



**HAL**  
open science

## Pour une théorie marxiste de la juste émancipation

Fabien Tarrit

► **To cite this version:**

Fabien Tarrit. Pour une théorie marxiste de la juste émancipation. Economies et finances. Université de Strasbourg, 2020. tel-03273032

**HAL Id: tel-03273032**

**<https://shs.hal.science/tel-03273032>**

Submitted on 9 Feb 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# POUR UNE THÉORIE MARXISTE DE LA JUSTE ÉMANCIPATION

## Mémoire

présenté et soutenu publiquement

le 13 novembre 2020

pour l'obtention de l'

Habilitation à diriger des recherches  
de l'Université de Strasbourg

Spécialité : Économie

par

Fabien Tarrit

### Composition du jury

Ragip Ege	BETA, Strasbourg
Fleurbaey, Marc	University Center for Human Values, Princeton
Cyril Hédoïn	REGARDS, Reims
Herrade Igersheim	BETA, Strasbourg
Emmanuel Picavet	ISJPS, Paris 1
Richard Sobel	CLERSÉ, Lille

<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE</b> .....	<b>6</b>
1. Introspection sur un itinéraire de recherche .....	6
2. L'émergence d'un intérêt pour le marxisme analytique .....	10
3. Une évolution vers les problématiques de justice sociale .....	12
<b>PREMIÈRE PARTIE. UNE ANALYSE DU MARXISME</b> .....	<b>15</b>
<b>CHAPITRE 1. UNE TENTATIVE DE CONVERGENCE MÉTHODOLOGIQUE AVEC L'ADVERSAIRE</b>	<b>16</b>
<b>Section 1. L'apparition du marxisme analytique : philosophie analytique et matérialisme historique</b> .....	<b>16</b>
1. Une présentation analytique des concepts .....	17
2. Une articulation par des thèses.....	19
3. Explication fonctionnelle et analogie biologique .....	21
<b>Section 2. L'ouverture d'un nouveau champ</b> .....	<b>26</b>
1. Une rencontre entre deux univers <i>a priori</i> opposés .....	26
2. Une priorité à la discussion de la méthode sur la compréhension du monde .....	28
3. Un programme de recherche scientifique.....	32
<b>CHAPITRE 2. UN COURANT INTERDISCIPLINAIRE DANS LES SCIENCES SOCIALES</b>	<b>37</b>
<b>Section 1. Histoire : le renouveau du débat sur la transition vers le capitalisme</b> .....	<b>37</b>
1. Un modèle alternatif : le capitalisme comme effet émergent .....	37
2. Les fondements d'une complémentarité .....	40
<b>Section 2. Économie : un marxisme néoclassique</b> .....	<b>42</b>
1. Une critique des théories marxistes de la valeur et du profit .....	42
2. Une transformation de la théorie de l'exploitation .....	43
<b>Section 3. Sociologie : classes et stratification</b> .....	<b>46</b>
1. Classes moyennes et positions de classe contradictoires .....	47
2. Au-delà d'une définition marxiste des classes .....	48
<b>CHAPITRE 3. LE CHOIX DE LA JUSTICE AU DÉTRIMENT DU MARXISME</b>	<b>51</b>
<b>Section 1. Une réfutation théorique</b> .....	<b>51</b>
<b>Section 2. Une réfutation empirique</b> .....	<b>52</b>
<b>Section 3. L'esquisse d'une défense philosophique du socialisme de marché</b> .....	<b>54</b>
<b>DEUXIÈME PARTIE: AU-DELÀ DE LA LIBERTÉ ET DE L'ÉGALITÉ</b> .....	<b>58</b>
<b>CHAPITRE 1. LA RÉAPPROPRIATION DE LA QUESTION DE LA LIBERTÉ</b>	<b>60</b>
<b>Section 1. La propriété de soi au service du capitalisme</b> .....	<b>61</b>
1. Une théorie de l'habilitation au service du marché .....	61
2. L'argument de la propriété de soi .....	62
3. Propriété de soi et acquisition initiale : un usage particulier de la clause lockéenne .....	63
<b>Section 2. Une appropriation de la propriété de soi au service de l'émancipation</b> .....	<b>64</b>
1. Propriété de soi et appropriation des ressources externes .....	64
2. La propriété de soi en soutien à la théorie de l'exploitation.....	66
<b>CHAPITRE 2. L'OUVERTURE D'UN CHAMP SUR L'ÉGALITÉ</b>	<b>68</b>
<b>Section 1. L'égalité au centre du débat</b> .....	<b>69</b>
1. La primauté de l'équité .....	70
2. La question de la procédure d'établissement de la justice .....	71
<b>Section 2. Discussion sur la méthode de Rawls</b> .....	<b>73</b>
1. Une théorie insuffisamment kantienne (Cohen) .....	73
2. Une théorie trop transcendentale (Sen).....	83
<b>CHAPITRE 3. SUR LA NATURE DES CRITÈRES POUR LA JUSTICE ET L'ÉGALITÉ</b>	<b>87</b>
<b>Section 1. Limites de la notion de bien-être</b> .....	<b>88</b>
<b>Section 2. Égalité de ressources</b> .....	<b>90</b>

1. Une alternative au critère de Rawls .....	90
2. La réintégration de la responsabilité .....	92
<b>Section 3. Égalité d'opportunités</b> .....	<b>93</b>
1. Un dépassement de l'opposition entre utilité et biens premiers.....	94
2. La possibilité d'une voie vers la liberté réelle .....	95
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE</b> .....	<b>100</b>
1. Du marxisme analytique aux théories de la justice .....	100
2. Marx et la justice sociale .....	102
3. Vers un élargissement du concept de justice .....	103
<b>LISTE COMPLÈTE DE PUBLICATIONS</b>	<b>106</b>
<b>RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES</b>	<b>111</b>
<b>INDEX DES NOMS COMMUNS</b>	<b>118</b>
<b>INDEX DES NOMS PROPRES</b>	<b>123</b>

*En mémoire de Gerald A. Cohen et Erik O. Wright*

## REMERCIEMENTS

*Aucun travail ne s'accomplit dans la solitude et nombreux sont celles et ceux qui ont accompagné son déroulement. La présente page est loin d'être suffisante pour mentionner toutes les personnes qui ont, à un certain moment, d'une certaine manière, joué un rôle à mes côtés. Que*

*Parmi les nombreuses personnes dont l'aide fut précieuse au cours de ce travail, je tiens à remercier tout d'abord Herrade Igersheim qui a eu la grande amabilité d'avoir accepté de m'avoir accordé sa confiance en se portant garante de ce travail et en m'apportant des conseils précieux pour sa rédaction.*

*Merci à l'ensemble des membres du jury, Ragip Ege, Marc Fleurbaey, Cyril Hédoïn, Emmanuel Picavet et Richard Sobel pour avoir accepté de lire ce mémoire et d'apporter leur contribution en participant à la soutenance.*

*Merci à l'université de Strasbourg, au laboratoire BETA et au collège doctoral, en particulier Joëlle Hubé, pour accueillir cette habilitation.*

*Merci au laboratoire REGARDS pour m'avoir accompagné depuis des années et aux collègues, qu'il s'agisse des chercheurs ou des personnels administratifs, avec qui j'ai pu échanger, à la fois de manière formelle à l'occasion de séminaires mais aussi de manière informelle.*

*Merci à tous les collègues qui ont joué un rôle dans mon évolution, qui m'ont fait confiance qu'il s'agisse d'encadrement de mes recherches, d'invitation à des colloques, à des séminaires, à des rédactions d'articles, de relecture de mes travaux, de travail d'édition, de traduction, d'échanges... parmi lesquels François Allison, Antoine Artous, Roselis Batista, Joachim Becker, Dominique Belougne, Thomas Boccon-Gibod, Armando Boito, Daniela Borodak, Armando Boito, Félix-Boggio Ewange-Épée, Adalberto Campato Jr., Bernard Castelli, Suchetana Chattopadhyay, Ludovic Chevalier, Antonio Cicero, Pierre Crétois, Hazel Dayton Gunn, Arnaud Diemer, Jean-Paul Domin, Sylvie Dozolme, Liviu Drugus, Jean-Numa Ducange, Speranta Dumitru, Fernando Ferrone Nina Fouilleul, Claude Gamel, Charles Gérard, Rosa Godoy Silveira, Hervé Guillemain, Jean-Marie Harribey, Wille Heijman, Rémy Herrera, André Hervier, Maxime Kristanek, Jean-Louis Lanher, Jean Lawruszenko, Hélène Leblanc, Maria Loureiro, Jérôme Maucourant, Gerrit Meijer, Roberto Merrill, Matthieu Montalban, Jérôme-Alexandre Nielsberg, Ugo Palheta, Marjolaine Pinton, Sita Pottacheruva, Gilles Rasselet, Emmanuel Renault, Vefa Saygin, Monique Selim, Vincent Taconet, Hamid Taieb, Bruno Tinel, Ramon Tortajada, Hans van Ophem, Pierre Van Zyl*

*Merci à tous ceux et celles dont le lien affectif m'apporte bien plus qu'ils ne l'imaginent, à Dominique pour être à mes côtés et partager mes joies et mes peines, à Sidoine pour sa présence, à Mady et Georges qui ont joué un rôle aussi discret qu'indispensable, et aussi à Benjamin, à Djamel, à Giorgia, à Kamel, à Kebe, à Laurent, à Philippe, à tant d'autres qui n'apparaissent pas ici et dont le soutien affectif fut un apport tout aussi indispensable.*

# INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le contexte économique et social est marqué à la fois par l'instabilité persistante du capitalisme et par la croissance des inégalités, avec la particularité que ce double mouvement s'accompagne d'un appauvrissement de la partie la plus fragilisée de la population des sociétés occidentales. La question des crises économiques et celle des inégalités sont rarement analysées dans une même dynamique. En témoignent les travaux récents de Thomas Piketty (*Le capital au XXI<sup>e</sup> siècle, Capital et idéologie*), qui portent principalement sur les inégalités en ne mentionnant que de façon allusive le lien avec les crises du capitalisme. À l'inverse une des préoccupations majeures de Karl Marx, celle qui précisément a motivé son élaboration théorique, autant que son action politique, fut la conjonction entre le formidable développement des forces productives impulsé par la période souvent qualifiée de révolution industrielle et une misère persistante d'une immense couche de la population. Aussi, nous pensons que c'est à tort que la tradition marxiste, ou plus exactement une fraction significative des auteurs revendiquant appartenir à cette tradition, écarte les problématiques en termes d'inégalités, de justice sociale, qualifiées de superstructurelles, pour se concentrer sur les contradictions économiques du capitalisme, relevant précisément de l'infrastructure, à laquelle est accordée la primauté explicative. C'est dans ce contexte-là, marqué par une double conviction que le capitalisme d'une part contient les germes de sa propre instabilité et d'autre part est porteur de profondes inégalités non légitimes, que notre intérêt s'est porté à la fois sur le marxisme et sur la question de la justice sociale. Aussi la présente introduction sera décomposée en trois temps. Nous présenterons d'abord une réflexion sur le parcours de recherche qui nous a amené à une réflexion sur le marxisme, qui constitue notre matrice théorique (1). Nous exposerons ensuite les raisons qui nous ont orienté vers le marxisme analytique (2). Enfin, nous préciserons la naissance d'un intérêt pour les questions de justice sociale en vue de compléter un programme de recherche en évolution (3).

## 1. Introspection sur un itinéraire de recherche

Maître de conférences depuis 2007 à l'Université de Reims Champagne-Ardenne, notre histoire personnelle, ponctuée par des engagements, notamment intellectuels, extra-universitaires, nous a conduit à nous pencher vers la tradition marxiste, d'abord par intuition, dans la croyance que tout engagement concret visant à réaliser des objectifs pratiques, en particulier dans des délibérations collectives, nécessite d'être fondé sur une pratique théorique approfondie. Nous avons rapidement acquis la conviction que, en grande partie, les contextes matériels dans lesquels se trouvent les populations ne relèvent pas de choix, qu'au contraire ils s'imposent à elles, et que c'est dans ce cadre contraint que s'exercent des choix, que si « [*l]es hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas [...] dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé* » (Marx 1852). C'est ainsi que nous avons engagé des études d'économie, dans l'objectif de mieux comprendre le monde, armé de la conviction, ou du moins de la croyance puisqu'elle était d'abord fondée sur des intuitions, que la compréhension du monde passait par la compréhension de ses fondements économiques qui constituent le socle – infrastructure – des mouvements de la société, qu'ils soient de nature politique, légale ou philosophique –

superstructure<sup>1</sup>. Le parcours intellectuel que nous avons suivi, de façon plus ou moins consciente, s'est inscrit, à notre propre échelle bien entendu, dans une logique proche de celle de Marx – le choix de se confronter à l'économie, armé de la conviction que l'interprétation du monde mais aussi, et peut-être surtout, sa transformation<sup>2</sup> passent par la compréhension de ses fondements matériels. Ainsi la démarche que nous avons engagée se veut émancipatoire. Il est question d'interroger les contradictions du réel, à savoir les contradictions fondamentales du capitalisme. C'est dans une forme de coupure épistémologique que nous avons acquis la conviction que les raisons pour lesquelles le capitalisme doit être affronté tiennent à des éléments (infra)structurels en termes d'entrave au développement des forces productives mais aussi à des éléments qui peuvent être considérées comme moraux, idéologiques, *i.e.* superstructurels, et qui relèvent de la justice. Notamment, l'obligation au surtravail dans le processus de production laisse penser à une forme d'injustice au sens où la classe des travailleurs est volée par la classe des capitalistes. Nier la possibilité d'une telle motivation revient à une forme d'économisme.

C'est donc pour mieux nous approprier ces enjeux que nous avons choisi d'étudier l'économie, plutôt que la philosophie, le droit ou la sociologie. C'est également pour cette raison que nos travaux se situent au carrefour des sciences sociales puisque, outre leur inscription dans le champ de l'économie, que ce soit en termes institutionnels, de toute évidence, ou en termes de recherche à strictement parler (sur les 44 textes dont la liste figure en fin de manuscrit, c'est-à-dire hors traductions et communications, 20 sont associés à des supports relevant de l'économie), ils se situent en sciences sociales en général (9 textes), en philosophie (8 textes), en sciences politiques (6 textes), ainsi qu'en sociologie (un texte)<sup>3</sup>. L'enseignement d'économie que nous avons reçu, durant les trois premières années de notre formation au milieu des années 1990, fut largement marqué par la prégnance de l'approche en termes de marché et de l'individualisme méthodologique, comme la majorité des universités françaises, que ce soit à cette période ou aujourd'hui. Cela s'inscrit dans un contexte de domination du courant néoclassique dans la recherche en économie, un phénomène renforcé par la disparition de l'URSS, pas tant parce que cet espace socio-économique offrait un socle solide pour construire une alternative théorique et pratique au capitalisme, mais parce qu'il portait les germes de la possibilité d'ouvrir la voie d'une possible émancipation du capitalisme, que ce soit en termes pratiques ou en termes théoriques. Ainsi la pensée critique – pas seulement à l'égard du capitalisme mais aussi à l'égard de courants jugés conservateurs, qui le promeuvent – fut alors largement discréditée, en particulier la pensée marxiste, largement associée à cet ensemble socio-économique. Une telle association – le fait qu'elle soit frauduleuse ne change rien – avait été largement défendue, à la fois par certains des partisans de l'URSS, et par les opposants au marxisme.

