

# PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

REVUE IVOIRIENNE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES



Volume VII - Numéro 13    Juin 2017    ISSN : 2313-7908

N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

**PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES**

**Revue Ivoirienne de Philosophie et de Sciences Humaines**

Directeur de Publication : Prof. Doh Ludovic FIÉ

Boîte postale : 01 BP V18 ABIDJAN 01

Tél : (+225) 03 01 08 85

(+225) 03 47 11 75

(+225) 01 83 41 83

E-mail : ***administration@perspectivesphilosophiques.net***

Site internet : [http:// perspectivesphilosophiques.net](http://perspectivesphilosophiques.net)

ISSN : 2313-7908

N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

# Perspectives Philosophiques n°013, Troisième trimestre 2017

## ADMINISTRATION DE LA REVUE PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

---

Directeur de publication : **Prof. Doh Ludovic FIÉ**, Professeur des Universités  
Rédacteur en chef : **Dr. N'dri Marcel KOUASSI**, Maître de Conférences  
Rédacteur en chef Adjoint : **Dr. Assouma BAMBA**, Maître de Conférences

## COMITÉ SCIENTIFIQUE

---

**Prof. Aka Landry KOMÉANAN**, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Antoine KOUAKOU**, Professeur des Universités, Métaphysique et Éthique, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Ayénon Ignace YAPI**, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA.  
**Prof. Azoumana OUATTARA**, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Catherine COLLOBERT**, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa  
**Prof. Daniel TANGUAY**, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa  
**Prof. David Musa SORO**, Professeur des Universités, Philosophie ancienne, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Doh Ludovic FIÉ**, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Henri BAH**, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE**, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal  
**Prof. Jean Gobert TANO**, Professeur des Universités, Métaphysique et Théologie, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Kouassi Edmond YAO**, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Lazare Marcellin POAMÉ**, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Mahamadé SAVADOGO**, Professeur des universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou  
**Dr. N'dri Marcel KOUASSI**, Maître de Conférences, Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Samba DIAKITÉ**, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Yahot CHRISTOPHE**, Professeur des Universités, Métaphysique, Université Alassane OUATTARA

## COMITÉ DE LECTURE

---

**Prof. Ayénon Ignace YAPI**, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Azoumana OUATTARA**, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Catherine COLLOBERT**, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa  
**Prof. Daniel TANGUAY**, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa  
**Prof. Doh Ludovic FIÉ**, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Henri BAH**, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE**, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal  
**Prof. Kouassi Edmond YAO**, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Lazare Marcellin POAMÉ**, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Mahamadé SAVADOGO**, Professeur des universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou  
**Prof. Samba DIAKITÉ**, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA  
**Prof. Yahot CHRISTOPHE**, Professeur des Universités, Métaphysique, Université Alassane OUATTARA

## COMITÉ DE RÉDACTION

---

**Dr Abou SANGARÉ**, Maître de Conférences  
**Dr Donissongui SORO**, Maître de Conférences  
**Dr Alexis KOFFI KOFFI**, Maître-Assistant  
**Dr Kouma YOUSOUF**, Maître de Conférences  
**Dr Lucien BIAGNÉ**, Maître de Conférences  
**Dr Nicolas Kolotioloma YEO**, Maître-Assistant  
**Dr Steven BROU**, Maître de Conférences  
Secrétaire de rédaction : **Dr Blé Sylvère KOUAHO**, Maître de Conférences  
Trésorier : **Dr. Grégoire TRAORÉ**, Maître de Conférences  
Responsable de la diffusion : **Prof. Antoine KOUAKOU**, Professeur des Universités

**SOMMAIRE**

<b>1. La crise du migrant : pour une reconnaissance éthique des étrangers</b>	
Andredou Pierre KABLAN .....	1
<b>2. La critique du complexe de supériorité culturelle ou la réhabilitation de la dignité des peuples</b>	
Maxime Kobenan KOUMAN .....	23
<b>3. Le contrat social : sens et non-sens</b>	
Léon Raymond AHOOU .....	43
<b>4. Perdre sa vie à la gagner : du paradoxe du travail</b>	
Fatima DOUMBIA .....	65
<b>5. Laïcité et citoyenneté en Côte d'Ivoire</b>	
Bi Zaouli Sylvain ZAMBLÉ .....	84
<b>6. Perception des risques socio-sanitaires et attitude liée à la consommation du tabac chez les élèves du Collège Moderne Koko de Bouaké (Côte d'Ivoire)</b>	
Gnazegbo Hilaire MAZOU .....	104
<b>7. Utilité des tests cognitifs pour le dépistage des démences chez les personnes âgées en Côte d'Ivoire</b>	
Antoine DROH .....	119
<b>8. Approche psychosociologique du veuvage féminin chez les Sénoufo Tiembara de Korhogo (Côte d'Ivoire)</b>	
Coulibaly ZOUMANA .....	133
<b>9. Poétique de l'hybride dans le roman migrant africain</b>	
Effoh Clément EHORA .....	149
<b>10. Les chants funéraires bobo : la parole comme moteur du voyage des âmes des défunts</b>	
Alain SANOU .....	170
<b>11. La marginalisation du livre dans les médias d'État ivoiriens</b>	
Renaud-Guy Ahioua MOULARET .....	202

**LIGNE ÉDITORIALE**

L'univers de la recherche ne trouve sa sève nourricière que par l'existence de revues universitaires et scientifiques animées ou alimentées, en général, par les Enseignants-Chercheurs. Le Département de Philosophie de l'Université de Bouaké, conscient de l'exigence de productions scientifiques par lesquelles tout universitaire correspond et répond à l'appel de la pensée, vient corroborer cette évidence avec l'avènement de *Perspectives Philosophiques*. En ce sens, *Perspectives Philosophiques* n'est ni une revue de plus ni une revue en plus dans l'univers des revues universitaires.

Dans le vaste champ des revues en effet, il n'est pas besoin de faire remarquer que chacune d'elles, à partir de son orientation, « cultive » des aspects précis du divers phénoménal conçu comme ensemble de problèmes dont ladite revue a pour tâche essentielle de débattre. Ce faire particulier proposé en constitue la spécificité. Aussi, *Perspectives Philosophiques*, en son lieu de surgissement comme « autre », envisagée dans le monde en sa totalité, ne se justifie-t-elle pas par le souci d'axer la recherche sur la philosophie pour l'élargir aux sciences humaines ?

