eux, car on ne peut, sans y perdre la vie, attendre d'être en Perse, si on est grec, pour se procurer un manteau. Pourtant, des hommes, si avides soient-ils de collaborer pour survivre, en se tenant les uns près des autres, ne peuvent atteindre ce but qu'à une condition très précise, qui est la structuration de ce groupe. La société ne peut « procurer tant de choses », nécessaires à l'assouvissement de mes besoins, que si « l'un est cultivateur, l'autre maçon, un autre tisserand³ ». Autrement dit, le travail n'est pas d'abord l'utilisation de son corps aux fins de la fabrication d'un produit d'usage, mais un ordre social, celui de la division du travail : l'invention miraculeuse qui permet à l'homme de survivre seul dans la nature est, si l'on peut dire, l'étiquetage des hommes, qui ne sont plus simplement des hommes naturels, mais remplissent une fonction précise dans l'assouvissement des besoins. C'est cette division du travail, donc le travail social, qui est le travail tout court, en tout cas le travail *in statu nascendi*. Cette articulation des hommes entre eux n'est pas hiérarchique, verticale, mais purement horizontale, et de l'ordre d'une simple division des tâches, par laquelle les hommes acquièrent une nouvelle identité.

Pourtant, une fois opérée la division du travail, la question se pose de savoir s'il est mieux de faire un seul métier ou plusieurs, ou encore si le laboureur doit travailler durant tout son temps pour fournir à toute la cité, ou s'il ne doit que se fournir lui-même en blé pour consacrer le reste du temps, tant bien que mal, à satisfaire ses autres besoins⁴. Question étrange s'il en est, et qu'on croyait avoir dépassée ! Pourtant, elle est logiquement possible : après l'instauration d'un ordre par division du travail, il serait encore possible, même si c'est contre l'esprit de la chose, que chacun bénéficie de sa propre spécialité, et reste à l'état de nature quant au reste. Ce qui se cache derrière cette question apparemment absurde est, peut-on penser, l'interrogation quelque peu angoissée de l'interdépendance : si je fournis toute mon énergie de laboureur à la cité, il est toujours possible que le

1. *Ibid.*, 369 b.

2. *Ibid.*, 369 c.

3. *République*, trad. P. Pachet, 369 d.

4. *Ibid.*, 369 e.

maçon, lui, ne se dévoue que très peu, et que je sois la dupe d'une telle division, c'est-à-dire la dupe du travail. Cette peur d'être floué dans l'interdépendance est l'affect constant des sociétés. Le travail suppose donc une forme de rationalité : « Or, dans un échange, qu'on donne à quelqu'un d'autre, quand on le fait, ou qu'on reçoive, c'est parce qu'on croit que ce sera meilleur pour soi-même¹ ? ». En effet, si la division du travail est la solution, encore faut-il que l'homme seul comprenne qu'il y va de son intérêt d'y entrer en toute bonne foi. La vertu se définit alors comme service, au contraire du parasitisme, et demande à chacun de pouvoir se mettre à la place du tout de la division du travail. Cette vertu n'est pas liée au travail par accident, mais c'en est une qualité essentielle dans la mesure même où le travail est division du travail. Un deuxième problème est celui du critère de l'ordre proposé ou de la division du travail, autrement dit de l'étiquetage des hommes. Ici, c'est la nature qui est invoquée, qui nous prédispose à tel métier plutôt qu'à telle autre² : on peut imaginer qu'il s'agit à l'origine de dispositions plutôt physiques, par exemple la taille, la force musculaire, ou l'endurance, mais on peut aller jusqu'à dire que l'école, aujourd'hui, ne fait qu'orienter les individus en fonction de leurs dispositions naturelles. Donc, la division du travail est fondée, à un double titre, sur la nature pour décider du contenu de la structure, de son remplissage, et sur la rationalité morale de chaque individu pour pouvoir « fonctionner ». C'est une machine mathématiquement définie, sur une base éthico-naturelle. La dimension éthique du travail est soulignée tout particulièrement : s'il faut que chacun ait un seul travail, la raison en est éthique, car c'est seulement ainsi que chacun pourra prendre conscience de l'interdépendance de la société, et donc travailler exclusivement, comme la logique de la division du travail l'exige, au service de la cité, pour mieux remplir ses besoins, mais c'est aussi, au-delà, d'un intérêt politique majeur, puisque, si la justice se définit, au début de la République, comme « rendre à chacun le sien³ », comment pourra-t-on même évaluer ce qui est le sien pour chaque individu si on ne sait ce que la cité lui doit, c'est-à-dire ce qu'il fait pour la cité et qui de ne devient déterminable intégralement que si chacun a un métier et un seul ? En outre, la nécessité d'un seul métier dans la division du travail articule l'idée de service de la société à celle de la compétence technique, car « si on laisse passer le bon moment pour un travail, il est manqué... il y a nécessité que celui qui fait se mette à la disposition de la chose à faire, et n'agisse pas comme une fonction accessoire⁴ » : étant lié à la société tout entière par son métier, l'ouvrier ne travaille plus pour lui-même, quand cela lui chante, et de manière négligente, mais il s'identifie à son ouvrage, fait abstraction dans cette tâche de sa personnalité, devient peu à peu l'ouvrage lui-même, ce qui signifie qu'il y pense sans cesse et de manière impartiale, le soigne et le couve, et devient donc capable, sur cette base, d'en faire une technique, procédant selon des règles de fabrication déterminées. La conséquence pratique est aisée à déduire, comme le fait Platon : « chaque genre de