---

<sup>1</sup> Cette délimitation de la superstructure n'épuise pas le débat sur les contours à lui attribuer, à savoir si elle est strictement légale ou si elle comporte des éléments de nature idéologique – l'idéologie étant conçue comme un outil intellectuel au service des intérêts d'une classe sociale.

<sup>2</sup> « *Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer* » (11<sup>e</sup> thèse de Marx sur Feuerbach, Marx 1845b : 53).

<sup>3</sup> Nous avons également été rapporteur pour des revues et centres de recherche : *Revue de philosophie économique*, *Review of Social Economy*, *Philosophy of the Social Sciences*, *Revue d'économie politique*, *Revue d'histoire de la pensée économique*, *Revue de philosophie en France et à l'étranger*, *Dicopo (Dictionnaire de théorie politique)*, *Klesis*, *Diacritica*, Agence autrichienne de soutien à la recherche fondamentale (FWF), Fondation Maison des sciences de l'homme.

Une telle domination du courant néoclassique à l'université était illustrée par un cours central de 1<sup>e</sup> année intitulé « Fondements microéconomiques de la macroéconomie », un mouvement, toujours en cours actuellement, assez typique de l'éloignement progressif des préoccupations sociales, qui revient à donner une primauté explicative aux choix individuels sans interroger leurs fondements sociaux, ni la diversité de leurs fondements psychologiques. Les enseignements sont alors largement structurés autour de l'individualisme méthodologique, et ce dans une version appauvrie, comme en témoigne l'hypothèse d'agent représentatif, présentée, parfois même explicitement, avec la métaphore de Robinson Crusoé, qui élude les relations sociales et les conflits pour le partage des richesses. De la sorte, la possibilité de construire à partir de cette science économique une théorie de l'émancipation ne paraissait pas s'inscrire dans le champ de l'envisageable. En outre, la place accordée à des courants alternatifs (marxisme, keynésianisme, institutionnalisme...) ou à d'autres champs plus ou moins directement liés à l'économie (histoire de la pensée économique, philosophie économique, théories de la justice...) était très limitée. Plus précisément, l'œuvre de Karl Marx a été étudiée pendant deux heures tout au long des trois années de DEUG et de Licence, comportant ainsi nombre de raccourcis. L'œuvre de Keynes quant à elle était étroitement conçue sous l'angle néokeynésien du modèle IS-LM, laissant ainsi de côté à la fois les travaux de Keynes et de la postérité post-keynésienne. L'institutionnalisme était tout simplement ignoré, si ce n'est dans sa version néo-institutionnelle. Face à ce qui nous est apparu comme une incongruité, ou du moins une contradiction si l'on tient compte de la contribution au développement de la pensée d'auteurs et de courants extérieurs à l'orthodoxie, l'alternative intellectuelle qui se présentait alors consistait soit à ignorer le courant dominant, soit à réfléchir sur les possibilités de dialogue entre ces traditions.

Dans la mesure où nous nous situons d'emblée dans le champ de la critique – à la fois de théories économiques justifiant une structure de pouvoir, et de la manière dont les rapports de pouvoir sont structurés, sachant qu'à cette étape notre interrogation portait plus sur la nature de l'existant que sur celle du système à construire – il nous a semblé nécessaire de comprendre les théories, non seulement dans les résultats auxquels elles parviennent mais surtout dans la manière par laquelle elles sont construites et font science. Cela implique la recherche de leurs fondements épistémologiques, à savoir de partir des racines de la connaissance, ce que nous concevons comme une recherche de radicalité, au sens d'une action sur les fondements du savoir (l'étymologie de radical est « racine »), ce qui nous a ramené à l'œuvre de Marx. Aussi notre travail a été guidé par la nécessité de renforcer notre compréhension du marxisme<sup>4</sup>, en particulier en approfondissant ses fondements épistémologiques. Étant parvenu au constat d'un relatif isolement intellectuel, et surtout institutionnel, des programmes de recherche d'inspiration marxiste, notre réflexion nous a porté vers une triple alternative : soit rester à l'écart du courant dominant, soit engager la confrontation avec lui, soit rechercher les voies du dialogue ou du moins les possibilités pour la pensée critique de s'appuyer sur certains des résultats de la pensée dominante, au sens où Marx fondait son approche – économique en particulier – sur le courant – classique – alors dominant, comme une manière de « *monter sur des épaule de géants* », Smith, Ricardo et nombre d'économistes de la tradition classique étant considérés par Marx comme tels. Nous avons rarement affronté directement le courant dominant dans nos travaux, choisissant plutôt l'alternative visant à renforcer l'approche de laquelle nous nous sentons la plus proche, qui nous paraît la plus pertinente, y compris dans une confrontation/dialogue.

---

<sup>4</sup> Nous avons contribué à une encyclopédie philosophique en tâchant d'en dégager une synthèse (14).

Nous avons d'abord envisagé, dans notre réflexion personnelle, de discuter le lien entre idéalisme et matérialisme pour concevoir comment la manière avec laquelle Marx s'est détaché d'une interprétation idéaliste de la dialectique lui a permis d'aboutir à une théorie permettant de concevoir l'émancipation de l'humanité des rapports de domination. Nous avons publié, ou présenté des communications sur un certain nombre de travaux étudiant plusieurs questions à la lumière de la théorie marxiste, qui sont sans lien immédiat avec les préoccupations centrales de ce manuscrit, et qui ne s'inscrivent pas dans un dialogue ou une confrontation directe avec le courant dominant<sup>5</sup>, qu'il s'agisse de crises économiques, en particulier celle de 2007-2008 et ses prolongements, interprétées comme une illustration des contradictions du capitalisme (20, 28, 32, 33, 34, 36, 60, 61, 65, 66, 67), de la construction européenne, que ce soit par une lecture de l'Union européenne comme une coalition entre États à la fois instable et antagonique au mot d'ordre internationaliste des États-Unis socialistes d'Europe (52, 69) ou par une critique d'un ouvrage de Frédéric Lordon défendant la monnaie commune contre la monnaie unique (44) ou du programme économique du Front national compris comme étant aujourd'hui bien plus proche du programme du parti fasciste de Mussolini que lorsqu'il était dirigé par Jean-Marie Le Pen sur un mode calqué sur Ronald Reagan (30, 31).

Or, parce que ce champ faisait l'objet de travaux déjà conséquents, et surtout parce qu'une telle approche ne réunissait pas les conditions de la possibilité d'engager le dialogue recherché avec le courant dominant, le choix a été fait d'étudier des auteurs ayant explicitement fait ce choix épistémologique, qui consiste à associer le contenu de la théorie de Marx à des méthodes qui ne sont pas celles de Marx. Surtout nos travaux s'inscrivent dans l'interrogation sur la possibilité d'établir un dialogue entre courants jugés contradictoires – comme nous en avons fait une tentative entre Marx et Schumpeter dans un article en commun (26) – ou du moins dont les rares rencontres avaient donné lieu à peu de résultats significatifs. Plus généralement, la possibilité d'ouvrir un dialogue était envisagée non seulement comme un échange entre courants de pensée mais aussi entre disciplines du savoir, en particulier au sein des sciences sociales<sup>6</sup>. La conviction qui a alors fondé notre démarche est que les frontières disciplinaires relèvent principalement de catégories, en partie institutionnelles mais surtout cognitives, visant à structurer le développement des connaissances mais en aucun cas à isoler les champs de connaissance les uns des autres. À ce titre nous inscrivons l'économie dans le champ des sciences sociales, au sens où elle vise notamment à expliquer des faits sociaux. D'une part, cela implique qu'elle n'est pas une science exacte, et que les critères poppériens de réfutation – en partie – applicables en sciences (dites) exactes ne sont opératoires que de manière bien plus limitée en sciences sociales dans la mesure où celles-ci impliquent des acteurs humains, des groupes sociaux, dont les intérêts divergents, voire contradictoires, génèrent des positions théoriques différentes, et si leur solidité peut bien être jugée au regard de la rigueur scientifique, leur validité se doit d'être soumise à débat, entre experts du champ scientifique étudié mais également entre acteurs du champ social. Ainsi l'économie, en tant que science sociale, tire une large partie de sa légitimité dans sa capacité à pouvoir être soumise au débat public. Une telle proposition s'inscrit clairement en faux contre l'affirmation souvent implicite, parfois explicite, et en dernière analyse toujours grossière, que l'économie

---

<sup>5</sup> Une exception est la recension critique d'un ouvrage de François-Régis Mahieu défendant l'anthropologie économique sous l'angle de l'individualisme méthodologique (8).

<sup>6</sup> Nous avons été invité à plusieurs reprises à présenter nos travaux, principalement sur le marxisme analytique, dans ses diverses dimensions (53, 54, 55, 57, 58, 59, 71), mais aussi sur les théories de la justice (56, 62, 63, 70), sur la crise économique (60, 61, 65, 66)...

est une science exacte, allant jusqu'à accuser d'obscurantisme voire de négationnisme ceux qui s'opposent au courant dominant. L'implication serait alors d'écarter de la possibilité d'émettre des jugements économiques tous ceux qui pensent que les rapports économiques ne peuvent pas être jugés de manière satisfaisante avec les méthodes des sciences « exactes ». La science économique telle que nous l'envisageons ici est ainsi un lieu de confrontation entre courants de pensées, qui sont envisagés en dernière analyse comme un lieu d'expression de rapports sociaux, et la démarche que nous avons engagée vise, en interrogeant la possibilité de dialogue entre courants, à dissocier les positions qu'impliquent les théories, des méthodes mises en œuvre pour obtenir ces résultats.

## **2. L'émergence d'un intérêt pour le marxisme analytique**

Nous avons alors porté un regard sur la démarche qui a été explicitement entreprise par des auteurs rassemblés au sein du groupe qui a pris le nom de marxisme analytique, et en particulier sur les travaux de Gerald A. Cohen qui ont donné lieu à un doctorat soutenu en 2006 à l'Université de Reims Champagne-Ardenne. La source de cette approche tient au souhait pour ces auteurs de rechercher des possibilités de dialogue entre des théories de l'émancipation, souhait qui a constitué le programme de recherche, académique pour tous les auteurs, politique beaucoup d'entre eux, en s'appuyant sur les théories dominantes à l'université, qui pour la grande majorité, en particulier dans les milieux anglophones dans lesquels évoluaient la quasi-totalité d'entre eux, se présentaient comme des outils intellectuels visant à justifier l'existant, en dernière analyse le capitalisme. L'objectif était ainsi de parvenir à des conclusions proches de celle de Marx en utilisant des méthodes analytiques qui ne sont pas celles de la tradition marxiste et qui souvent s'y opposent, précisément de par le fait que cette tradition, incluant Marx lui-même, conçoit une unité entre le contenu et la méthode, unité que ces auteurs se sont attachés à briser. Il s'est agi d'étudier la possibilité d'inscrire le marxisme dans une lecture individualiste méthodologique, d'envisager la substitution des méthodes de la philosophie analytique au raisonnement dialectique, de chercher à concevoir la critique de l'économie politique avec les outils de l'analyse néoclassique, d'envisager la lecture de la structure sociale en termes de stratification... en d'autres termes de faire entrer le marxisme dans le champ de la pensée dominante. C'est précisément pour étudier la possibilité d'une telle association entre les propositions théoriques de Marx et des méthodes qui leur sont historiquement étrangères que nous avons engagé un travail de recherche visant à explorer les fondements et les contours du marxisme analytique. Nous avons également choisi de favoriser une diffusion auprès d'un public francophone en assurant la traduction d'un certain nombre de travaux de cette tradition (46 à 51). La question de la justice ne fut donc pas notre premier angle de réflexion. En revanche, elle nous est apparue progressivement de plus en plus importante au cours de nos recherches, et cette préoccupation est devenue centrale dans l'accompagnement des travaux du marxisme analytique.

Il faut ici distinguer la première vague et la seconde vague du marxisme analytique (Jacobs 1996). La première a consisté en une période d'analyse et/ou de reconstruction des contours théoriques du marxisme, elle a principalement eu lieu dans les années 1980, plus précisément dans la dizaine d'années ayant suivi la parution de *Karl Marx's Theory of History : A Defence* par Gerald A. Cohen, en 1978 pour la première fois. C'est cette défense du matérialisme historique avec « *les normes de clarté et de rigueur de la philosophie analytique du vingtième siècle* » (1978 : ix) qui a ouvert la possibilité de ce dialogue méthodologique. Ce regroupement

parcourt un vaste champ dans les sciences sociales (essentiellement philosophie, économie, sociologie, histoire, science politique) et donne lieu à des débats parfois vifs laissant apparaître une absence d'homogénéité, au moins dans un premier temps. On peut distinguer, dans cette première phase, deux champs. D'une part des auteurs que l'on pourrait qualifier de post-positivistes au sens où ils s'inscrivent dans une approche unificatrice des sciences, par laquelle les sciences sociales sont testées avec la méthode de la réfutation au même titre que les sciences « exactes », développent une critique de la théorie de Marx qui n'est pas sans rappeler celle que proposait Karl Popper refusant de lui accorder le statut de science dans la mesure où elle n'établit pas les conditions de sa réfutabilité. Parmi ces auteurs peuvent être inclus Jon Elster, John Roemer ou Adam Przeworski. D'autre part des auteurs, que l'on pourra qualifier de post-althussérien au sens où ils entreprennent une étude minutieuse de la théorie afin de la défendre, et ce précisément dans la phase dite mature des travaux de Marx, comme le fit Althusser dans deux de ses principaux ouvrages que sont *Pour Marx* et *Lire Le Capital*, cherchent à établir les conditions de validité de la théorie de Marx comme une théorie scientifique. On peut y inclure Gerald A. Cohen, Robert Brenner, Erik O. Wright.