Comme le suggère son logo, *perspectives philosophiques* met en relief la posture du penseur ayant les mains croisées, et devant faire face à une préoccupation d'ordre géographique, historique, linguistique, littéraire, philosophique, psychologique, sociologique, etc.

Ces préoccupations si nombreuses, symbolisées par une kyrielle de ramifications s'enchevêtrant les unes les autres, montrent ostensiblement l'effectivité d'une interdisciplinarité, d'un décloisonnement des espaces du savoir, gage d'un progrès certain. Ce décloisonnement qui s'inscrit dans une dynamique infinitiste, est marqué par l'ouverture vers un horizon dégagé, clairsemé, vers une perspective comprise non seulement comme capacité du penseur à aborder, sous plusieurs angles, la complexité des questions, des

préoccupations à analyser objectivement, mais aussi comme probables horizons dans la quête effrénée de la vérité qui se dit faussement au singulier parce que réellement plurielle.

*Perspectives Philosophiques* est une revue du Département de philosophie de l'Université de Bouaké. Revue numérique en français et en anglais, *Perspectives Philosophiques* est conçue comme un outil de diffusion de la production scientifique en philosophie et en sciences humaines. Cette revue universitaire à comité scientifique international, proposant études et débats philosophiques, se veut par ailleurs, lieu de recherche pour une approche transdisciplinaire, de croisements d'idées afin de favoriser le franchissement des frontières. Autrement dit, elle veut œuvrer à l'ouverture des espaces gnoséologiques et cognitifs en posant des passerelles entre différentes régionalités du savoir. C'est ainsi qu'elle met en dialogue les sciences humaines et la réflexion philosophique et entend garantir un pluralisme de points de vues. La revue publie différents articles, essais, comptes rendus de lecture, textes de référence originaux et inédits.

**Le comité de rédaction**

## **PERDRE SA VIE À LA GAGNER : DU PARADOXE DU TRAVAIL**

**Fatima DOUMBIA**

*Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)*

fatima.doumbia@aol.fr

### **Résumé :**

On use aujourd'hui de l'expression « gagner sa vie » pour parler de la nécessité de travailler. Les conditions difficiles dans lesquelles celui-ci s'exerce nous donnent le sentiment de perdre quelque chose de nous-mêmes dans ce travail, car nous nous « tuons à la tâche ». La question sera de savoir ce que l'on gagne et ce que l'on perd dans ce travail. Autrement dit, c'est le paradoxe du travail, à la fois nécessité et liberté que nous étudierons.

**Mots clés :** Esclavage, Gagner, Identité, Liberté, Nécessité, Perdre, Travail.

### **Abstract :**

We use today the expression "earn a living" to talk about the necessity we have to work. Because of the difficult conditions of work, we have the feeling to lose something of ourselves in this work, as if we are "killing ourselves" by working. In this way, the question will be to know what do we win and what do we lose in this work? In other words, it is the paradox of work, both necessity and freedom that we will study.

**Key words :** Earn, Freedom, Identity, Lose, Necessity, Slavery, Work.

### **Introduction**

Ce qui se dégage d'un tel sujet est que dans l'acte même de gagner sa vie, on la perdrait. La première idée laisse comprendre que la perte de sa vie serait engendrée par le fait de vouloir ou de devoir la gagner, ce qui sous-entend dans un cas la volonté, dans l'autre la nécessité. Ensuite, le deuxième constat que nous faisons est que dans l'idée de gagner ou perdre sa vie, il y a les notions de gain et de perte, qui renvoient toutes deux au vocabulaire du jeu et de la lutte. Cela nous amène à nous demander alors ce qui est en jeu, ce que

l'on engage dans ce jeu ou dans cette lutte qu'est la vie. De cette première interrogation vient le rapport de distanciation ou de confusion entre l'objet, l'enjeu et la finalité. Si la finalité du jeu peut être le simple fait de jouer, donc le plaisir que procure celui-ci et non pas forcément le gain supplémentaire que l'on retirerait et qui serait extérieur au jeu, comme de l'argent, une voiture ou les honneurs, la finalité de la lutte, que celle-ci soit combat ou guerre, est nécessairement extérieure à la lutte elle-même car on ne mène pas une guerre pour le simple plaisir de faire la guerre. Ici, dans notre étude, la difficulté est que la vie elle-même soit à la fois l'objet en question, l'enjeu de celle-ci ainsi que sa finalité. Car ce que l'on veut gagner n'est autre que la vie, et c'est précisément celle-ci que l'on met en jeu, et que l'on perd. C'est la raison pour laquelle nous analyserons cette expression qui touche au travail, d'abord du point de vue du jeu puisqu'à la différence de la lutte, le jeu semble être l'activité dans laquelle l'objet et la finalité se confondent, comme ce qui se dégage de notre sujet. Par ailleurs, dans la mesure où on ne perd pas la vie en voulant être en vie, mais qu'on la perd en voulant la gagner, la nécessité semble supplanter la volonté. Travail, jeu, nécessité, tels sont les trois éléments auxquels renvoient nos hypothèses méthodologiques. Nous pouvons alors poser le problème fondamental de cette étude qui est de savoir comment le travail, qui est le prix que nous devons payer, en tant qu'hommes, donc une dette, peut-il, dans un même mouvement être cette obligation qui définit notre identité et cette nécessité qui nous rattache à l'animalité ? L'enjeu, se précise ici clairement et touche la question du devoir de gagner notre vie et sa compréhension comme dette, droit ou obligation.

## **1. GAGNER SA VIE : LE TRAVAIL COMME MOYEN, ENDURANCE ET IDENTITÉ DE L'HOMME**

### ***1.1. Gagner son pain à la sueur de son front***

Puisque la perte est conséquente à la volonté ou nécessité du gain, c'est ce que signifie gagner sa vie que nous devons en premier lieu analyser. Gagner sa vie signifiant travailler, nous allons ici tenter de comprendre ce que l'on gagne en travaillant. Quelle est cette valeur que l'on obtient en travaillant ? Car il

s'agirait alors d'obtenir un supplément que l'on n'avait pas au départ en s'engageant dans cette activité, comme une valeur ajoutée et également de sortir victorieux, vainqueur, comme l'on sort victorieux d'un jeu ou d'une guerre.