1. *Ibid.*, 369 c.

2. *Ibid.*, 370 b.

3. *Ibid.*, 331 d.

4. *République*, 370 b.

choses est produit en plus grand nombre, en meilleure qualité, et plus facilement, , lorsque c'est un seul homme qui fait une seule chose¹ ». Dans la division du travail, si on comprend son intérêt éthique, un miracle se produit : la société fabrique des biens toujours plus nombreux, toujours plus rapidement, et toujours de meilleure qualité, alors même qu'ils sont plus nombreux et produits plus vite. Cela définit le progrès matériel, technique, et défie l'intelligence individuelle. On voit donc que, de la division du travail comme fondement de la société jusqu'au métier comme travail spécialisé, assumé par un seul individu, il n'y a aucune rupture : c'est en raison de cette division que chacun fait « une chose, conformément à sa nature, et au bon moment, en se mettant en congé des autres choses² ». Bizarrement, c'est dans l'interdépendance assumée jusque dans son existence individuelle, intégralement, que l'individu retrouve son indépendance complète : il est seul, fait abstraction des autres, maîtrise son temps, et se plaît à l'ouvrage. L'activité humaine devient sensée, vertueuse, maîtrisable, indépendante tout en étant au service du tout.

Dans le mythe de Prométhée et d'Epiméthée, tel que retracé par Protagoras dans le dialogue platonicien du même nom, le travail est dérivé de la nature humaine en tant que tel : Epiméthée a pourvu, selon le commandement divin, les animaux d'armes de défense, d'un équipement instinctif pour les adapter à leur environnement, de protections corporelles, mais il a oublié l'homme qui reste « nu, sans chaussures, ni couverture, ni armes³ ». De cette déficience naturelle, qui en fait un animal pauvre en instincts ou dépourvu d'instincts, inapte à réagir de manière adéquate à un stimulus, mais plutôt pris de panique, de cette aporia donc, Prométhée a fait un avantage en volant aux dieux les techniques, et le feu pour en faire usage, et en les donnant aux hommes : moins qu'un animal, et plus qu'un homme, tel est ainsi situé l'homme en tant qu'animal laborans – moins qu'un animal car il a, paradoxalement, une nature inadaptée à la nature, et plus qu'un homme, car le remède en est le travail, c'est-à-dire la maîtrise de la nature, par son esprit, en concevant des idées qui sont invisibles et le mettent en rapport aux dieux. La limite du travail est très clairement indiquée dans le mythe : si le travail permet aux hommes de survivre, il ne leur permet pas de le faire dans de bonnes conditions car, dispersés en petites communautés, ils sont à la merci des bêtes sauvages, et il faut entendre par là tout ce qui présente un danger pour l'homme dans la nature, puis, quand ils parviennent à se rassembler derrière de hautes murailles, ils découvrent que la bête sauvage est en eux, se divisent et se dispersent à nouveau. Il leur manque l'art politique ou la justice, et par conséquent, le travail, s'il fonde la survie humaine sous forme de société, ne peut suffire à rendre viable cette société, et doit trouver son complément dans la politique.