La seconde vague du marxisme analytique, qui s'est surtout développée durant les années 1990, consiste, après une réelle hésitation quant à la poursuite des travaux<sup>7</sup>, en une unification à la fois du rapport à Marx et des thématiques de recherche des auteurs. Sur le premier point, la bataille intellectuelle a plutôt été remportée par le premier courant décrit plus haut, à savoir les opposants à Marx, puisque les auteurs qui défendaient Marx au sein du marxisme analytique ont soit cessé de le faire (Cohen, Wright) soit se sont distanciés du groupe (Brenner). Ainsi le marxisme analytique est à la fois devenu un courant de pensée et il s'est unifié, non seulement en termes méthodologiques comme dans la première vague mais également en termes de contenu dans son rapport à Marx. Sur le deuxième point, le groupe du marxisme analytique a cessé de parler de Marx<sup>8</sup> et s'est, pour une large partie des auteurs, orienté vers les problématiques en termes de justice sociale.

Le marxisme analytique a aujourd'hui dépéri en tant que groupe de pensée structuré. Cet acte de décomposition peut être analysé comme le prolongement d'une histoire en deux actes, avec dans un premier temps une intense phase de débats aboutissant à une unification autour des auteurs les plus proches du courant dominant et donc d'un rejet de la théorie de Marx, et dans un second temps une concentration sur les thématiques de justice sociale, comme substitut à la théorie jugée défunte, qui a consisté à progressivement se débarrasser des éléments marxistes persistant dans leur discours. En substance leur conclusion fut que, dans la mesure où la théorie marxiste n'offre pas la rigueur suffisante pour prétendre à être candidat pour remplacer la théorie dominante comme champ d'explication du monde sur le mode de l'émancipation, il est souhaitable de s'interroger sur la nature du monde souhaitable et de s'interroger sur les critères devant être mis en œuvre, en particulier en termes de justice.

---

<sup>7</sup> « *Le groupe a décidé de ne pas se dissoudre* » (Lettre de Pranab Bardhan, le 14 septembre 1993). La proximité de cette période avec la dislocation de l'URSS n'est pas fortuite (cf. Cohen 1999a).

<sup>8</sup> Les deux auteurs que l'on peut concevoir comme les plus emblématiques de la prise de distance par rapport à Marx ont précisément quitté le groupe dans des termes qui illustrent un tel mouvement : « *J'ai peur que le moment soit venu pour moi de démissionner du groupe... J'ai ressenti depuis un certain moment que notre objectif commun a été atteint... examiner minutieusement le marxisme... Nous l'avons fait et avons découvert qu'il ne reste plus grand-chose, peut-être rien... Je sens que nous sommes parvenus à l'aboutissement d'un projet partagé... La vie sans foutaise n'a plus la même saveur* » (Lettre d'Adam Przeworski, 9 août 1993) ; « *J'ai décidé de me retirer du groupe... Mon propre marxisme est similaire au capitalisme : il a dépéri avant de s'épanouir* » (Lettre de Jon Elster, 26 août 1993).

C'est ainsi, dans un mouvement que l'on pourrait qualifier de renversement idéaliste – comme la deuxième moitié d'un tour à 360°, en référence au renversement matérialiste que Marx a opéré sur la dialectique hégélienne –, que l'objectif d'émancipation s'est concentré sur la discussion de systèmes de valeurs en termes de théories de la justice, de leur mise en œuvre *via* la construction de modèles, de « *recettes... pour les marmites de l'avenir* » (Marx 1867, tome I : 26), comme le socialisme de marché (11, 45), ou de la discussion des pratiques psychologiques et des comportements individuels de manière plus ou moins indépendante de la base sociale les déterminant (Elster). Nous portons un accent particulier sur le parcours intellectuel de Cohen, non seulement en raison de sa grande rigueur analytique, mais surtout parce que son évolution est emblématique du développement du marxisme analytique et de la question du rapport entre marxisme et théories de la justice.

Nombre de marxistes considèrent avec mépris le marxisme analytique, soit parce qu'ils conçoivent l'unité méthodologique du marxisme comme un axe central dont la fragilisation porterait atteinte à l'ensemble de l'édifice, soit parce qu'ils jugent la théorie à l'aune de ses résultats, qu'il s'agisse de ses résultats théoriques à savoir une remise en cause des axes centraux du marxisme (valeur, classes, histoire...) ou de ses résultats politiques, à savoir l'abandon de l'objectif de renversement révolutionnaire du capitalisme, au mieux en faveur d'une discussion des réformes à mener pour le transformer. De fait il est incriminé pour briser l'unité dialectique qui articule l'œuvre de Marx, et par conséquent pour affaiblir son pouvoir explicatif (Meiskins Wood 1981, Sayers 1984, Sayer 1987, Lebowitz 1988, Bensaïd 1995, Roberts 1996...). Les résultats du marxisme analytique sont jugés comme résultant nécessairement d'une méthodologie incompatible avec le marxisme, et le dialogue est rendu difficile voire impossible. Il est critiqué pour être positiviste et empiriste (Weldes 1989), et son accent sur le formalisme affaiblirait le marxisme (Anderson et Thompson 1988). Le marxisme analytique est ainsi souvent jugé antimarxiste (Hunt 1993). Le choix que nous avons fait a été, plutôt que de discréditer le courant comme une offensive théorique interne du courant dominant, et donc en dernière analyse de la classe capitaliste, de prendre le marxisme analytique et les questions de justice au sérieux. Cela signifie en tracer le contour, en dégager les fondements, le situer par rapport à son objectif de reconstruire le marxisme. L'objet du marxisme analytique est de délimiter le noyau dur et la périphérie du programme de recherche marxiste. En effet, dans la mesure où il puise son unité dans l'utilisation de méthodes universitaires traditionnelles, c'est-à-dire non marxistes, en opposition avec un large pan de la tradition marxiste, pour qui le marxisme se définit d'abord par sa méthode<sup>9</sup>, le dialogue que cherchent à engager les marxistes analytiques avec d'autres courants s'inscrit dans le même champ cognitif que le dialogue que nous cherchons ici à engager avec des courants de philosophie politique normative.

### **3. Une évolution vers les problématiques de justice sociale**

Nous avons choisi d'orienter notre programme de recherche sur la discussion des théories de la justice en interrogeant le rapport de Marx à la justice, parce que le programme de recherche paraît fertile, notamment car la question n'a pas été tranchée par Marx lui-même, et également car les travaux portant sur le rapport de Marx à la justice témoignent d'un champ ouvert (cf. Geras 1985, et plus récemment Quiniou 1996, Renault 1997, Kamolnick 1998, Sobel 2008). Nous estimons que l'analyse par Marx de la question de la justice, qui inclut l'éthique,

---

<sup>9</sup> « [L']orthodoxie en matière de marxisme se réfère [...] exclusivement à la méthode » (Lukács, 1922 : 257).

la morale, se présente de la manière suivante. Si des éléments apparaissent dans la critique par Marx du programme de Gotha, notamment « *de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins* » (Marx, Engels 1875), cette proposition apparaissait dans une discussion autour d'un programme politique, celui de l'Association internationale des travailleurs et, si Marx n'a jamais présenté de théorie de la justice en tant que telle, il s'agit moins d'une absence de préoccupation pour les thématiques liées à la question de la justice que d'un refus de les traiter de façon indépendante, et donc de concevoir la justice comme un ensemble indépendant de valeurs (or « *la morale c'est l'impuissance en action* », Fourier). Au contraire il est question d'envisager la justice au regard des conditions matérielles d'existence d'une société à un moment donné. Si Marx et Engels se sont engagés aux côtés des travailleurs, des opprimés, ce n'est pas pour des raisons de justice, mais parce qu'ils ont été choqués par le paradoxe déjà évoqué entre d'une part le développement prodigieux des forces productives autorisé par la « révolution industrielle » et d'autre part la misère persistante de la classe ouvrière, dont ils ont fait les porteurs potentiels de la révolution sociale. Il n'en reste pas moins que si ce n'est pas d'abord pour des raisons de justice et d'équité que Marx était partisan de la révolution sociale mais pour rétablir la correspondance entre forces productives et rapports de production, il était favorable à ce que soit mis fin à une société porteuse d'exploitation. Une telle société prive les individus et les classes de liberté, puisqu'elle est porteuse d'aliénation pour toutes les classes sociales, et elle est le signe de l'oppression d'une classe sur l'autre, ce qui interroge la notion de justice. C'est la raison pour laquelle notre approche de la question de la justice revient à penser que le fonctionnement d'une société à un moment donné doit être jugé en fonction du mode par lequel sont établis les pouvoirs économiques, c'est-à-dire les rapports sociaux de production, et la répartition de ces pouvoirs doit pouvoir être jugée par leur capacité à la fois à porter le développement des forces productives et à garantir la liberté et l'égalité des membres d'une société. Ces deux éléments s'inscrivent dans la discussion de la justice mais ne sauraient être traités indépendamment d'une analyse de la structure économique. Cela n'empêche pas pour autant, bien au contraire, d'analyser ces questions pour elles-mêmes.

C'est la raison pour laquelle le choix que nous avons opéré dans l'orientation de nos recherches s'est à cette étape porté sur deux axes. D'une part la question de la liberté est traitée en s'inscrivant dans le débat autour des travaux du libertarisme en recherchant des éléments de convergence permettant un dialogue entre la tradition marxiste et le courant libertarien, ce qui implique un intérêt tout particulier pour le libertarisme de gauche. Une possibilité a ainsi été ouverte d'actualiser la distinction entre liberté réelle et liberté formelle<sup>10</sup> en défendant l'énoncé selon lequel, d'une part rien ne garantit que l'acquisition originelle a été faite dans des conditions permettant d'assurer qu'elle est une garantie de liberté, et d'autre part, la propriété de soi n'implique une inégale répartition des droits de propriété que si elle est associée à un régime des droits des propriétés autres que la propriété de soi. Ainsi la détention de droits, si elle n'est pas associée au pouvoir de les exercer, limite la liberté à son caractère formel. En l'espèce, la classe des travailleurs est collectivement non libre d'éviter l'exploitation et la liberté individuelle ne peut s'exercer qu'à condition que les autres ne l'exercent pas. Aussi, un viol de liberté consistant à interdire la propriété privée des moyens de production peut être associé au renforcement d'une liberté, en supprimant l'obligation

---

<sup>10</sup> Nous la préférons à la distinction, introduite par Isaiah Berlin, entre liberté positive – pouvoir faire – et liberté négative – ne pas être empêché de faire –, dans la mesure où cette dernière exclut la possibilité de prendre en compte le viol de liberté en raison de l'absence d'opportunités.

pour les travailleurs de travailler pour un capitaliste. De la sorte un libertarien réel ne peut pas de façon légitime approuver l'exploitation capitaliste. Une alternative consiste à défendre à la fois la liberté individuelle et une juste répartition de la propriété, ouvrant le champ des opportunités disponibles et ainsi l'espace de la liberté réelle, d'où la possibilité d'une association entre libertarisme et marxisme.

Par ailleurs, la question de l'égalité a été replacée au cœur de la discussion avec les débats provoqués par l'œuvre anti-utilitariste de John Rawls (1971). Dans le cadre d'une discussion que nous avons jugée nécessaire pour préciser la méthode analytique de Rawls (structure de base, principe de différence...), il nous a paru souhaitable d'associer la question de l'émancipation à une discussion sur l'égalité. C'est pourquoi nous avons étudié à la fois le cadre méthodologique proposé par John Rawls et le débat sur l'égalité relancé par Amartya Sen (1980) dans le but d'associer la notion d'égalité à celle d'émancipation, sous l'angle de la dichotomie ressources/opportunités. Sont abordées notamment la question de la responsabilité (Dworkin) et celle des capacités (Sen). Premièrement, la question des ressources, associée à celle de la responsabilité présentée par Ronald Dworkin dans sa défense de l'égalité d'opportunité ne saurait être traitée de manière satisfaisante sans tenir compte des conditions de réalisation des opportunités, ce qui nous conduit, dans le prolongement des travaux de Cohen, à distinguer différentes formes d'égalités d'opportunité en fonction des conditions sociales de réalisation de ces opportunités. C'est ainsi qu'une égalité d'opportunité ne peut pas être réalisée tant que les conditions d'exercice de l'opportunité pour tous sont entravées par des rapports de domination structurant une société de classe. Deuxièmement la question de l'égalité ne saurait être réglée que si chaque individu est en mesure de choisir sa propre existence, ce qui interroge la transformation des biens en « bonne vie »<sup>11</sup>, c'est-à-dire en vie digne d'être vécue, ce que la notion de capacité proposée par Amartya Sen se propose d'intégrer.

De la sorte, nous sommes parvenus à la première conclusion que le champ des théories de la justice constitue un terrain fertile pour le dialogue entre traditions tel qu'envisagé précédemment. Ainsi, il nous est apparu possible d'envisager la construction d'une interprétation de la liberté permettant d'associer libertarisme et marxisme, et d'une interprétation de la responsabilité et de la capacité permettant d'associer égalitarisme et marxisme. Pour tâcher d'apporter une contribution à la question portant sur la possibilité de construire une théorie marxiste normative de l'émancipation, la synthèse de nos travaux présentée ici interroge le lien entre la tradition marxiste et les méthodes analytiques (première partie), ainsi que la possibilité de construire une théorie de la justice autorisant un dépassement de l'opposition entre le matérialisme marxiste et l'idéalisme kantien en s'inscrivant dans le débat sur l'égalité (deuxième partie). Cela constitue des éléments d'élaboration d'un programme et ouvre des pistes de réflexion pour des recherches ultérieures.

---

<sup>11</sup> « good life » dans l'original.

# PREMIÈRE PARTIE

## UNE ANALYSE DU MARXISME

L'enjeu du marxisme analytique est de tester la possibilité d'associer le marxisme à des méthodes cognitives non marxistes. Cela revient donc à tester, par défaut, l'unité méthodologique du marxisme. Aussi l'objet des auteurs est moins d'analyser le capitalisme avec les outils du marxisme que d'utiliser leurs propres outils pour analyser le marxisme. En d'autres termes il s'agit de tester la possibilité de dialogue entre des traditions qui se sont longtemps ignorées. Les résultats auxquels sont parvenus les auteurs, à savoir un retrait quant à la pertinence analytique de l'analyse marxiste les a conduits à se rapprocher des théories de la justice comme substitut à une critique structurelle du capitalisme. Or notre propos est que la possibilité de construire une théorie de l'émancipation fondée à la fois sur le marxisme et les théories de la justice n'est ni naturelle ni contradictoire. Elle n'est pas naturelle dans la mesure où les préoccupations en termes de justice ne sont pas une composante centrale de la tradition marxiste. Il est commun de considérer que la critique du capitalisme repose sur des contradictions structurelles avant de porter sur des considérations de justice, donc des préoccupations éthiques, dans la mesure où la conscience est déterminée par l'être social. Aussi on trouve chez Marx un équilibre entre thématiques structurelles portant sur le développement du capitalisme et préoccupations éthiques sur les conditions d'existence des populations. L'objet de cette partie est donc d'étudier la manière par laquelle les marxistes analytiques ont désarticulé le marxisme. Un premier chapitre porte sur le mouvement épistémologique qu'ont opéré les auteurs en tentant de rapprocher des courants méthodologiques jugés contradictoires ; nous constaterons que cela a abouti à un affaiblissement de la portée explicative du marxisme. Un deuxième chapitre présente la manière dont ce courant traverse le champ des sciences sociales, il porte sur les principaux résultats auxquels sont parvenus les marxistes analytiques, à savoir que le marxisme échoue à comprendre le monde et doit être abandonné. Un tel mouvement a pour conséquence l'ouverture d'une possibilité pour les théories de la justice de prendre le relais du marxisme en termes de champ théorique de l'émancipation, ce à quoi est consacré un troisième chapitre.