Lorsqu'on parle de gagner sa vie, l'expression est immédiatement rattachée à une autre, gagner son pain quotidien. Ainsi, le travail serait un devoir, pour nous, héritiers d'une conception morale et religieuse de la vie et du travail car c'est bien à une lecture biblique que renvoient immédiatement ces deux expressions. L'homme doit gagner à la fois quotidiennement son pain, et aussi gagner son salut par ce travail. Ce qui se dessine ici est la centralité du travail dans la nouvelle définition de l'homme.

Gagner son pain à la sueur de son front nous dit que désormais, l'homme doit d'abord planter avant de cueillir, recueillir les fruits de son travail. Il doit cultiver. Kant, dans l'étonnante relecture qu'il fait de la Genèse dans ses *Réflexions sur l'éducation*, voit dans la nécessité désormais pour l'homme de gagner son pain à la sueur de son front, non pas tant une malédiction qu'un dessein que la nature a mis en lui afin que, dans la recherche de son bien-être, il gagne la dignité. Ce devoir indique un rapport à la morale et à la nécessité. Dans cette nécessité, sont contenues l'endurance, la pénibilité. Cette sueur serait-elle ce qui traduit la pénibilité et l'endurance, et serait-elle donc une caractéristique du travail ? Non, nous dit Giuseppe Renzi, ce philosophe et avocat italien opposé à Mussolini, qui, au moment même où le fascisme tout autant que le bolchevisme exaltaient le travail aliéné, osait écrire dans son manifeste *Contre le Travail* (2017, p. 104) qu' « on ne veut plus travailler. Et, c'est juste du point de vue de la raison. On a raison ». Il montre alors que les éléments d'endurance que nous identifions comme appartenant exclusivement au domaine du travail ne le sont pas, allant même jusqu'à affirmer que la sueur au front est plus présente dans un match de football que dans le travail.

Ce n'est donc pas l'effort qui distingue le travail du jeu, mais uniquement le fait que le jeu est une activité que l'on exerce pour elle-même, en fonction du plaisir ou de l'intérêt qu'elle éveille de façon intrinsèque, considérée pour elle-même, comme une fin en soi, sans visée ultérieure, alors que le travail proprement dit

est une activité que l'on accomplit sans qu'un élément spontané ou l'envie qu'elle nous inspire nous y pousse. (G. Rensi, 2007, p. 24)

Pour lui, ce n'est pas donc dans la sueur au front que l'on doit reconnaître la distinction entre travail et jeu, mais dans l'agréable et la finalité interne. On joue par plaisir car le jeu est agréable, là où on ne travaillerait pas par plaisir et on joue pour jouer, là où on travaillerait pour autre chose que pour le travail. Déjà, Kant dans ses *Réflexions sur l'éducation*, reconnaissait bien que l'occupation dans le travail n'est pas en elle-même agréable, contrairement à l'occupation dans le jeu, agréable et sans but. Si on joue pour jouer, pour le plaisir que procure cette activité, donc sans finalité extérieure, le travail, lui devient un médium, un moyen en vue de se procurer un salaire dit Rensi.

Par conséquent, l'activité du travail proprement dit, à la différence du jeu, est un moyen et non une fin en soi. Il ne possède pas pour nous, comme dans le cas du jeu, un intérêt ou une valeur intrinsèque, mais seulement une valeur qui dépend des produits qu'on retire. (G. Rensi, 2007, p. 24)

Nous avons, en établissant les préoccupations que renferme ce sujet, reconnu le vocabulaire du jeu et de la lutte. En comprenant maintenant que, de façon générale, le travail est pensé comme opposé au jeu, analysons donc l'expression « gagner sa vie » en la mettant en rapport avec la lutte. Le déplaisir et la finalité externe que nous avons identifiés comme éléments du travail sont tout à fait du ressort de la lutte. Le travail, comme lutte, ferait envisager sa finalité comme une nécessaire victoire, les fruits du travail comme honneur et gloire et celui qui triomphe de cette lutte comme un vainqueur, peut-être même un héros. Mais, dans une lutte, la défaite est aussi possible.

### **1.2. Le travailleur : un « Hercule » ou un « loser »?**

Dans le travail, comme dans la lutte, la finalité, l'enjeu sont extérieurs à l'acte. Cela signifie qu'on entreprend une guerre ou une lutte non pour la lutte ou la guerre elle-même, mais pour obtenir quelque chose. La lutte, dans la phénoménologie hegelienne est en vue de la reconnaissance.

Le comportement des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se prouvent elles-mêmes et l'une à l'autre au moyen de la lutte pour la

vie et la mort. Elles doivent nécessairement engager cette lutte, car elles doivent élever leur certitude d'être pour soi à la vérité, en l'autre et en elles-mêmes. C'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve sa liberté [...]. (G. W. F. Hegel, tome 1, 1941, p. 159)

Les deux consciences étant prêtes à risquer la mort, pour être reconnues de l'autre, on comprend alors ce que cette vie mise en jeu finit par avoir de paradoxal puisque la mort finalement annihile toute possibilité de reconnaissance. Cette lutte à mort devient insensée lorsque ce que l'on met en jeu pour gagner quelque chose rend impossible l'obtention de cette chose. Dans la vie sociale, la guerre est toujours un médium pour l'obtention d'autre chose que la vie elle-même : la liberté (qui peut-être signifie finalement la vie elle-même), l'honneur, la dignité, une cause, la reconnaissance, une idéologie, etc.