Platon aborde dans la République, et ce assez longuement, cet autre aspect du travail ainsi conçu, comme forme mathématico-éthico-naturelle : il est dans

1. *Ibid.*, 370 c.

2. *Ibid.*

3. *Protagoras*, trad. E. Chambry, XI.

sa logique de faire sortir cette forme hors d'elle-même¹, et de la pousser jusqu'à l'infini, tout comme une douzaine est une collection finie, une forme numérique, qui éclate dès qu'on déploie la série des entiers naturels jusqu'à l'infini. Il faudra en effet produire non seulement les moyens de notre subsistance, mais, dans le cadre des techniques réglées, les moyens de ces moyens, donc les outils, d'où une augmentation de la population. Cela n'est encore rien à côté de la nécessité de l'échange, qui vient s'ajouter à l'usage : s'il faut des ouvriers spécialisés pour satisfaire les besoins de la société, le résultat est que chaque ouvrier spécialisé est en quelque sorte « assis » sur les objets qu'il produit, mais il est certain que le boulanger ne construira pas plus sa maison avec des pains au chocolat que le maçon ne mangera des parpaings. Ils doivent échanger, et donc favoriser une autre sorte de progrès dû au travail, qui consiste en apprentissage des langues, culture de la politesse, commerce entre les hommes, communication entre les peuples, mais aussi dans le risque plus grand que l'échange ne supplante l'usage, que la monnaie, équivalent universel, ne fasse oublier le rapport des biens aux besoins. Les commerçants pour l'import-export avec les États voisins, les marchands qui représentent les ouvriers au marché en sont deux exemples. Dans une cité devenue autarcique, le danger est de voir apparaître des désirs superflus, qui donnent naissance à des métiers ne satisfaisant pas les besoins immédiats, puis de voir la population grandir de manière telle qu'il faudra s'assurer d'autres terres à cultiver, donc faire la guerre aux États voisins² – l'impérialisme comme stade suprême du travail.

Plus largement donc, et à titre de conclusion sur ce point, Aristote distingue bel et bien deux plans dans l'existence des ensembles humains : le premier plan, celui des sociétés naturelles, fondées sur une finalité précise qui est l'autarcie, le fait de pouvoir satisfaire l'ensemble de ses besoins, qui implique une division, une diversification de ces ensembles sous la forme de la famille, des villages puis des villes, sous l'effet d'une dynamique dont le moteur est principalement le travail, et la deuxième plan est celui des cités politiques, dans lesquelles on conduit la discussion sur le juste et l'injuste, non plus pour survivre, mais pour bien-vivre³, car l'homme ne pourrait accepter de vivre dans une société de tyrannie ou d'inégalités trop criantes. Le rapport entre les deux cités est intéressant : il y a une relation inversement proportionnelle entre autarcie et unité, comme l'illustre le corps individuel, parfaitement un, mais très peu autosuffisant, puis la famille plus diverse mais plus autarcique aussi, jusqu'à la ville, parfaitement autarcique, mais où la perspective de l'unité s'est perdue. Trouver cette unité oblige donc à un changement de plan, de la société de travail à la politique comme discussion sur le juste et l'injuste. Le travail fonde une société des hommes dans laquelle tous sont divers et de plus en plus divers dans leurs fonctions, alors que chacun est non seulement l'égal de tout autre, mais plus encore identique à tout autre en tant que citoyen. Un citoyen français a les mêmes droits qu'un autre citoyen français,

1. *République*, op.cit., 371 a sqq.

2. *République*, 373 d.

3. Aristote, *Politique*, 1280 b 39 – 1281 a 4