## CHAPITRE 1. UNE TENTATIVE DE CONVERGENCE MÉTHODOLOGIQUE AVEC L'ADVERSAIRE

Nous avons abordé ce champ général dans deux ouvrages (12, 13), dans des articles parus dans des revues, en anglais (7), en français (25, 42) et en turc (37), dans des ouvrages collectifs en français (24) et en anglais (23), et dans un dictionnaire en ligne (21). Une importante partie de nos travaux ont porté sur la clarification du marxisme analytique et des enjeux que soulève son développement, en particulier en termes méthodologiques. La question posée dans ce chapitre porte sur la possibilité de conserver la pertinence de l'outil marxiste dans l'objectif de compréhension et de transformation du monde, donc en termes d'émancipation, en l'associant avec d'autres courants méthodologiques. Cela apparaît comme une innovation majeure, une coupure méthodologique au sens où un point de convergence des marxistes a traditionnellement reposé sur l'unité méthodologique de la théorie de Marx. Ainsi les marxistes analytiques, à commencer par Cohen, font l'hypothèse que ce qui est important dans le cadre marxien est le contenu en termes de propositions théoriques et non la méthode, au sens où une méthode n'est pas conçue comme propre à un courant théorique mais comme neutre, et une bonne méthode est celle permettant de parvenir à des résultats aboutissant à un progrès de la connaissance, c'est-à-dire un progrès scientifique. À ce titre, rien n'exclut d'utiliser les méthodes d'autres courants théoriques, y compris ceux qui parviennent à des conclusions différentes voire contradictoires à celles de Marx (philosophie analytique, théorie néo-classique, théorie du choix rationnel...). Ce qui est en jeu n'est pas la méthode elle-même mais l'utilisation qui en est faite. Au sens de Feyerabend où « *tout est bon* » (1975), toute méthode est valable à partir du moment où elle produit des résultats scientifiques. Le pari est ainsi fait de pouvoir parvenir aux mêmes conclusions que Marx en utilisant d'autres méthodes que celles de Marx, puisque les auteurs jugent celles-ci discréditées. L'objectif est alors d'établir un dialogue avec des courants pouvant s'être éloignés du marxisme pour des raisons méthodologiques. Ce chapitre est donc consacré à l'impulsion qui a donné lieu à cette innovation. Une première section porte sur le socle philosophique qui fonde les développements structurants du marxisme analytique, avec l'association entre philosophie analytique et matérialisme historique. Une deuxième section tente de mettre en perspective la manière par laquelle la tentative d'amorcer un dialogue avec des courants traditionnellement opposés, ou au moins indifférents, à la tradition marxiste, a ouvert un nouveau champ de connaissance potentiellement fertile.

### **Section 1. L'apparition du marxisme analytique : philosophie analytique et matérialisme historique**

L'acte formel de naissance du marxisme analytique correspond à la publication par Gerald A. Cohen de *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, qui propose une défense non dialectique du matérialisme historique. Cohen rejette la capacité pour l'hégélianisme à structurer une théorie de l'histoire, et il reconnaît en ce sens une inspiration althussérienne, qu'il souhaite dépasser. Ainsi il articule les concepts du matérialisme historique de manière positiviste, autour de thèses explicatives. En proposant une interprétation traditionnelle, c'est-à-dire au plus près du texte original, sur un mode analytique, il a non seulement renouvelé le débat sur le matérialisme historique, mais il a également initié le marxisme analytique. Ainsi, du corpus théorique marxiste, Cohen extrait la conception matérialiste de l'histoire, à partir de la Préface

de la *Contribution à la critique de l'économie politique* (Marx 1859 : 4-5), sur laquelle il produit un travail analytique. Il juge moins le matérialisme historique au regard de l'histoire réelle que de sa cohérence conceptuelle. Il l'envisage comme une théorie générale de l'histoire, visant plus à extraire les lois du mouvement qui déterminent le développement et la transition historiques qu'à expliquer des faits historiques particuliers, comme le fait son co-marxiste analytique Robert Brenner (voir chapitre suivant). Pour Cohen, l'essence du matérialisme historique tient dans le fait que les contraintes matérielles fondent les structures sociales, que les actes des hommes ne dépendent pas d'idéaux, mais d'un contexte social et institutionnel déterminé. Sur le mode de la philosophie analytique, il définit au préalable les éléments constitutifs de la théorie, à commencer par les forces productives et les rapports de production (1) puis il les articule, sur le mode du positivisme logique, par des thèses explicatives, la Thèse du développement et la Thèse de la primauté (2). Il associe cette présentation à un mode spécifique d'articulation entre concepts, l'explication fonctionnelle (3).

### 1. Une présentation analytique des concepts

Contrairement à Hegel et à Marx, pour qui les éléments se définissent par les rapports qui existent entre eux, Cohen définit préalablement les concepts élémentaires, reproduisant ainsi les fondements de la philosophie analytique dans la théorie marxiste de l'histoire. Il s'est attaché à spécifier, de manière autonome, chacun des concepts du matérialisme historique, tels qu'ils apparaissent dans la Préface (production sociale, rapports de production, forces productives matérielles, structure économique, formes de conscience sociale, superstructure juridique et politique, base économique, rapports de propriété, modes de production) en les regroupant en trois catégories autonomes, qui sont trois composantes structurelles de la théorie, hiérarchisées et interdépendantes : les forces productives, les rapports de production et la superstructure. Ces concepts sont analysés – et interprétés – un à un : des forces productives matérielles, des rapports de production sociaux et une superstructure juridique.

Les forces productives sont définies par leur contribution à l'activité productive, au sens où « [s]eul ce qui contribue matériellement à l'activité productive au sens de Marx est une force productive » (Cohen 1978 : 34). Cohen distingue notamment une activité productive d'une activité qui encourage la production. Par exemple, un mur est une force productive s'il permet de faire circuler de l'eau pour alimenter une activité productive, il n'en est pas une s'il sert à emprisonner des esclaves car, dans ce cas, même s'il est utile à la production, il n'y contribue pas matériellement. Cohen envisage les forces productives en tant qu'objet physique, et de ce fait reproduit des méthodes utilisées en sciences physiques. Au sein des forces productives matérielles, il distingue une dimension objective et une dimension subjective. La dimension objective correspond aux moyens de production, « les ressources productives physiques » (Cohen 1982a : 29), qui se composent des instruments de production, c'est-à-dire « ce avec quoi [les producteurs] travaillent » (Cohen 1978 : 32) et des matières premières, c'est-à-dire « ce sur quoi ils travaillent » (*Idem*). La dimension subjective est la force de travail – et non pas l'être humain qui en est doté –, c'est-à-dire « ce qui leur permet de travailler avec [les instruments de production] sur [les matières premières] » (*Ibid.*). Elle est la marchandise possédée par la classe prolétaire, elle la loue à la classe capitaliste. Il s'agit du travail vivant, qui participe au processus de production en tant que capital variable, et qui est à la source de la création de valeur. Cela correspond à la puissance physique des producteurs, mais aussi au niveau de technologie et au niveau de qualification. Cohen précise

*que cette dimension subjective des forces productives est plus importante que la dimension objective [...] ; et dans la dimension la plus importante, la partie la plus apte au développement est le savoir. (1982a : 29)*

Aux côtés des forces productives, les rapports de production sont pour Cohen la deuxième composante analytique fondamentale du matérialisme historique. Les rapports de production sont « *des rapports de pouvoir effectif sur les forces productives, pas des rapports de propriété légale* » (1978 : 63), c'est-à-dire des rapports de subordination dans lesquels les producteurs produisent pour d'autres qui ne produisent pas pour eux-mêmes, et ils sont soumis à l'autorité de ces non-producteurs. Cohen sépare strictement les forces productives et les rapports de production, au sens où « *la structure économique est l'ensemble des rapports de production* » (*Idem*). La distinction entre diverses formes historiques de rapports de production apparaît alors dans le mode de réalisation du surplus, c'est-à-dire le mode de production des moyens d'existence : schématiquement, dans le mode de production antique, des esclaves appartiennent à leurs maîtres et travaillent directement pour eux ; dans le mode de production féodal des serfs versent à des seigneurs une partie de la richesse issue de leur travail sous la forme d'un prélèvement formel ; dans le mode de production capitaliste, des prolétaires libres se voient verser par des capitalistes une rémunération inférieure à la valeur qu'ils ont produite.

Avec les forces productives et les rapports de production, la superstructure est la troisième composante de la théorie de l'histoire de Marx, telle que la présente Cohen. Marx a rarement employé le terme de superstructure ailleurs que dans la Préface de *la Contribution à la critique de l'économie politique*, où il évoque une « *superstructure juridique et politique [qui] s'élève [sur] la base concrète [que] constitue la structure économique de la société* » (1859 : 4). Pour Cohen, « *la superstructure se compose d'institutions non économiques juridiques, politiques, religieuses et autres* » (1978 : 45). Or, elle ne se définit pas tant en soi que dans son rapport avec la base économique, au même titre qu'un « *toit [...] est soutenu par des étais et [...] leur assure plus de stabilité* » (*Idem* : 231) et « *le caractère de la superstructure est largement expliqué par la nature de la structure économique* » (*Ibid.* : 217). Aussi, pour Cohen, la superstructure ne correspond pas à toutes les institutions non économiques, mais seulement à celles dont la nature est expliquée par la structure économique. Il exclut donc la création artistique, qui peut avoir pour rôle de contester la base économique existante<sup>12</sup>, ainsi que l'idéologie<sup>13</sup>, si bien que seul « *l'ordre juridique [...], sans controverse, appartient à la superstructure* » (1982a : 30).

À travers cette présentation analytique, Cohen constitue des frontières étanches mais non closes entre ces trois ensembles, et ces frontières correspondent à une séparation entre forme sociale et contenu matériel. Les rapports sont considérés comme extérieurs aux forces qui les contraignent et qu'ils mettent en mouvement. Ainsi Cohen exclut la possibilité qu'un élément puisse être à la fois force productive et rapport de production, ce qui est inhabituel dans la tradition marxiste<sup>14</sup>. Il s'est alors attaché, en se fondant sur cette présentation analytique, à démontrer que le matérialisme historique énonce que les structures juridiques – la superstructure – vivent ou meurent selon qu'elles soutiennent ou pas les rapports de production – la base économique – qui permettent le développement des forces productives.

---

<sup>12</sup> « [I] est clair que pour Marx, la création artistique n'est pas en soi superstructurelle » (1982a : 30).

<sup>13</sup> « [L] idéologie correspond aux formes de conscience [...] et la superstructure est institutionnelle » (1984 : 19).

<sup>14</sup> « [C]oup de tonnerre! Les forces productives ne font pas partie de la structure économique de la société » (Lecourt 1983 : 248).

Cette innovation majeure, consistant à séparer strictement forces productives et structure économique, et qui correspond à une distinction entre contenu matériel et forme sociale, lui permet d'articuler le matérialisme historique sous forme de thèses.

## 2. Une articulation par des thèses

Après avoir défini de façon analytique les concepts du matérialisme historique, l'étape suivante de la démarche de Cohen consiste à les articuler en un ensemble de thèses, sur le mode positiviste : il s'agit de la Thèse du développement, selon laquelle les forces productives tendent à se développer tout au long de l'histoire, et de la Thèse de la primauté selon laquelle d'une part le niveau de développement des forces productives explique la nature des rapports de production, et d'autre part la nature de la base économique explique la nature de la superstructure.

La Thèse du développement constitue le fondement de l'articulation théorique de la défense par Cohen du matérialisme historique. Il évoque une « tendance *universelle au développement* [...] *il est dans la nature des forces de se développer* » (1978 : 135, souligné par Cohen). Le développement constituerait alors la variable indépendante dans l'explication du changement historique. Il existerait une pression interne, une tendance endogène vers le progrès, dans une direction déterminée, qui s'appuie sur trois caractéristiques matérielles qu'il juge universelles : la rareté des ressources, la rationalité et le savoir des hommes (*Idem* : 152). La situation historique de l'humanité se caractérise par la rareté, ce qui pousse les hommes, pour satisfaire leurs besoins, à produire leurs moyens d'existence, et donc à faire ce qu'ils ne souhaitent pas faire, c'est-à-dire travailler. Il conçoit ceci comme une qualité de la nature humaine, pour laquelle il existe selon lui deux faits persistants. D'une part, les êtres humains sont rationnels, en ce qu'ils connaissent les moyens de satisfaire leurs besoins, et en ce qu'ils sont disposés à les employer – en d'autres termes, ils utilisent des techniques efficaces, c'est-à-dire qui permettent le développement des forces productives. D'autre part, l'humanité dispose de l'intelligence lui permettant de développer ces techniques, de découvrir de nouvelles ressources et de générer de nouvelles capacités lui permettant d'augmenter la productivité... Cela les conduit à développer les forces productives, en augmentant continuellement leur pouvoir de transformation de l'environnement naturel. Toutefois, il ne s'agit pas d'un fait universel, sachant que Cohen exclut les environnements abondants – « *il n'y a pas d'histoire lorsque la nature est inhabituellement généreuse* » (*Ibid.* : 24). La rareté est donc associée à l'histoire, et aux sociétés organisées en classes. De plus, il ne s'agit pas d'une rareté absolue, mais d'une rareté historiquement variable, relative aux désirs et aux besoins socialement constitués des êtres humains. Cohen peut ainsi relativiser la tendance universelle au développement des forces productives. La Thèse du développement est nécessaire à Cohen pour structurer la Thèse de la primauté des forces productives sur les rapports de production. Autrement dit, pour faire face à la situation historique de rareté, la rationalité des hommes les conduit à mettre leur intelligence au service du développement des forces productives, qui à son tour dicte la nature des rapports de production.