Si nous devons penser le travail comme une lutte dont la finalité est extérieure, la question qui se pose alors est de savoir ce que l'on gagne dans le travail. De quoi triomphe-t-on de cette lutte contre les forces naturelles, si ce n'est de la nécessité ? Il est toutefois important de modérer nos propos en soulignant que cette lutte aujourd'hui n'a pas le sens de la lutte contre les forces naturelles présentée dans les mythologies, ou dans le stakhanovisme, qui faisaient du travailleur un héros. C'est ainsi que Hannah Arendt écrit :

Cependant, la lutte quotidienne dans laquelle le corps humain est engagé pour nettoyer le monde et pour l'empêcher de s'écrouler ressemble bien peu à de l'héroïsme ; l'endurance qu'il faut pour réparer chaque matin le gâchis de la veille n'est pas du courage, et ce qui rend l'effort pénible, ce n'est pas le danger, mais l'interminable répétition. Les "travaux d'Hercule" ont une chose en commun avec tous les grands exploits : ils sont uniques ; malheureusement, il n'y a que les mythiques écuries d'Augias pour rester propres une fois l'effort accompli et la tâche achevée. (H. Arendt, 2012, p. 139)

Cette lutte pour gagner sa vie serait donc incessante, devant être renouvelée quotidiennement puisque c'est notre pain que nous devons gagner chaque jour. Cette nécessité de gagner notre pain quotidien, et ce, à la sueur de notre front, nous confère en tant qu'hommes notre identité. On comprend alors que, dans cette lutte qu'est le travail, notre réussite ou notre échec individuel nous confère de ce fait notre identité.

Avec Hegel, c'est la reconnaissance et donc l'identité qui se jouait dans la lutte des consciences. Et l'état duquel on sort de cette lutte, l'état de victoire ou de défaite, devient notre propre identité en nous définissant, en faisant de nous un vainqueur ou un vaincu, un maître ou un esclave. Le perdant d'une guerre, dans les temps anciens est tué, fait prisonnier de guerre ou esclave, ce qui signifie alors qu'on lui attribue une nouvelle identité lorsqu'on lui laisse la vie sauve puisqu'on « fait de lui » quelque chose. Faire de lui signifie qu'il ne l'était pas, et qu'on le rend esclave, quoiqu'en dise Aristote pour qui l'esclavage est naturel et non un fait social : « Un être qui par nature ne s'appartient pas, mais est l'homme d'un autre, cet être-là est par nature esclave : est l'homme d'un autre quiconque, étant homme, est objet de propriété ; or un objet de propriété est un instrument ordonné à l'action et séparable ». (Aristote, 1993, Livre 1, Chap. IV, 6)

Esclave ou prisonnier, dans les deux cas, l'homme acquiert au sortir d'une lutte son nouveau statut, tout comme dans le travail ou le jeu. C'est la fin de la « partie » qui déterminera qui il est désormais. C'est donc l'identité qui est en jeu dans le travail, que l'on considère celui-ci à partir du vocabulaire du jeu ou de la lutte. En effet, celui qui gagne est celui qui a réussi, il est le victorieux, le vainqueur, il est un winner. Quant à la vie, qu'on la considère elle-même comme un jeu ou une lutte, elle a aussi ses winners et ses losers ou selon l'expression du président Macron, il y a « les gens qui réussissent et les gens qui ne sont rien » (consulté sur [http://www.huffingtonpost.fr/2017/07/02/emmanuel-macron-scandalise-avec-ses-propos-sur-les-gens-qui-ne\\_a\\_23012330/?utm\\_hp\\_ref=fr-emmanuel-macron](http://www.huffingtonpost.fr/2017/07/02/emmanuel-macron-scandalise-avec-ses-propos-sur-les-gens-qui-ne_a_23012330/?utm_hp_ref=fr-emmanuel-macron)), et que l'on croise dans une gare, disait-il lors de l'inauguration de la nouvelle gare de la station F. Nous sommes dans une société où, du fait de la centralité de notre travail, nous sommes ce que nous procure notre statut social. Un travail au bas de l'échelle et nous sommes des gens qui ne sont rien, des losers. Ici, donc la dignité que l'on perd en étant ravalé au statut de loser peut être conséquente à l'acte de gagner mal notre vie, ou à l'acte même de travailler. Si notre société considère le travail comme ce qui nous fait, nous

comprenons alors qu'en ne considérant de ce travail que ce que nous gagnons comme salaire, c'est cet avoir qui constituera ensuite le socle de notre identité sociale. « Quoi que nous fassions nous sommes censés le faire pour "gagner notre vie" ; tel est le verdict de la société [...] ». (H. Arendt, 2012, p. 161) Le lien social serait déterminé par l'économique. Or, cette compréhension a des implications lourdes, tant du point de vue économique, politique que social.

## **2. LES IMPLICATIONS DU TRAVAIL PENSÉ COMME GAGNE-PAIN : LA PERTE DE L'HOMME ET DU MONDE**

### ***2.1. Le procès de production entre mutilation de la vie et esclavage de l'homme***

Celui qui doit gagner sa vie, donc travailler, gagnerait certes de quoi se procurer ce qui est essentiel à sa vie, pour rester en vie, mais perdrait ce qui fait de lui un homme, sa réalisation, puisqu'il n'atteindrait pas sa vie d'homme.

Ici, deux contradictions se dessinent. La première est celle de savoir comment l'activité que nous avons pensée comme caractéristique de l'homme puisse, dans un renversement, devenir celle-là même par quoi il est comparable à l'animal. La deuxième contradiction est une conséquence de la première, ou une reformulation de celle-ci, à savoir en quoi l'homme, en se libérant de la nécessité est finalement asservi à cette nécessité ?

La compréhension du travail aujourd'hui comme esclavage est ce qui explique qu'il soit compris comme une mort puisque la vie de l'esclave dans l'Antiquité, en étant ramenée à la vie animale, ne fait pas de lui un homme. La perte de soi est perte de ce qui fait de nous des hommes, elle est donc non seulement une mutilation, mais quelque chose de plus profond, elle est une mort, en ceci que là où la mutilation est une perte partielle, cet esclavage auquel renvoie le travail est la perte de ce qu'il y a de noble en l'homme, la perte de sa caractéristique d'homme, donc sa mort en tant qu'homme véritable. C'est sous le taylorisme que se développe l'aliénation du travail, ce travail en usine que Simone Weil vit comme esclavage et pire, cette une mort de soi.

Il y a deux facteurs, dans cet esclavage : la vitesse et les ordres. [...] Il faut répéter mouvement après mouvement à une cadence qui, étant plus rapide que la pensée, interdit de laisser cours non seulement à la réflexion, mais à la rêverie. Il faut, en se mettant devant sa machine, tuer son âme pour huit heures par jour, sa pensée, ses sentiments, tout. (S. Weil, 1951, p. 60)

Si cette mort était imagée en renvoyant à ce travail qui nous « crève », elle est aujourd'hui matérialisée de plus en plus, dans notre société de la performance, dans ces « brûlures internes » appelées burn-out, et les suicides qui ont souvent lieu dans les entreprises. Que ce soit Marx, Rensi, Arendt ou Weil, ces auteurs n'ont eu de cesse de montrer que le travail, sous l'ère capitaliste, a la même forme que l'esclavage primitif ou antique.

Si l'on ne considère que la collectivité, les hommes semblent être élevés de nos jours à une condition qui se trouve aux antipodes de cet état servile. Presque aucun de leurs travaux ne constitue une simple réponse à l'impérieuse impulsion du besoin; le travail s'accomplit de manière à prendre possession de la nature et à l'aménager en sorte que les besoins se trouvent satisfaits. [...] Mais, par un renversement étrange, cette domination collective se transforme en asservissement dès que l'on descend à l'échelle de l'individu, et un asservissement assez proche de celui que comporte la vie primitive. (S. Weil, 1955, pp. 77-78)

Ici, deux problèmes découlent de cette situation d'asservissement. Le premier concerne la situation de l'esclave au travail, et ce que signifie sa mutilation ou sa mort du fait du travail ; le deuxième, sa situation dans la cité et donc son identité. L'esclavage a disparu dans nos sociétés notait déjà le philologue et helléniste italien Giuseppe Fraccaroli, se posant alors la question de savoir ce qu'il en est du travail jadis réservé à ceux-là. Quels sont donc ces travaux qui restent ? Pour le comprendre, il faut distinguer les différents sens des activités méprisées par les Grecs pour identifier ces travaux qui restent et voir quels sont ceux qui perdent leurs vies en les exerçant. Les activités les plus méprisées par les Grecs, sont les tâches, *ponos* considérées comme dégradantes du fait qu'elles demandent un contact direct avec la matière. Alors, à qui confier ces tâches jadis exercées par les esclaves ?

Pourquoi dois-je, moi, être condamné – se demande légitimement chacun – à la tâche grossière de manipuler un marteau-pilon ou de faire fonctionner une machine, fût-ce quelques heures par jour et pour un bon salaire ? À la place de ces travailleurs, nous (le lecteur et moi) comprendrons bien vite qu'ils ont

raison de travailler le moins possible, le plus négligemment possible, de ne pas vouloir travailler ; on comprendrait que la pensée “que les autres le fassent” est inévitable et justifiée. – Mais puisque quelqu’un doit travailler à ça afin que les uns et les autres puissent être libérés de travailler à ça, voilà une nouvelle fois le spectre de la nécessité de l’esclavage réapparaître sous nos yeux. (G. Rensi, 2017, p. 104)

Ce que dit encore Rensi est que les tâches devant être accomplies, elles doivent l’être pour permettre à d’autres de s’en libérer. Le travail serait donc « l’obstacle le plus insurmontable à la réalisation, à la participation et à la jouissance d’un tel développement spirituel [...] » dit-il. (G. Rensi, 2017, p. 22). Et c’est ce même empêchement que décrit douloureusement Simone Weil de ses expériences à l’usine.

Et là, nous rejoignons la deuxième préoccupation qu’a suscitée cette comparaison du travail aujourd’hui à l’esclavage antique. Puisqu’on sait que l’esclave ne prenait pas part aux affaires de la cité, quel rapport établir alors entre ceux qui exécutent ces tâches, ceux qui travaillent « à ça » selon l’expression de Rensi et leur implication et statut dans la société ? L’esclave en n’étant pas un citoyen était comme expulsé de la Cité. Être expulsé de la vie publique, c’est être renvoyé exclusivement à la sphère privée ; laquelle consiste pour Arendt à un enchaînement au corps.

## **2.2. La consommation : l’anéantissement du monde et la captivité dans son corps**

C’est au fond, à partir de l’idée de gagner sa vie, gagner son pain, qu’Arendt va expliquer cette expulsion du monde dans le corps comme une captivité. En effet, dès lors où le travailleur en travaillant le fait pour subvenir à ses besoins, pour son pain quotidien, c’est à son corps qu’il est renvoyé, renfermé dans sa pure intériorité et son rapport à l’extérieur ne devient qu’un rapport de destruction dans la consommation des objets.

André Tosel dans *Du retour du religieux, Scénarios de la mondialisation culturelle* (2011, p. 35) rattachait cette privation de monde aux précaires considérés comme losers, ou ceux qui ne sont rien, “autres” incomposables,

despécifiés, expulsés de ce qui en fait nos “semblables” », rajoutant que « superfluité humaine et privation de monde – acosmisme humain – se conjuguent en un cercle infernal ». Fischbach toutefois (en accord avec Arendt, et c’est cette orientation que nous suivons), ne rattache pas cette privation de monde à la privation de moyens de consommation élémentaire. Pour lui, ce non-monde ne concerne pas seulement ceux qui ne gagnent pas leurs vies, (les chômeurs) ou qui la gagnent mal (les précaires), elle concerne désormais, tout le monde et ne se comprend pas en terme de manque de consommation, comme un moins (que signifie aussi la perte), mais en terme de surconsommation, comme un plus que signifie le gain. Cela signifie que c’est du fait de la surconsommation que tous avons perdu notre monde et en avons été expropriés. Depuis la libération de la consommation et la promotion du sujet, on considère maintenant comme un impératif pour ce sujet non seulement d’être performant dans la production, mais bien plus, de l’être également dans la consommation.

Toute consommation est assurément une destruction, mais on voit que, dans la consommation de l’objet d’usage, ou de la chose utile répondant à un besoin, la destruction peut être très lente [...]. Le passage du besoin au désir permettait une telle accélération dans la mesure où le désinvestissement du désir hors d’un objet est un processus qui prend beaucoup moins de temps que la destruction de l’objet par usure. Mais ce n’était pas suffisant et il fallait encore accélérer le processus : la trouvaille, c’est de faire en sorte que la destruction précède toute consommation, que l’objet soit sinon effectivement détruit du moins apparaisse comme détruit bien avant qu’il ait été véritablement consommé. (F. Fischbach, 2011, p. 30)

Dans ce monde de l’accélération, s’il fallut que la production s’accélérait, il fallut également que la consommation s’accélérait, ce qui devint possible par la substitution de l’éphémère au durable, du désir au besoin. Cette fugacité de la consommation répond à la fugacité de la production elle-même faite pour disparaître. En ce sens, le travail n’est pas production d’une œuvre, c’est-à-dire de quelque chose qui dure, mais production de l’éphémère, fait pour disparaître, production de biens faits pour être consommés.