Pour la Thèse de la primauté, « *la nature des rapports de production s'explique par le niveau de développement des forces productives* » (*Ibid.* : 134). Cohen s'appuie là encore sur la Préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique* et il interprète le passage selon lequel « *les rapports de production correspondent à un degré déterminé de développement de leurs forces productives matérielles* » (Marx 1859 : 4), comme une affirmation selon laquelle

les rapports de production sont tels qu'ils permettent le développement des forces productives, et donc ils sont expliqués par le niveau de ce développement. Il évoque un « zigzag 'dialectique' entre forces et rapports » (Cohen 1978 : 138). Ainsi, les rapports et les forces exercent une influence réciproque, mais les forces l'emportent en dernière instance, au sens où le niveau de développement des forces productives permet de déterminer quels sont les ensembles de rapports de production possibles et, parmi ceux-là, quels sont ceux qui permettent un développement supérieur. Ainsi, seuls les rapports sociaux peuvent empêcher le développement matériel. Une révolution sociale ne consiste donc pas en une modification des forces productives matérielles, mais en une modification de la nature des rapports sociaux de production. En d'autres termes, la transformation de la forme permet la libération du contenu. Le raisonnement peut se présenter en cinq étapes (Cohen d'après Levine, Wright 1980) :

- *Correspondance* : À un moment donné, la nature des rapports de production correspond au niveau de développement des forces productives, au sens où les rapports permettent le développement des forces et où les forces assurent le maintien des rapports et en permettent le renouvellement. Marx évoque des « *rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles* » (Marx 1859 : 4).
- *Développement* : Les forces productives tendent à se développer (Thèse du Développement)
- *Contradiction* : Il arrive une étape à laquelle le développement des forces productives est entravé par la nature des rapports de production, ce qui nécessite une transformation sociale. « *À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants* » (Idem).
- *Transformation* : Une transformation des rapports de production leur permet de s'adapter au développement des forces productives. « *La révolution ne consiste pas en une modification des forces productives mais [...] en une transformation des rapports sociaux* (Cohen 1978 : 150).
- *Supériorité*<sup>15</sup> : Les nouveaux rapports permettent un développement supérieur des forces productives. Marx évoque « *des rapports de production nouveaux et supérieurs* » (Marx 1859 : 5).

Par conséquent, la nature des rapports de production explique le niveau de développement des forces productives. Ainsi, le changement ne s'opère pas avant que deux conditions soient réunies : la structure économique existante empêche un niveau supérieur de développement des forces productives et les fondements économiques du pouvoir de classe permettent la mise en place d'une nouvelle structure économique mieux adaptée au développement des forces productives. En tout cas, les forces productives jouent le rôle de force motrice au sens où leur évolution endogène détermine la nature et l'évolution des rapports de production. Si dans le même temps les forces productives ont une supériorité explicative sur les rapports de production, et les rapports de production permettent le développement des forces productives, il reste à discuter la nature du lien explicatif entre forces productives et rapports de production. Surtout, le contenu théorique de la conception marxienne de l'histoire est de la sorte séparé de son mode d'exposition. Sa revendication de scientificité exige, dans la mesure où Cohen n'associe pas le matérialisme historique à la méthode dialectique, que soit spécifié le mode d'explication utilisé pour articuler les thèses.

---

<sup>15</sup> Levine et Wright, tout comme Joshua Cohen (1982) parlent d'optimalité, ce qui suppose d'une exactitude dans le temps historique, qui ne nous paraît pas approprié.

### 3. Explication fonctionnelle et analogie biologique

Avec sa défense analytique, Cohen a ouvert au marxisme les portes du monde universitaire anglo-saxon, atténuant les réticences de plusieurs universitaires radicaux qui s'en étaient écartés en raison du manque de rigueur attribué à la dialectique marxienne. Sa contribution a servi d'impulsion et de point de convergence pour la constitution du marxisme analytique, et c'est sur un consensus plus que sur une évidence scientifique qu'il en est considéré comme le document fondateur. En revanche, ses travaux restent à ce jour relativement méconnus en Europe occidentale : seuls deux de ses ouvrages ont été traduits en français (1999b, 2009), deux en japonais (1995, 1999b), un en espagnol (2009), aucune traduction n'existe en allemand... Nous avons constaté que l'importance qui lui est accordée tient moins à ses propositions théoriques qu'au mode d'exposition et de défense qu'il utilise : il n'emploie pas de vocabulaire spécifique, porte une attention particulière à la formulation des phrases et se fixe pour objectif d'écrire avec simplicité et clarté. Ainsi, l'élaboration du matérialisme historique proposée par Cohen ne vise pas à modifier le cadre conceptuel d'origine, seulement lui attribue une forme d'exposition nouvelle, l'explication fonctionnelle (3.1), qu'il inscrit dans une analogie avec la théorie évolutionniste pré-darwinienne (3.2).

#### 3.1. L'explication fonctionnelle en défense du matérialisme historique

L'interprétation de Cohen a été largement critiquée comme téléologique, au sens où sa finalité est déterminée *a priori* (Ruben 1981, Elster 1980, Becker 1988, Lebowitz 1988, Wetherly et Carling 1992, Casal 1994, Bensaïd 1995). C'est pour éviter cet écueil et affirmer la scientificité de son argumentation, qu'il utilisa l'explication fonctionnelle. Il ne la défend pas en tant que telle mais spécifiquement comme « *un outil intellectuel indispensable au matérialisme historique* » (Cohen 1978 : 278). Il se détache du fonctionnalisme (Parsons, Merton...) en affirmant que « *l'explication fonctionnelle est compatible avec le rejet de la doctrine du fonctionnalisme* » (*Idem* : 284). Il fait ainsi ce qui n'avait jamais été fait auparavant, du moins de manière explicite, en utilisant, pour défendre le matérialisme historique, l'explication fonctionnelle, surtout utilisée en biologie, selon laquelle la présence d'un élément dans un ensemble s'explique par les fonctions qu'il remplit. Il juge que Marx n'était pas clair sur la nature du lien explicatif entre forces productives et rapports de production, entre base et superstructure, au sens où il « *ne dit pas* [dans la Préface], *ni ailleurs, quel type d'explication il pose en hypothèse* » (*Ibid.* : 278).

Il conçoit le matérialisme historique comme articulé par une explication fonctionnelle en deux étapes, dans lesquelles la structure économique est successivement l'*explanans* et l'*explanandum*. D'une part, « *la structure économique a pour fonction de développer les forces productives* » (Cohen 1980b : 129). Cela signifie que le niveau de développement des forces productives explique fonctionnellement la nature des rapports de production, *i.e.* de la structure économique, en ce qu'ils ont pour fonction de promouvoir ce développement. D'autre part, « *la superstructure [a] pour fonction de stabiliser la structure économique* » (Cohen 1982a : 29). Cela signifie que la structure légale permet de garantir la stabilité de la structure économique – celle-ci est donc expliquée fonctionnellement par celle-là – assurant le développement des forces productives. En d'autres termes, les structures juridiques – la superstructure – émergent (disparaissent) selon qu'elles soutiennent (entravent) la structure économique – les rapports de production – qui favorise le développement des forces productives. Par exemple, le renversement du féodalisme a eu lieu lorsque le développement

des forces productives nécessitait la transition à des rapports de production supérieurs, qui correspondent à la structure économique capitaliste. En d'autres termes, les rapports de production se sont transformés pour continuer à assurer leur fonction consistant à permettre le développement des forces productives ; les contraintes incarnées par la structure féodale furent brisées.

L'apport de Cohen n'est pas d'affirmer que les rapports de production permettent (entravent) le développement des forces productives, ce qui est selon lui un truisme (1980b : 134), mais de soutenir que cette permission (entrave) explique l'émergence (disparition) d'un certain type de rapports. C'est donc parce que ces derniers affectent le développement des forces productives que leur existence est fonctionnelle pour celui-ci. Par conséquent, il est faux d'énoncer que l'introduction de nouvelles technologies cause un changement de rapports. Par exemple, le renversement du féodalisme a eu lieu lorsque le développement des forces productives nécessitait la transition à des rapports de production supérieurs, *i.e.* la structure économique capitaliste. De même, les rapports de propriété – constitutifs de la superstructure – sont tels qu'ils sont parce qu'ils permettent de stabiliser les rapports de production nécessaires au développement des forces productives. L'État est ainsi expliqué de façon fonctionnelle. Il accorde à l'explication fonctionnelle un rôle décisif, à tel point qu'il estime que, dans le cadre de la philosophie analytique, l'explication fonctionnelle est le seul moyen de sauver le matérialisme historique de son absorption dans le courant dominant, marqué par la suprématie de l'individualisme méthodologique, qui fait figure de science normale (Kuhn 1962).

*[L]es explications centrales du matérialisme historique sont définitivement de nature fonctionnelle, de telle sorte que si l'explication fonctionnelle est inacceptable en théorie sociale, alors le matérialisme ne peut pas être réformé et doit être rejeté. (Cohen 1982b : 488)*

Il est original d'utiliser à des fins de transformation sociale un mode d'explication généralement employé par les fonctionnalistes, souvent à des fins conservatrices, Cohen lui-même n'étant pas fonctionnaliste. Nous retrouvons donc, d'une part, le lien entre la primauté explicative des forces productives sur la structure économique et le contrôle exercé par celle-ci sur celles-là et, d'autre part, le lien entre la primauté explicative de la structure économique sur la superstructure et la régulation de celle-là par celle-ci. Les forces productives détiennent la primauté explicative puisque l'ensemble de la structure sociale s'ajuste et a pour fonction de permettre leur développement. C'est pour éviter la téléologie, et donc l'accusation de déterminisme, que Cohen utilise l'explication fonctionnelle. Précisément, l'explication fonctionnelle est envisagée comme une loi de conséquence dans laquelle celles-ci sont explicatives de par le fait qu'elles sont favorables à cet organisme<sup>16</sup>. Elle n'est pas sans évoquer la logique fonctionnelle que Rawls attribue aux inégalités porteuses d'incitations productives<sup>17</sup>, puisqu'ici les rapports de production ont pour fonction de permettre le développement des forces productives. L'explication fonctionnelle est ici conçue, non pas en opposition à l'explication causale, mais comme un type particulier d'explication causale dans laquelle la fonction est la cause spécifique. Aussi il distingue l'explication causale fonctionnelle de l'explication causale non fonctionnelle, et au sein de la première, il distingue l'explication intentionnelle, liée à l'intentionnalité humaine, de l'explication non intentionnelle, liée à un

---

<sup>16</sup> « Lorsque le solde net d'un ensemble de conséquences d'une structure sociale existante est clairement dysfonctionnel, un impérieux besoin de changement se fait jour » (Merton 1957 : 90)

<sup>17</sup> Voir *infra*, p. 77.

phénomène assimilable à la sélection naturelle, qu'il défend ici. Il s'oppose ici à Durkheim qui, dans *Les règles de la méthode sociologique*, rejetait toute explication causale de comportements fonctionnels. En outre, c'est également en référence à la biologie que Cohen défend son interprétation.

### 3.2. Un marxisme pré-darwinien

Il existe dans l'histoire théorique et politique du marxisme une tradition renvoyant à une référence spécifique à la théorie évolutionniste en biologie, *i.e.* aux travaux de Charles Darwin (1809-1882), mais aussi de Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829), considérés comme les fondateurs de l'évolutionnisme en biologie. Cette tradition renvoie à une conception unifiée de la science, et de ce fait est associée au positivisme logique. Il ne s'agit pas ici de trancher la controverse sur la possibilité d'attribuer un caractère positiviste à l'approche de Marx, mais de discuter la manière dont Cohen s'inscrit dans cette analogie entre la théorie marxienne de l'histoire, *i.e.* le matérialisme historique, et la théorie de l'évolution en biologie.

*Mon combat pour que la condition du marxisme soit telle que ses partisans soient justifiés à mettre en avant de grands énoncés fonctionnels–explicatifs non élaborés sera plus crédible si des scientifiques dans d'autres domaines ont, à une certaine étape, été dans une position intellectuelle similaire.*  
(Cohen 1980b : 133)

Il s'agit ici d'analyser la manière dont Cohen articule sa défense du matérialisme historique par une analogie avec la biologie évolutionniste, en l'occurrence pré-darwinienne, *i.e.* lamarckienne. Dans *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, il présente une défense du matérialisme historique qui se conforme aux critères de la philosophie analytique et du positivisme logique. La discussion présente porte sur la possibilité d'un dialogue et d'une analogie entre théorie de l'histoire et biologie évolutionniste. En s'appuyant sur une distinction entre lamarckisme et darwinisme, comme deux étapes d'un programme de recherche en biologie évolutionniste, Cohen propose une élaboration pré-darwinienne, *i.e.* lamarckienne, du matérialisme historique. Il fait appel à la biologie évolutionniste pour démontrer que l'explication fonctionnelle est un argument valable en défense du matérialisme historique. Le matérialisme historique est souvent comparé à la théorie darwinienne de l'évolution biologique. Cohen propose une analogie plus précise, en énonçant que le matérialisme historique, en tant que programme de recherche, « *pourrait en être à son étape lamarckienne* » (1978 : 134). Cela signifie qu'il n'a pas encore atteint son étape darwinienne, même s'il entrevoit « *chez Marx les traces d'un mécanisme darwinien* » (*Idem* : 291). Lamarckisme et darwinisme sont toutes deux des théories évolutionnistes, mais elles n'ont pas atteint le même niveau d'élaboration. Toutefois, une simple différence quantitative recouvre une divergence qualitative plus profonde, que nous illustrons par l'analogie avec le matérialisme historique. Enfin, il nous paraît possible d'associer l'approche lamarckienne à une approche en termes de fonctions latentes. Les travaux de Darwin ont permis de compléter le programme de recherche lamarckien, en découvrant le mécanisme de l'évolution, à savoir la sélection naturelle, ce que reconnaît Cohen. Toutefois, il revendique une élaboration lamarckienne de l'explication fonctionnelle pour le matérialisme historique, selon laquelle les espèces ont eu telles caractéristiques utiles « *parce qu'elles étaient utiles* » (1980b : 133), un organe cherche toujours à s'adapter à son environnement, sans qu'il soit nécessaire de spécifier le mécanisme par lequel il s'adapte, tout en ayant connaissance de son existence. En

outre, le matérialisme historique, tel que présenté par Marx dans la Préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, ne propose aucune information quant au mécanisme de sélection des espèces – en l'occurrence les formes sociales – mais, pour Cohen, il paraît évident pour Lamarck que la présence de certaines caractéristiques s'explique par leurs fonctions et que, même s'il n'est pas possible de le spécifier, il existe un mécanisme explicatif. Aussi,

*la question [...] n'est pas de savoir si, lorsque B explique fonctionnellement A, il existe un mécanisme en vertu duquel il l'explique, mais plutôt d'avoir une idée du mécanisme, afin que l'explication fonctionnelle soit rationnellement défendable. Je crois qu'il y a toujours un mécanisme dans les explications fonctionnelles en sciences sociales. (1982a : 51, souligné dans l'original)*