[...] la perpétuité de la production n’est assurée que si les produits perdent leur caractère d’objets à employer pour devenir de plus en plus des choses à consommer, ou en d’autres termes, si l’on accélère tellement la cadence d’usure

que la différence objective entre usage et consommation, entre la relative durabilité des objets d'usage et le va-et-vient rapide des biens de consommation, devient insignifiante. (H. Arendt, 2012, p. 160)

La différence entre œuvre et biens de consommation comme distinction entre ce qui dure et l'éphémère s'avère dans notre analyse cruciale lorsqu'on comprend que cette distinction au fond recoupe la distinction entre les éléments du monde soumis à l'immortalité et la fixité, valorisés par les Grecs, par opposition à ceux soumis au temps et à la corruption. Et nous allons voir que cette distinction légitime la comparaison du travail aujourd'hui à l'esclavage.

Aristote nous dit que deux éléments constituent le monde : un ensemble fixe, les astres, et un ensemble soumis à la mobilité, à la transformation, à la corruption, le monde sublunaire. Parce qu'elles sont celles qui se rapprochent le plus de Dieu du fait de leur fixité, ce sont les activités qui ont pour objet les essences immuables (mathématiques, sciences, philosophie) qui seront considérées comme des activités supérieures. N'étant pas liées au mouvement ni à la corruption, c'est de l'action du temps qu'elles se soustraient. Et c'est bien le temps également qui pose la différence entre le besoin, le désir et l'envie. Et c'est aussi le temps qui distingue la valeur du bien pour la consommation. Expliquons. La différence essentielle qui constitue la démarcation d'Arendt d'avec Marx consiste en ce sens même du travail ; là où pour elle l'ouvrier de Marx œuvrait, donc fabriquait une œuvre, le travailleur n'œuvre pas, ce qu'il fabrique est un bien de consommation conçu pour disparaître et être détruit. Quand ce bien de consommation répondait à un usage, on pouvait comprendre sa nécessité, consommer une chose signifiant faire usage de sa qualité, de ce pour quoi la chose a été conçue, son utilité.

L'utilité d'une chose fait de cette chose une valeur d'usage. Mais cette utilité n'a rien de vague et d'indécis. Déterminée par les propriétés du corps de la marchandise, elle n'existe point sans lui. [...] Les valeurs d'usage ne se réalisent que dans l'usage ou la consommation. (K. Marx, 1963, *Le Capital* Livre I, pp. 562-563)

La consommation renvoie donc d'abord à la valeur d'usage de la chose. En devenant désir, donc, Abstraction, l'on tombe dans une société de surconsommation, donc d'anéantissement total du monde qui est pour l'homme une perte de monde.

[...] L'homme moderne, en tout cas, n'a pas gagné ce monde en perdant l'autre, et il n'a pas non plus gagné la vie à proprement parler ; il y fut rejeté, enfermé dans l'intériorité de l'introspection où sa plus haute expérience serait celle de la vacuité des processus mentaux, des calculs et des jeux solitaires de l'esprit. (H. Arendt, 2012, p. 319)

La question qui se pose est alors de savoir s'il y a un moyen de sortir de ce paradoxe, ce qui serait un moyen pour l'homme de gagner son monde, de gagner la vie.

### **3. PEUT-ON GAGNER SA VIE EN GAGNANT SON PAIN ?**

#### **3.1. Se soustraire de la nécessité pour gagner la liberté ?**

Travail et liberté seraient donc en opposition, ce qui sans doute explique qu'à partir de chaque élément de notre analyse, nous en sommes toujours venus à trouver de grandes similitudes entre travail et esclavage. Celui-ci s'est exprimé tour à tour dans une mutilation, une aliénation, un asservissement, autant de mots qui traduisent la perte. Marx écrit dans la conclusion du livre III du *Capital* (1968, p.1487) :

À la vérité, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc, par sa nature même, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite.

C'est peut-être dans cette étonnante conclusion que Marx se montre le plus aristotélicien, par cette opposition entre travail-nécessité et non-travail-liberté. Le domaine de la liberté ne peut être que lorsque l'homme a satisfait ses besoins essentiels. L'idée ici est que le devoir de répondre aux nécessités vitales empêche de répondre aux nécessités essentielles. Or, cela pose une contradiction entre la vie et l'essence et révèle le temps comme élément de cet empêchement. Nous allons voir que la résolution du second élément met un terme à la contradiction.

Contraint qu'il est de passer son temps à reproduire les conditions matérielles d'existence, non seulement, l'homme se trouve à perdre son temps, dans sa vie qui file sans qu'il ne puisse en disposer, mais encore, il n'a plus de temps pour s'adonner à des activités plus nobles, celles liées à son perfectionnement. Ce temps que dit ce gâchis est à la fois un temps soustrait et un temps qui n'est même pas. N'est-on pas amené à dire que puisque c'est du temps qui lui manque pour répondre à cette autre part de lui, c'est du temps qu'il faut lui donner pour rendre cela possible ? « La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale de cette libération. » (K. Marx, *Le Capital*, Livre III, Conclusion, 1968, p.1488) Ici, Marx penseur de l'exploitation de l'homme propose une réduction du temps de travail. Là, pour mettre un terme à l'aliénation, il préconise une libération de ce travail. Contradiction de Marx ? Non, répondons-nous, en distinguant deux moments de sa pensée, celui où le travail est encore aliénation, et nécessite de ce fait une réduction de sa durée afin que l'ouvrier puisse trouver sa réalisation en dehors de ce travail aliéné et le deuxième moment, où l'on est dans la société communiste. C'est seulement lorsqu'on aura atteint une autre étape avec le développement de la société communiste, c'est-à-dire :

[...] quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, par suite, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail corporel ; quand le travail sera devenu non seulement le moyen de vivre, mais encore le premier besoin [...] (K. Marx, *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, 1963, p. 1420),

que l'épanouissement du travail ne sera pas en dehors du travail, mais sera le travail lui-même. Alors, et seulement, travail et loisir ne s'opposeront plus car ils seront identiques dans leur essence même. Ce n'est pas tant en raison de son contenu que le travail devient épanouissant, mais surtout, parce qu'il n'est plus un moyen au service de. C'est-à-dire que c'est quand il devient conforme à son propre but qu'il devient épanouissant, ce qui n'est pas le cas dans la société capitaliste où il est pensé comme moyen en vue de, ayant une finalité extérieure.