Au-delà d'une différence quantitative entre lamarckisme et darwinisme en termes de progression d'un programme de recherche, il est possible de dégager une divergence qualitative, que nous envisageons du point de vue du matérialisme historique. Comme nous l'avons constaté précédemment, celui-ci explique le changement historique à partir de processus endogènes, c'est-à-dire les contradictions structurelles entre forces productives et rapports de production, tandis que le darwinisme détermine l'évolution des populations à partir de la sélection naturelle, envisagée comme un facteur exogène. En revanche, pour Lamarck, les populations évoluent parce que les organismes changent en accord avec leur dynamique interne ce qui, selon Cohen, correspond mieux au matérialisme historique. Il soutient donc que la théorie darwinienne ne permet pas de fournir une explication fonctionnelle mais permet seulement d'expliquer quelles sont les caractéristiques possédées par les espèces, ainsi que les mécanismes d'évolution des espèces<sup>18</sup>. Elle ne dit pas si ces caractéristiques sont fonctionnelles ou non. Chez Darwin, seule l'adaptation reproductive permet d'expliquer les phénomènes biologiques. Par conséquent, dans la mesure où Cohen énonce que l'explication fonctionnelle est nécessaire à la science sociale marxienne en général et au matérialisme historique en particulier, il ajoute que, pour préserver la séquence temporelle, elle doit être complétée par une loi de conséquence, puisqu'une cause précède toujours une conséquence. Cohen propose une analogie entre la science sociale marxienne et la biologie pré-darwinienne : il existe un sentier d'évolution, mais les mécanismes de cette évolution sont inconnus. C'est notamment sur ce point que Jon Elster critique l'explication fonctionnelle dans l'analogie de Cohen. En s'appuyant sur l'opposition entre Lamarck et Darwin utilisée par Cohen, Elster procède à une classification des modes d'explication scientifique : causale, fonctionnelle et intentionnelle. Il oppose l'explication fonctionnelle à l'explication causale-intentionnelle. Il soutient que toutes les sciences utilisent l'analyse causale, en particulier la science physique qui l'utilise exclusivement, et que les sciences biologiques utilisent aussi l'analyse fonctionnelle. Il s'appuie sur Darwin et la théorie de la sélection naturelle, selon laquelle les causes sont expliquées par les effets. Il n'existe pas de logique intentionnelle manifeste car les organismes sont dotés d'une structure fixe, avec des fonctions nécessaires à leur survie, qui constitue le point de référence. En revanche, les sciences sociales ne comportent pas de sujet fixe comparable aux organismes. Elster refuse catégoriquement l'usage de l'explication fonctionnelle dans ces disciplines, estimant qu'il

---

<sup>18</sup> « [La théorie] cv/ns [variation des chances/sélection naturelle] ne permet pas d'expliquer l'acquisition ou la possession par un organisme particulier d'une caractéristique fonctionnelle en référence à sa fonctionnalité pour cet organisme » (1982a : 38).

n'existe aucune analogie sociologique possible avec la sélection naturelle, et il privilégie l'explication intentionnelle. Il serait possible de préserver l'explication fonctionnelle en précisant que les fonctions intentionnelles, dotées de subjectivité, d'intérêts, de buts, d'actions conscientes, constituent un sous-ensemble de cette explication. Cohen rejette ainsi l'opposition entre explication fonctionnelle et explication causale et attribue au matérialisme historique une explication causale fonctionnelle non intentionnelle : le développement des forces productives explique l'existence de rapports de production qui le rendent possible. Il existe un fait fonctionnel, le développement des forces productives, même s'il n'est pas possible de fournir, compte tenu de la quantité disponible de connaissances, d'explication à son caractère fonctionnel.

Il est vrai que l'utilisation de l'explication fonctionnelle pour le matérialisme historique en l'absence de la connaissance d'un mécanisme de sélection peut être considérée comme une faiblesse dans l'approche de Cohen. Nous insistons sur le fait qu'il utilise ce mode d'explication d'un point de vue strictement méthodologique, ce qui ne suppose aucune prise en compte de valeurs, aucun contenu normatif<sup>19</sup>. Ainsi propose-t-il une analogie biologique avec Lamarck, mais celle-ci se limite au fait qu'elle reconnaît une notion d'évolution dont les mécanismes sont supposés, mais restent inconnus. Rien chez Cohen n'indique *stricto sensu* que des forces productives vont créer les rapports de production leur permettant de se développer, ce qu'indique le mécanisme spontané que Lamarck prête aux organismes. Cohen attribue au contenu évolutionniste de l'explication lamarckienne le noyau dur de l'explication fonctionnelle qu'il défend dans le cadre du matérialisme historique. C'est après avoir cadré sa théorie à l'aide de l'évolutionnisme lamarckien qu'il spécifie plus précisément cette défense à l'aide de fonctions latentes de type mertonien. Elles conduiraient à l'énoncé selon lequel il existe un potentiel pour créer des rapports de production permettant un développement supérieur des forces productives. Toutefois, il ne peut se réaliser tant que les anciens rapports n'ont pas permis aux forces de se développer à un tel point qu'elles puissent utiliser de nouveaux rapports de production dotés d'un potentiel de développement largement supérieur. Par exemple, il est possible d'affirmer que l'informatique a permis un essor considérable des forces productives, dans la mesure où les rapports de production capitalistes ont auparavant permis un développement suffisant pour que l'informatique puisse occuper ce rôle. En revanche, quand bien même la science informatique eût existé au Moyen Âge, elle n'aurait été d'aucune utilité puisque les rapports de production féodaux n'auraient pas été en mesure de l'intégrer à leur fonctionnement et donc d'en faire bénéficier les forces productives. De même, le niveau d'élaboration scientifique dans l'Empire romain a permis certaines inventions techniques, mais elles étaient rendues inutilisables par l'existence de rapports d'esclavage. Cohen n'est donc pas un défenseur du modèle simple de l'explication fonctionnelle, au sens où l'est Malinowski, selon qui tout aurait une fonction, mais d'un modèle élaboré, qu'il défend dans le cadre spécifique du matérialisme historique, auquel correspondrait le contenu évolutionniste spontané d'une élaboration lamarckienne.

C'est ainsi par la voie de la philosophie, en particulier la philosophie analytique, qu'est apparu le marxisme analytique : une définition autonome des concepts, puis une réflexion sur leur propre développement, avec la spécification de thèses, et enfin une réflexion sur la nature des

---

<sup>19</sup> « [L]es marxistes ne s'engagent pas dans l'explication fonctionnelle parce qu'ils sont influencés par la mauvaise science bourgeoise de la sociologie fonctionnaliste » (1982a : 33).

liens causaux qui les articulent. Une telle approche a conduit à l'ouverture d'un nouveau champ de recherche en sciences sociales.

## **Section 2. L'ouverture d'un nouveau champ**

Les travaux de Cohen ont rapidement été compris, à la fois dans l'univers intellectuel marxiste et dans celui de la philosophie analytique, comme une innovation méthodologique. Il a de la sorte impulsé, avec d'autres auteurs partageant déjà des préoccupations similaires, la constitution du marxisme analytique, qui va progressivement se constituer comme une école de pensée. D'abord nous constaterons comment cette proposition a initié la possibilité d'un rapprochement entre deux champs *a priori* inconciliables (1). Ensuite nous porterons l'accent sur la manière dont la problématique du marxisme analytique consiste moins à analyser le monde qu'à analyser la pertinence du marxisme en tant qu'outil analytique (2). Enfin nous esquisserons les traits du programme de recherche scientifique construit à cette fin (3).

### **1. Une rencontre entre deux univers *a priori* opposés**

Alors que la période que nous traversons depuis plus d'un quart de siècle voit la référence au marxisme affaiblie, si ce n'est disqualifiée. Dans sa version la plus pauvre elle l'est par l'accusation de stalinisme, c'est-à-dire de crimes perpétrés en son nom, même s'il est facile de démontrer que le stalinisme est l'antagonisme du marxisme. Dans sa version plus élaborée elle l'est par la prétention de son incapacité à fournir des outils intellectuels pour comprendre le monde. Il n'en reste pas moins que, même s'il ne perd rien de sa capacité à produire des démonstrations scientifiques rigoureuses, ce champ de pensée a vu son influence se réduire sensiblement avec la chute de l'URSS. Cependant ce phénomène a été géographiquement limité, puisque de toute évidence, jusqu'aux années 1970, la légitimité du marxisme était principalement revendiquée en Europe continentale, et dans une moindre mesure en Asie et en Afrique. Il était bien peu représenté dans le monde anglophone ; les auteurs majeurs pouvant être qualifiés de marxistes – ou travaillant dans la tradition marxiste – dans cette zone géographique sont bien peu nombreux (Harry B. Acton, Isaiah Berlin, Edward P. Thompson, Perry Anderson...). Déjà dans les années 1920, Upton Sinclair doutait de la capacité de l'université américaine à produire des universitaires marxistes, en particulier en économie politique : « *S'il existe un seul professeur aux États-Unis qui enseigne l'économie politique et se dise socialiste, ce professeur est une aiguille que je n'ai pu trouver dans notre botte de foin universitaire* » (1923 : 436). Ces quelques mots paraissaient encore d'actualité au tournant années 1980, lorsque Perry Anderson soulevait le paradoxe selon lequel l'Angleterre n'a jamais produit de « *travail majeur en théorie marxiste [bien que] la classe ouvrière soit restée industriellement une des plus puissantes du monde* » (1980 : 102). Jon Elster quant à lui faisait état d'« *un fait curieux, l'absence d'un marxisme anglais* » (1981 : 745).

La première hypothèse que nous avons formulée relève de la méthode d'élaboration des connaissances. Les traditions universitaires anglo-saxonnes semblent avoir longtemps éloigné les intellectuels américains et britanniques du marxisme. Contrairement à la philosophie pratiquée en Europe continentale qui semblait laisser une place, faute d'un accueil chaleureux, au marxisme, la philosophie analytique, associée au positivisme logique, a historiquement été distante, voire hostile, à l'égard du marxisme. Elle lui reproche de ne pas s'être doté de définitions précises, de manquer d'arguments clairs, de raisonnements

rigoureux. Réciproquement, la tradition marxiste critique la philosophie analytique pour son indifférence à des problématiques générales, pour son refus de réaliser des synthèses au profit de questions très spécifiques. En témoigne l'accusation de l'école de Francfort contre Wittgenstein en termes de « *sado-masochisme académique, [d']auto-humiliation et [d']auto-dénonciation des intellectuels dont le travail ne débouche pas sur des réalisations scientifiques, techniques* » (Marcuse 1964 : 196). Pour les marxistes avant le marxisme analytique, il était possible de dégager un consensus relatif autour d'une rupture méthodologique irréductible entre la théorie marxiste, avec un objectif de transformation sociale, et la théorie dite bourgeoise, c'est-à-dire non critique au sens de l'école de Francfort, dotée d'une fonction superstructurelle de justification idéologique de l'ordre existant.

La rupture semblait consommée, et peut-être irréversible, lorsqu'un certain nombre de débats émergèrent dans l'univers intellectuel anglophone entre jeunes universitaires formés aux méthodes analytiques de la philosophie et intrigués par la difficulté de ces méthodes à saisir les enjeux du monde contemporain. La guerre du Viêt-Nam, le mouvement des droits civiques, l'affrontement contre les gouvernements conservateurs des États-Unis et du Royaume-Uni en particulier, constituaient des champs de confrontation dans lesquels s'engageait la jeunesse et une partie significative de la classe ouvrière des années 1970, et auxquels la philosophie analytique apportait bien peu de réponses, ne semblant pas conçue pour répondre à des questions sociales. C'est dans ce contexte intellectuel que Cohen, pour qui « *la raison pour laquelle [les philosophes analytiques] rejettent la théorie est qu'ils n'appliquent pas les critères [de rigueur] assez sérieusement* » (1970 : 271), publia en 1979 *Karl Marx's Theory of History: a Defence*. En cherchant précisément à démontrer que le matérialisme historique, conçu comme un des piliers de la théorie de Marx<sup>20</sup>, ne se distingue pas par sa méthode mais par un ensemble d'énoncés, il a ouvert la possibilité de rompre ce consensus autour d'une impossible unité entre ces deux champs ontologiques.

*L'opération fatidique qui créa le marxisme analytique fut le rejet de l'énoncé selon lequel le marxisme possède ses propres méthodes intellectuelles, et de qualité.* (Cohen 2000 : xvii)

En revendiquant explicitement son objectif d'associer marxisme et philosophie analytique, il ouvre ainsi un espace de possibles, dans lequel se sont inscrits des auteurs nourris de la tradition marxiste, en tout cas pour ses voies émancipatoires, mais plutôt hostiles aux pratiques méthodologiques qui lui sont associées. Ainsi la publication de l'ouvrage de Cohen attira un certain nombre d'universitaires marxistes ou proches du marxisme qui décidèrent, sous l'impulsion de Jerry Cohen, Jon Elster et John Roemer, et sur l'initiative logistique d'Elster, de se réunir en septembre 1981. Par la suite le groupe se rencontra annuellement chaque mois de septembre, d'où son appellation « Groupe de septembre », ou Groupe du marxisme sans foutaise<sup>21</sup>, jusqu'en 2001, où la réunion fut annulée à cause des événements du 11 septembre (voir Wright 2005) avant de prendre un rythme biennuel. Les thématiques étaient très variées, d'abord sur des problématiques marxistes (matérialisme historique,

---

<sup>20</sup> « *Ces deux grandes découvertes : la conception matérialiste de l'histoire et la révélation du mystère de la production capitaliste au moyen de la plus-value, nous les devons à Marx. C'est grâce à elles que le socialisme est devenu une science* » (Engels 1878)

<sup>21</sup> Non Bullshit Marxism Group. La foutaise caractérise des énoncés non clarifiables, contrairement à *horseshit* (voir Frankfurt 1988, Cohen 2002). Certaines sessions spéciales étaient intitulées « Non-Bullshit Sessions ». « *Avant que d'autres ne m'apprennent à nommer ce que nous faisons 'marxisme analytique', ma propre pratique était de l'appeler 'marxisme sans foutaise'* » (Cohen 1978 : xxv).

exploitation, État, classes sociales...) puis, à partir du début des années 1990, sur un ensemble plus vaste de sujets (marché, mondialisation, sécurité, multiculturalisme, justice...).

À l'origine, le groupe se composait de dix universitaires – exclusivement des hommes –, principalement originaires du monde de langue anglaise, et dont les recherches traversaient les sciences humaines et sociales : Pranab Bardhan (indien, économie), Robert Brenner (américain, histoire), Gerald A. Cohen (canadien puis anglais, philosophie), Jon Elster (norvégien, sciences sociales), Adam Przeworski (américain, science politique), John Roemer (américain, économie), Hillel Steiner (canadien, philosophie), Philippe Van Parijs (belge, philosophie), Robert Van der Veen (néerlandais, science politique), Erik O. Wright (américain, sociologie). Sam Bowles (américain, économie) intégra le groupe en 1987, Adam Przeworski, puis Jon Elster, le quittèrent en 1993, et Joshua Cohen (américain, philosophie) l'intégra en 1996. À partir des années 1990, les « septembristes » décidèrent d'inviter d'autres universitaires, parmi lesquels Nancy Fraser, Andrew Glyn, Stathis Kalyvas, Claus Offe, Susan Okin, Paul Peterson, Thomas Piketty, Julie Schor, Seana Shiffrin, Jonathan Wolff. De même que la philosophie analytique n'est pas suffisamment homogène pour former un courant de pensée unifié, le marxisme analytique s'est à son origine caractérisé par un fort degré d'hétérogénéité, à tel point qu'il était impossible de parler de courant ou d'école de pensée. Ces échanges donnèrent lieu à de nombreux débats et reconstructions, tout en mettant plus l'accent sur la méthode que sur le contenu : sur le matérialisme historique, sur l'exploitation, sur l'individualisme méthodologique, sur l'explication fonctionnelle, sur la structure de classe, sur la théorie de la valeur, sur la théorie du choix rationnel, sur la philosophie politique et une critique éthique du capitalisme, sur la théorie politique...

## 2. Une priorité à la discussion de la méthode sur la compréhension du monde

Il s'agissait pour eux de débarrasser le marxisme de ce qu'ils considéraient comme de la foutaise, de faire progresser la science marxiste :

*Alors que vous n'avez pas besoin de lire Galilée ou Newton pour être un bon physicien (les lire n'est pas la vocation de physiciens, mais d'historiens de la physique), nous n'avons pas progressé suffisamment pour arrêter de lire Marx. (Cohen 2000 : xxvii-xxviii)*

L'objectif que se sont fixés les auteurs du marxisme analytique reste néanmoins de construire une théorie scientifique de la société qui soit utile pour l'émancipation humaine ; ils estiment que le marxisme comme tradition intellectuelle productive est pénalisé par ses principes méthodologiques, mais que son noyau dur reste essentiel pour un projet politique émancipatoire. En autorisant à penser le dépassement – ou peut-être simplement le déplacement – de cette frontière, il a ouvert la voie à un nouveau champ de réflexion, et il a impulsé l'apparition du marxisme analytique sur la scène intellectuelle.

« Analytique » s'oppose à « foutaise » mais aussi à « dogmatique »<sup>22</sup>. Pour un marxisme « dogmatique », l'autorité textuelle et une justification politique ultérieure – donc une lecture conséquentialiste – remplacent l'argumentation, et des abstractions imprécises remplacent la science. En d'autres termes, ils s'opposent à juste titre à tout processus de transformation du marxisme en « marxologie », c'est-à-dire de transformation d'une science en idéologie,

---

<sup>22</sup> « [L]’attitude dogmatique [...] consiste à s’en tenir à une théorie aussi longtemps que possible » (Popper 1963 : 456).

rejoignant l'affirmation de Karl Popper qui, parodiant la onzième thèse de Marx sur Feuerbach, estime que les marxistes « *ont seulement interprété le marxisme de façons variées ; mais ce qui importe, c'est de le changer* » (1972 : 42) ; surtout ils s'opposent à la monstrueuse parodie du marxisme opérée par les États s'en revendiquant. Ainsi, l'objectif est à la fois de se débarrasser du conservatisme de la pensée dominante, qui peut être qualifiée de pensée bourgeoise, et de débarrasser le marxisme du dogmatisme. Outre qu'ils attribuent à l'œuvre de Marx un manque de clarté et de rigueur, la théorie de Marx est accusée de porter les germes, en se prétendant science de la société, d'une idéologie rigide qui mériterait plus la désignation de théologie séculaire que de science. C'est à condition de remédier à cette difficulté majeure que le marxisme analytique pense pouvoir attribuer au marxisme le droit d'aspirer au statut de science sociale authentique.

Ainsi une supériorité est attribuée à la logique formelle sur la logique dialectique, désignée comme principale coupable. Plus précisément, les auteurs estiment que la logique formelle est violée par la logique dialectique, unanimement rejetée en ce qu'elle est accusée de réduire l'intelligibilité de l'analyse, de conduire à accepter des arguments invalides et d'être porteuse de confusions. Pour les philosophes analytiques, et donc pour les marxistes analytiques, une logique est éternellement vraie, et elle est contraire à la dialectique. Ainsi, dans la continuité du positivisme logique du cercle de Vienne, la logique est identifiée à la logique formelle, et le monde est conçu comme pouvant être représenté par la logique déductive, opposée à la fois à la logique inductive et à la logique dialectique. Plus largement les marxistes analytiques rejettent toute méthodologie propre au marxisme, ce qui conduirait à l'isolement, à l'empirisme, et empêcherait la révision. De la sorte, la spécificité du marxisme ne serait pas sa méthode mais les idées qu'il défend sur le fonctionnement du monde. Il s'agit alors de revoir sa méthode, en l'inscrivant dans le champ méthodologique existant.

C'est pour cette raison que le marxisme analytique se distingue moins par ses positions sur le monde que par ses positions méthodologiques, que les marxistes analytiques ne proposent que peu d'analyses concrètes, Robert Brenner constituant une exception. Or leur position consiste à discuter de la possibilité de trouver, ou à défaut d'établir, dans le marxisme des fondements solides pour interpréter le monde et, le cas échéant, d'en extraire des analyses sur le monde. Ce qui distingue le marxisme analytique est bien moins d'utiliser le marxisme comme un outil d'analyse du capitalisme, que comme un cadre théorique à soumettre à des tests de réfutation, au sens poppérien où jamais une théorie n'est vraie, mais elle n'est valable que tant qu'elle n'a pas été falsifiée. Il s'agit alors de confronter à l'analyse des éléments de la théorie de Marx, ou plus précisément – la nuance est de taille – des théories de Marx, afin de juger leur scientificité et le cas échéant de les soumettre aux faits. Or nous avons constaté que la plupart des marxistes analytiques ont jugé incohérents les principaux éléments de la théorie de Marx, et donc qu'ils n'ont pas réussi le test analytique pour pouvoir être soumis à une confrontation avec les faits. Le choix qui a été fait par les marxistes analytiques a donc été de soumettre les théories de Marx, au jugement de scientificité à l'aide des outils méthodologiques alors dominants dans leur univers intellectuel. Ainsi leur innovation majeure est d'ordre méthodologique, en cherchant non seulement à séparer le contenu théorique de l'œuvre de Marx de ses outils méthodologiques mais également à conditionner la validité de la théorie à la pertinence de ces outils, en partant du postulat de leur supériorité épistémique, ce qui les conduira à conclure de la déficience des outils marxistes traditionnels. Nous constaterons que l'utilisation qui a été faite par les auteurs des outils analytiques les a conduits à la conclusion d'un échec de la théorie marxiste, alors qu'il nous paraît à l'inverse

plausible que la déficience est moins celle de la théorie marxiste ou des outils analytiques eux-mêmes que des méthodes analytiques telles qu'ils les ont mises en pratique.

À cet égard, la méthode dialectique est critiquée pour son manque de clarté, elle est assimilée à une méthode pour laquelle la présupposition se transforme en résultat, et donc qui n'apporte rien à la connaissance scientifique. Cette critique est d'abord l'œuvre de Gerald A. Cohen qui, s'appuyant sur Althusser<sup>23</sup>, rejette le contenu hégélien chez Marx et formule une critique explicite de la méthode dialectique. Marx aurait remplacé l'esprit universel de Hegel par l'industrie humaine, mais n'aurait pas supprimé son aspect métaphysique, les sociétés étant décrites comme les incarnations des étapes d'un processus unique de développement productif. Ainsi, tout en reconnaissant l'existence d'éléments hégéliens chez Marx<sup>24</sup>, y compris dans les œuvres qu'il attribue à la maturité, Cohen les juge non compatibles avec la rigueur en science sociale. En particulier, il critique le raisonnement dialectique comme une approche obstétrique, selon laquelle toute solution à un problème est découverte à partir du moment où le problème est pleinement développé, comme « *la "solution des douleurs de l'enfantement" au problème de la conciliation entre d'une part l'affirmation de l'inévitabilité historique du socialisme et d'autre part un appel à l'action révolutionnaire en vue de son avènement* » (Cohen 1999b : 92). Il considère que l'approche selon laquelle le capitalisme produit les agents de son renversement et donc du progrès de l'histoire vers une forme sociale supérieure est non seulement erronée mais également dangereuse en ce qu'elle nierait le besoin d'activité humaine.

Même si ce ne fut jamais présenté de façon explicite, Althusser a lui-même ouvert la voie à la compréhension du marxisme comme un positivisme<sup>25</sup>, son problème étant la spécification de l'objet du *Capital* comme science. Il considère ainsi que des concepts généraux sont nécessaires à tout travail scientifique. Cohen accepte chez Althusser, tout comme de nombreux marxistes anglo-saxons de cette période (entre autres Hindess et Hirst, Butler, Giddens, Resnick et Wolff), la conviction que les textes de Marx nécessitent une analyse rigoureuse afin de dégager les concepts centraux. C'est notamment dans la remise en cause de l'origine hégélienne de l'œuvre de Marx que Cohen – et avec lui le marxisme analytique – se positionne dans le prolongement intellectuel d'Althusser, pour qui le marxisme devrait se débarrasser de cet héritage, et un renversement ne fait qu'en reproduire la structure :

*au lieu de le renverser ou de le remettre à l'endroit, Marx aurait mieux fait, après avoir désavoué Hegel, de le laisser là où il était. Les choses réellement importantes que Marx avait à dire sur l'histoire et sur la libération de l'humanité ne l'obligeaient pas à renverser la causalité entre être et conscience.* (Cohen 1984 : 23)

Cohen accepte ainsi la coupure épistémologique entre les œuvres humanistes et idéologiques de jeunesse et les œuvres scientifiques de la maturité, de même que pour Althusser

---

<sup>23</sup> « *La négation de la négation ne figure pas dans Le Capital. C'est une notion hyper-religieuse obscurantiste, dont il n'y a absolument rien à tirer. Le génie de Staline est d'avoir rejeté la matrice hégélienne de la dialectique* » (Althusser 1997. Le passage souligné l'est quatre fois dans l'original). Althusser qualifie également le matérialisme dialectique de « *monstruosité philosophique destinée à justifier le pouvoir* » (1994 : 31-32).

<sup>24</sup> « *Le livre est introduit par un ensemble d'"Images d'Histoire chez Hegel et Marx", ainsi nommé car il concerne des idées n'ayant pas le degré d'articulation suggéré par le terme 'théorie'* » (1978 : x).

<sup>25</sup> Cohen déplore qu'il ne soit pas allé plus loin en ce sens, puisqu'il regrette « *que le positivisme logique, avec son insistance sur la précision dans l'activité intellectuelle, n'ait jamais atteint Paris* » (1978 : x).

*cette philosophie de Hegel, même 'renversée', ne 'collait pas', ne marchait pas. [...] Ce renversement ne fait que reproduire les structures de la dite philosophie hégélienne [...] surtout dans la philosophie de l'histoire de Marx. (1994 : 88)*

Même s'il accepte d'envisager le socialisme comme un produit historique, Cohen ne conçoit pas l'histoire comme productrice des moyens de sa propre réalisation, il rejette l'unité contradictoire et dialectique entre marxisme et hégélianisme et il critique l'intention marxienne de supposer que la réfutation de l'hégélianisme permettait d'affirmer la vérité de son contraire. Le caractère global de la doctrine de Marx serait un résidu hégélien dont il propose, tout comme Althusser, de se débarrasser.

*Il reste des traces de l'origine hégélienne de la théorie dans les œuvres matures de Marx. [...] Toutefois, mon but était de présenter le matérialisme historique aussi scientifiquement que possible, et c'est la raison pour laquelle j'ai ignoré, à titre légitime, le résidu hégélien. (Cohen 1980a : 44)*

Contre la méthode dialectique, il rejette l'approche selon laquelle les solutions aux contradictions du capitalisme seraient précisément dans le capitalisme – c'est-à-dire que la voie au communisme serait déjà dans l'ordre actuel –, et la transformation sociale potentielle pourrait être décrite comme le processus par lequel le vieil ordre donne naissance au nouveau. C'est une critique adressée à la théorie de Hegel, et plus précisément au contenu hégélien de l'œuvre de Marx, selon qui une solution n'existe que lorsqu'un problème est pleinement développé et lui est endogène. Dans la métaphore obstétrique utilisée par Cohen, la classe ouvrière joue le rôle de sage-femme politique. Lorsqu'un ordre social a épuisé son rôle progressif, un nouvel ordre social existe déjà au sein de la vieille société, et il est disponible pour le remplacer. Alors, le rôle du révolutionnaire, en particulier du théoricien révolutionnaire, est de rejoindre et d'accompagner ce mouvement de transformation du monde par lui-même. Cette approche correspond à une lecture évolutionniste de l'histoire, envisagée comme un mouvement vers le socialisme. Elle est rendue possible par le fait que le capitalisme a autorisé un niveau de développement des forces productives tel que, d'une part, la société résoudra les problèmes qu'elle crée et, d'autre part, les moyens de porter cette nouvelle société existent dans le capitalisme. Une révolution socialiste a ainsi pour rôle d'achever ce qu'a commencé le capitalisme, mais qu'il est incapable de réaliser pleinement. Alors que la pensée de Marx peut être envisagée comme post-hégélienne – il a conservé la structure dialectique de la pensée de Hegel et en a rejeté le contenu idéaliste, à l'aide du matérialisme –, le marxisme analytique, en tout cas celui de Cohen, serait plutôt un marxisme anti-hégélien – il rejette à la fois le contenu et la structure de la pensée de Hegel – et post-althussérien, dans la mesure où pour Althusser il ne s'agit pas de rechercher la spécificité de la philosophie marxiste, mais de « *rechercher quel type de philosophie correspond le mieux à ce que Marx a écrit dans Le Capital. Quelle qu'elle soit, ce ne sera pas une "philosophie marxiste" [...] ce sera une philosophie pour le marxisme* ». (1994 : 37-38). Il serait donc possible de sélectionner parmi les méthodes existantes celles qui correspondent le mieux au marxisme, considéré comme une science sociale neutre. En tant que tel il pourrait alors être reconstruit à l'aide des outils de la philosophie analytique, du positivisme logique, de l'économie néoclassique... Le but proclamé par le marxisme analytique est de préserver le marxisme, ou tout du moins le refonder, comme un programme de recherche non hégélien. Il est envisagé comme une science sociale neutre, reconstruit à l'aide de la philosophie analytique, sans doctrine unifiée. Ainsi, tandis que Marx rejetait le contenu idéaliste de l'hégélianisme, en

préservant une méthode dialectique, les marxistes analytiques refusent la totalité de l'emprunt de Marx à Hegel, qu'il s'agisse du contenu ou de la forme.