Le travail, l'activité vitale, la vie productive apparaissent d'entrée à l'homme comme un simple moyen de satisfaire un besoin – le besoin de conserver son existence physique. La vie productive est la vie de l'espèce ; c'est la vie créatrice de vie. Le mode d'activité vitale renferme tout le caractère d'une espèce [*species*], son caractère générique, au lieu que l'activité libre, consciente est le caractère générique de l'homme. La vie elle-même apparaît comme simple moyen de vivre. (Karl Marx, *Ébauche d'une critique de l'économie politique*, 1968, p. 59)

C'est donc la société capitaliste qui nous oblige à haïr le travail et à ne plus vouloir travailler. Dans cette société, l'aliénation ne concerne plus seulement les produits du travail (les marchandises, qui, en tant que choses extérieures à l'homme peuvent être échangées, aliénées par leurs propriétaires), mais le travail comme marchandise. Lorsque l'ouvrier est contraint de vendre son travail pour vivre, c'est-à-dire lorsque le travail lui-même devient une marchandise, l'aliénation ne touche plus alors une chose extérieure à soi, mais concerne la subjectivité elle-même. Si Marx appelle cette aliénation réelle, c'est parce qu'elle s'inscrit dans la vie elle-même, la *praxis*. Marx résout la contradiction que nous avons soulevée dès le départ comme cette non-distanciation entre l'objet, l'enjeu et la finalité. Car avec lui, tout est travail. La vie étant elle-même travail, c'est l'accomplissement de notre vie qui est aussi son enjeu et sa finalité. Ainsi, pour Marx, le fait que la réalité du travail en montre sa forme aliénée ne contredit pas le fait que le travail soit bel et bien l'essence de l'homme et non uniquement le moyen pour lui de rester en vie.

Cela rend d'autant plus forte la nécessité de sortir de cette forme que connaît le travail sous le capitalisme. Pour Marx, le fait que l'histoire démontre que l'homme est devenu ce qu'il est par le travail montre bien que le travail est son essence. « L'histoire dite universelle n'est rien d'autre que la génération de l'homme par le travail humain, rien d'autre que le devenir de la nature pour l'homme. » (Karl Marx, *Ébauche d'une critique de l'économie politique*, 1968, p. 89)

### **3.2. La nécessité : condition de la liberté**

La contradiction qui nous est apparue dans l'idée que ce serait la vie elle-même qu'on perdrait en voulant la gagner, ne peut-elle pas être levée en considérant que ce sont des éléments distincts de cette vie que l'on perdrait en

voulant en gagner d'autres ? Autrement dit, la perte et le gain seraient à penser comme partiels. On perdrait une partie de sa vie en voulant en gagner une autre. Ce que notre vision dualiste de la vie nous amène à penser comme opposées, vie et mort sont pourtant bel et bien des éléments de la vie elle-même. Si donc on peut comprendre l'idée de gagner sa vie tout en la perdant, en rejetant l'idée de contradiction, alors cela dit que c'est de la valeur de ce qui est perdu et de ce qui est gagné dans cette vie, et partant de la valeur de la vie elle-même dont il est question. C'est donc une non-compréhension du sens de la valeur du travail qui nous amène à nous tuer à la tâche et à consommer de façon boulimique. Car, dans une confusion, on réduit l'homme à la production oubliant qu'il est aussi créateur, et on réduit le travail à l'emploi, alors que celui-ci peut aussi signifier œuvre. On oublie le sens du travail comme œuvre et création. Ainsi, s'opère une différence entre emploi, travail et œuvre. Les implications seront toutes différentes en fonction de notre compréhension de cette activité nommée travail.

Herbert Marcuse, dans *Culture et société*, montre l'erreur que nous commettons en opposant la *praxis* à la *poïesis* dans la mesure où les activités de fabrication et production sont englobées, comprises dans la *praxis* même. En effet, la production étant d'abord production de l'homme lui-même, elle ne peut être opposée à la *praxis*. C'est en donnant une définition du travail comme économique, comme moyen de la satisfaction des besoins qu'on le réduit. La singularité de la démarche de Marcuse vient d'une remise en cause comme interrogation des présupposés philosophiques même du travail. Ainsi, à la compréhension du travail comme activité déterminée posant son caractère nécessaire, il substitue une autre compréhension comme pratique de l'homme qu'il définit comme un « mouvement fondamental de l'existence humaine, comme un mouvement qui domine de manière permanente et continue tout l'être de l'homme, et qui, en même temps, affecte aussi l' " univers " de l'homme » (H. Marcuse, 1970, p. 27). N'est-ce pas alors de la vie elle-même qu'il est question dans ce mouvement ? C'est lorsque, montre-t-il, ce mouvement n'est pas compris de la sorte qu'on en vient, dans une erreur, à

séparer les deux éléments que sont le travail manuel et le travail intellectuel. Et c'est bien cette distinction-là que l'on retrouve sous une autre forme chez Rensi entre travail et non-travail, autrement dit, entre travail et jeu. Ce à quoi aboutit cette distinction est finalement la séparation dans la *praxis*, de ses deux dimensions que sont la nécessité et la liberté. En fractionnant ce qui en l'homme est une totalité, on conduit au morcellement, à l'émiettement dirait Friedman du travailleur lui-même, puisque la *praxis* dont les éléments se trouvent isolés est bien la pratique de l'homme, le « mouvement fondamental de l'existence humaine ». Tous ces auteurs qui ont posé l'esclavage comme une nécessité à la liberté de quelques-uns, nous pensons ici à Aristote, Rensi, et Nietzsche, ont, dirions-nous, senti le problème sans le saisir réellement.

Aussi, pouvons-nous dire, la différence qu'établit Aristote entre *praxis* et *poïesis* recoupe celle de l'action et de la production qui peuvent être unifiées.

L'opération de l'artisan constitue ce que le Grec appelle production, et qu'il oppose à l'action proprement dite. Pour qu'il y ait, au sens propre, action, il faut en effet que l'activité ait en elle-même sa propre fin, et qu'ainsi l'agent, dans l'exercice de son acte, se trouve bénéficiaire directement de ce qu'il fait. [...]Tel n'est pas le cas de la production. Elle crée un ouvrage extérieur à l'artisan et étranger à l'activité qui l'a produite. Entre le travail de l'artisan et l'essence de l'œuvre définie par son usage, il n'y a pas de commune mesure. Ils se situent sur deux plans différents, dont l'un est soumis à l'autre, comme le moyen l'est à la fin sans avoir part à sa nature. (J-P. Vernant, 1996, p. 299)

Nous comprenons alors pourquoi les Grecs recherchaient cette dignité dans les activités qui ont trait à l'action où se manifestent le logos et la parole, les activités éthiques et politiques, par opposition à celle qui ne touchent qu'à la production. Or, pourtant, la contradiction peut être levée en comprenant le travail comme œuvre. Nous pouvons alors donner avec Arendt, une nouvelle définition du travail dans laquelle serait reconnue l'œuvre qui est « l'activité qui correspond à la non-naturalité de l'existence humaine » et l'action qui est l'activité qui « correspond à la condition humaine de la pluralité ». En devenant une activité digne, le travail est sa propre finalité, il manifeste ce qu'il y a de noble en l'homme, il permet en même temps à celui-ci de se réaliser.

Alors que le travail ne prend sens que s'il s'inscrit dans la participation à une œuvre qui édifie le monde, les œuvres utiles ne sont, elles, sauvées du cercle vicieux de l'utilité que " grâce aux facultés jumelles de l'action et de la parole qui produisent des œuvres riches de sens" histoires qui manifestent individualités et liberté. Bref, l'action complète la trilogie de valeurs initiée par le travail et l'œuvre. Au nécessaire et à l'utile, elle ajoute l'activité digne, celle qui vaut pour elle-même parce qu'elle manifeste la plus haute faculté de l'homme, la liberté. (G. De Vault, 2013, p. 123)

Le travail devient alors l'autre nom de la liberté. Compris ainsi, l'homme qui travaille gagne sa vie, son humanité véritable.

### **Conclusion**

Nous travaillons aujourd'hui, sans ne plus savoir pourquoi et dans l'oubli de l'essence du travail, à tel point qu'en dehors du travail, on en vient à ne pas savoir quoi faire, on s'ennuie, on surconsomme. « On ne veut plus travailler », dit Rensi, et pourtant, combien de cas de dépressions constatons-nous chez les retraités, qui ne savent que faire de ce temps libre. Avant même ce temps après l'activité, nos moments de repos sont occupés dans une surconsommation, qui est l'abandon de soi dans la chose. Nous libérer de ce travail semble dans ces cas une inquiétude pour beaucoup. Dans notre société obsédée par la consommation, l'on se tue à la tâche, pense-t-on pour gagner notre vie. On parle de gagner sa vie pour dire gagner sa croûte, c'est-à-dire avoir de quoi vivre. Le travail ainsi limité à la production et à la consommation est une réduction de ce qu'il est en réalité, une œuvre. L'œuvre de l'homme qui fait son monde, et se faisant, se fait lui-même. Le sens du travail prend alors le sens de la création comme re-naissance, qu'on le comprenne dans un sens religieux ou une dimension éthique ou ontologique. Car le travail est alors ce qui nous cultive, ce qui nous éduque, ce qui fait de nous des hommes. Ne parle-t-on pas de travail sur soi pour parler de son perfectionnement ? Gagner sa vie devient alors une nécessité comme un droit, chacun de nous ayant droit au travail, à un travail décent. Il devient un devoir, celui de répondre à notre condition. Ce devoir nous permet de glisser sémantiquement vers la volonté et dire alors, contre Rensi, que nous voulons travailler. Mais, dans la nécessité

du travail se cache aussi une dette envers nous-même, envers notre genre, comme le montrait Auguste Comte.

### **Bibliographie**

ARENDDT Hannah, 2012, *Condition de l'homme moderne*, Trad. Georges Fradier, in *L'humaine condition*, Paris, Gallimard, Coll. « Quarto », 1049 p.

ARISTOTE, 1993, *Politique*, Trad. Jean Aubonnet, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 376 p.

FISCHBACH Franck, 2011, *La privation du monde. Temps, espace et capital*, Paris, Vrin, 144p.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1941, *Phénoménologie de l'esprit*, Tome 1, Trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 358 p.

MARCUSE Herbert, 1970, *Culture et société*, Paris, Trad. Gérard Billy, Daniel Bresson, Jean-Baptiste Grasset, Paris, Minuit, 392 p.

MARX Karl, 1963, *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, in Œuvres I, Économie I, Trad. Maximilien Rubel et Louis Évrard, Paris, Gallimard, Coll. « Pléiade », 1821 p.

MARX Karl, 1963, *Le Capital, Livre premier*, in Œuvres I, Économie I, Trad. Joseph Roy, Paris, Gallimard, Coll. « Pléiade », 1821 p.

MARX Karl, 1968, *Ébauche d'une critique de l'économie politique*, Trad. Jean Malaquais et Maximilien Rubel, in Œuvres II, Économie II, Paris, Gallimard, Coll. « Pléiade », 1970 p.

MARX Karl, 1968, *Le Capital, Livre III, Conclusion*, Trad. Michel Jacob, Maximilien Rubel et Suzanne Voute, in Œuvres II, Économie II, Paris, Gallimard, Coll. « Pléiade », 1970 p.

RENSI Giuseppe, 2007, *Contre le travail. Essai sur l'activité la plus honnie de l'homme*, Trad. Mari-José Tramuta, Paris, Allia, 142 p.

TOSEL André, 2011, *Du retour du religieux. Scénarios de la mondialisation culturelle*, 1, Paris, Kimé, Coll. « Philosophie en cours », 164 p.

VERNANT Jean-Pierre, 1996, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La découverte, 432 p.

WEIL Simone, 1951, *Trois lettres à Madame Albertine Thévenon* in *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio Essais », 525 p.

WEIL Simone, 1955, *Réflexions sur les causes de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio Essais », 150 p.