En séparant ainsi la méthode et le contenu du marxisme, considérant celle-là peu claire, peu explicative, peu utile, le marxisme analytique lui substitue un mécanisme causal, cherchant à définir les causes, les effets et leur articulation. L'objectif initial du marxisme analytique est bien de réorienter, non pas le contenu du marxisme, mais son corpus méthodologique, et ainsi de lui donner une nouvelle jeunesse, une légitimité dont l'héritage hégélien, notamment, l'aurait privé. Le marxisme étant une science de la société, il devrait adopter la « meilleure » méthodologie scientifique. En d'autres termes, il faudrait unifier les méthodes de la science sociale « moderne » – c'est-à-dire de l'ensemble des méthodes qui font figure de science normale, au sens de Kuhn dans leurs champs respectifs, et qui correspondent à la théorie dominante – et les concepts centraux de la pensée marxiste classique, tout en faisant l'hypothèse qu'une telle combinaison est possible sans dénaturer les concepts marxistes. Rejetant de fait la possibilité qu'une méthode puisse recouvrir un contenu, ces auteurs ont pour point commun un rejet, explicite ou implicite, de la méthode dialectique, et donc du matérialisme dialectique. Tel est le fondement de leur programme de recherche.

### 3. Un programme de recherche scientifique

Le marxisme analytique est d'abord conçu comme un marxisme cognitif, c'est-à-dire axé sur la connaissance comme priorité, à savoir « interpréter le monde » avant de chercher à « le transformer » mais sans se priver de la possibilité de le faire, dans la mesure où, pour beaucoup, les auteurs ont ou ont eu une pratique politique dans plusieurs courants du mouvement ouvrier (travailleuse, stalinien, maoïste, trotskyste...) mais ne l'ont pas présentée comme une condition ni comme une conséquence de leur engagement intellectuel. C'était probablement le cas mais leur choix positiviste consistant à séparer l'être du devoir, à savoir l'analyse scientifique de la prescription normative, leurs perspectives d'émancipation ne pouvaient en rien constituer une justification de leur analyse. Il s'agit donc d'un programme de recherche à entrées multiples, sans fondement méthodologique unifié *a priori*, ce qui a donné lieu à de nombreux débats internes. Le marxisme est adapté aux méthodes de la science sociale contemporaine, avec comme effet escompté, conscient ou non, l'obtention d'une légitimité académique. Il est vrai que ces auteurs ont, pour certains, intégré des institutions prestigieuses (Cohen à Oxford, Roemer à Yale, Elster au Collège de France...).

Le marxisme analytique se conçoit comme une réponse aux nombreux défis posés notamment par les récurrentes proclamations de l'échec ou de la disparition du marxisme. À partir d'une séparation entre analyses explicatives et normatives, il étudie le marxisme comme un programme de recherche scientifique – au sens de Lakatos<sup>26</sup> dans le cadre du débat post-positiviste où il s'agit de déterminer quels éléments peuvent être conservés comme noyau dur et quels sont les aspects de la ceinture périphérique pouvant être modifiés – sur lequel il utilise un certain nombre d'outils. À partir d'un rapprochement inattendu entre marxisme et philosophie analytique, il effectue une opération de reconstruction méthodologique de l'œuvre de Marx en substituant un vocabulaire analytique aux concepts hégéliens. Ainsi est franchie la ligne de démarcation entre le marxisme et les pratiques académiques, et il est

---

<sup>26</sup> « [U]ne constellation de problèmes à résoudre, ceux-ci étant liés à un certain corps de théorie [dans lequel] on distingue entre un "noyau dur" [...] et un anneau susceptible de remaniements, constitué d'hypothèses auxiliaires à vérifier et éventuellement réfuter » (Lakatos 1994 : xxxii)

envisagé d'appliquer précisément les méthodes analytiques et positivistes aux textes de Marx. La théorie est conçue comme un ensemble de théorèmes découlant d'un ensemble de postulats dont la validité doit être testée. Le marxisme analytique décompose le marxisme en champs d'investigation distincts, chacun étant questionné indépendamment des autres, la question de la relation logique étant posée ultérieurement. Ainsi, il serait possible de savoir quelles parties du corpus marxiste peuvent être conservées et quelles parties doivent être abandonnées. Le marxisme n'est pas défendu comme un ensemble homogène, et il est question d'en reconstruire des fragments afin qu'ils puissent intégrer la science sociale dominante.

Cohen propose deux définitions au qualificatif « analytique ».

*Au sens large d'analytique, la pensée analytique s'oppose à la pensée soi-disant dialectique ; au sens étroit d'analytique, elle s'oppose à la pensée que nous pouvons nommer holiste. (2000 : xvii)*

Ainsi, tout individualisme méthodologique est analytique et certaines méthodes analytiques ne sont pas individualistes, alors qu'aucune méthode analytique n'est dialectique, ce qui exclut la possibilité de présenter une dialectique analytique (pour une esquisse, voir Arnsperger 2003). La spécificité du marxisme analytique est de situer les trois principes que nous avons décrits précédemment (accent sur la clarté, logique formelle et absence de méthodologie spécifique) au cœur de tout travail de recherche en sciences sociales et de les appliquer systématiquement à l'élaboration théorique. La spécificité du marxisme analytique revient donc à énoncer que le marxisme n'a pas de méthode spécifique, ce qui revient à affaiblir sensiblement la divergence entre marxistes et non marxistes. En utilisant une philosophie neutre et apolitique, le marxisme est ici envisagé lui-même comme potentiellement neutre et apolitique. Il s'agit de définir précisément des concepts (philosophie analytique), puis de spécifier le mode par lequel ils s'articulent (positivisme logique), en d'autres termes d'analyser les parties déterminantes d'une totalité complexe indépendamment de leur appartenance à cette totalité.

La spécificité méthodologique du marxisme est ici rejetée et il puise sa singularité dans ses positions sur le fonctionnement du monde ; toute méthode, à partir du moment où elle permet une expression rigoureuse, peut être mise au service du marxisme. L'importance n'est pas dans le contenu théorique, du moins dans un premier temps, mais dans la manière de le présenter. L'œuvre de Marx est envisagée comme une étape dans l'évolution de la science sociale marxiste.

Les abstractions analytiques paraissent peu compatibles avec une lecture marxienne. Pourtant, en analysant des parties déterminantes d'une totalité complexe en faisant abstraction de leur appartenance à cette totalité, les marxistes analytiques définissent le contenu sans référence à la forme, en se laissant le droit d'adopter n'importe quelle méthode. Positivismisme et philosophie analytique peuvent être considérés comme

*deux aspects de la même conception mécaniste du monde. L'analyste logique fragmente des totalités complexes en leurs parties constitutives ; le positiviste scientifique essaie de les rassembler. (Roberts 1996 : 71)*

Ici il s'agit d'étudier des fragments de l'œuvre de Marx indépendamment les uns des autres pour tester leur cohérence *a posteriori*<sup>27</sup>. Telle est la démarche entreprise par le marxisme

---

<sup>27</sup> Jon Elster se livre à cet exercice de synthèse dans un ouvrage au titre évocateur, *Making Sense of Marx* (1985).

analytique : d'abord séparer les éléments, les définir isolément puis les articuler. Les auteurs semblent acquis à l'énoncé selon lequel le marxisme souffre d'un manque de clarté, d'intelligibilité, et ce principalement à cause de la prégnance de la logique hégélienne porteuse de confusion. Ainsi, à son origine, l'importance du marxisme analytique tient moins à ses propositions théoriques, qui ne sont pas neuves, qu'à la manière de les défendre. Ici la philosophie n'a pas pour objectif premier d'être une prise de parti, mais une activité scientifique. Le marxisme aurait souffert de cette tendance et aurait été, pour cette raison, souvent réduit au rang d'idéologie. Par conséquent, le marxisme analytique ne s'engage pas dans le marxisme pour des raisons politiques, mais avant tout pour son pouvoir analytique et explicatif.

Pour les marxistes analytiques, le marxisme se compose d'un noyau dur constituant le cœur de la théorie et d'une ceinture protectrice, testée sur le mode de la philosophie analytique et du positivisme logique, et modifiable selon la résistance aux tests de réfutation. Il est étudié comme un programme de recherche scientifique. Aussi, un programme peut soit dégénérer soit être remplacé par un programme supérieur. Ces auteurs testent alors l'hypothèse que le marxisme en tant que programme de recherche peut être progressif dans la mesure où les anomalies qu'ils lui prêtent peuvent être résolues par des ajustements sur sa périphérie sans modifier substantiellement son noyau dur. Ils en analysent et critiquent spécifiquement chaque élément théorique avec pour but, déclaré ou non, de reconstruire le marxisme. Le marxisme analytique prétend à la précision intellectuelle du positivisme pour résoudre un problème de méthode, la philosophie analytique permettant d'éclaircir ce qui apparaît comme des confusions conceptuelles. Les auteurs proposent une définition stricte des termes-clé, avec notamment la distinction entre forces productives et rapports de production chez Cohen. En nous appuyant sur la lecture d'Erik O. Wright (1989), nous allons nous attacher à spécifier plus précisément en quoi le marxisme analytique est analytique, sur quatre points qui font plus ou moins consensus.

*L'usage des normes scientifiques dominantes* est généralisé. Il s'agit d'une caractéristique centrale du marxisme analytique : le marxisme est envisagé comme une science sociale positiviste. Les marxistes analytiques s'assignent pour but de faire du marxisme une « authentique science sociale ». Ils rejettent la distinction traditionnelle entre la théorie de Marx et la science sociale dite bourgeoise, entre science dialectique et non dialectique, entre science historique et ahistorique.

Les auteurs procèdent à une *conceptualisation systématique*. Le marxisme analytique est caractérisé, à la fois par une définition précise et rigoureuse des concepts élémentaires, et par l'analyse des interactions entre ces concepts. Le pouvoir explicatif des théories est envisagé comme étant central dans la cohérence des concepts. Une spécificité du marxisme analytique est de lier systématiquement les différents modes d'explication utilisés (fonctionnelle, causale, intentionnelle) avec une analyse en termes de choix et de rationalité, dans un programme théorique marxiste.

L'accent est porté sur une *spécification précise de l'articulation entre concepts*. Des modèles abstraits explicites, plus ou moins formalisés, systématiques sont utilisés afin d'articuler les concepts entre eux. Ici, la simplification a pour fonction d'identifier le mécanisme central d'un problème, d'explicitier un certain nombre d'hypothèses. L'objectif est d'élaborer un processus de pensée avec une élaboration claire des hypothèses et des arguments, afin de donner plus de plausibilité aux énoncés causaux.

Une importance est accordée aux *actions intentionnelles des individus*. Cette caractéristique est plus normative que méthodologique, et elle est moins consensuelle que les précédentes. Dans tous les cas, elle a provoqué de nombreuses controverses internes. Les auteurs que nous avons qualifiés précédemment de post-althussériens se reconnaîtraient difficilement dans cet énoncé, même s'il faut admettre que leur influence s'est réduite au fil des débats, au profit des auteurs que nous avons qualifiés de post-positivistes. S'il est erroné d'identifier le marxisme analytique au marxisme de choix rationnel et à l'individualisme méthodologique, tous s'accordent sur la nécessité d'intégrer le choix conscient, les rapports entre choix individuels et processus sociaux.

Cela dit, il nous semble intéressant de noter que, d'une part, les trois premiers points ne suffisent pas à constituer une école de pensée mais que la nouveauté tient à ce qu'ils soient appliqués au marxisme, et que, d'autre part, le dernier occupe une place majeure dans les débats. Le marxisme analytique se caractérise donc par ses aspects méthodologiques. À ce titre, il se présente comme une révolution scientifique pour le marxisme. Ici, la philosophie n'a pas pour objectif premier d'être une prise de parti, mais une activité scientifique. Le marxisme aurait souffert de cette tendance et aurait souvent, pour cette raison, porté le flanc à l'accusation d'idéologie. Par conséquent, le marxisme n'est pas étudié pour des raisons immédiatement politiques, mais avant tout pour son pouvoir analytique et explicatif.

Notre préoccupation a ainsi d'abord porté sur les résultats théoriques auxquels permet d'aboutir l'utilisation sur les travaux théoriques de Marx d'instruments épistémologiques traditionnellement considérés comme contradictoires avec cette œuvre. Ainsi, il est apparu qu'en unifiant leurs préoccupations méthodologiques, ces auteurs issus d'horizons disciplinaires différents, avec des divergences théoriques parfois significatives, ont vu leurs désaccords s'amoinrir progressivement. Il est frappant de constater qu'au fur et à mesure où les éléments théoriques de l'œuvre de Marx se voyaient les uns après les autres décerner le label de foutaise, les auteurs tendaient à rapprocher leurs prises de position, et lorsque l'ensemble de la théorie de Marx fut réfutée, les auteurs avaient, dans leur quasi-totalité, les théories de la justice comme préoccupation centrale. Ainsi, les auteurs ne puisent pas leur singularité dans un ensemble d'énoncés positifs, mais dans un regard plus ou moins critique porté à l'égard de certains aspects de l'œuvre de Marx. Au regard des résultats auxquels parviennent les marxistes analytiques en séparant le marxisme de sa méthode d'investigation, il apparaît que le contenu théorique a largement perdu sa portée explicative et rares sont les éléments marxistes ayant survécu à cette entreprise. Il apparaît ainsi que l'usage qui a été fait par les marxistes analytiques de méthodes non issues de la tradition marxiste sur la théorie de Marx a échoué à la préserver.

Cela ne signifie pas *a priori* qu'une telle pratique intellectuelle soit vouée à l'échec. Cependant, il apparaît que l'usage qu'en a fait le marxisme analytique n'a pas permis de développer toutes les potentialités de la théorie marxiste. Le rejet partagé d'une méthodologie marxiste spécifique a conduit les auteurs à mener une analyse les poussant au rejet de la quasi-totalité des propositions théoriques de Marx. L'unification du groupe s'est faite par un éloignement progressif à l'égard de l'œuvre de Marx. C'est pourquoi cette pratique peut être comprise comme un exercice d'« autophagie » d'« auto-cannibalisme »<sup>28</sup>. On peut ainsi concevoir ce glissement comme l'ouverture de la seconde vague du marxisme analytique. Ainsi c'est en réfutant le marxisme que, d'une part, les marxistes analytiques ont vu leurs divergences

---

<sup>28</sup> Termes prononcés par Jon Elster lors d'une conférence à Paris le 29 mars 2012.

s'amoinrir jusqu'à disparaître avec la disparition de l'objet de leurs désaccords et, d'autre part, ont orienté leurs recherches vers l'impensé de leurs théories, à savoir une réflexion sur le juste. Dans la mesure où ils ont conclu à l'échec de la théorie marxiste, ou pour le moins à l'échec de la théorie marxiste dans sa capacité à générer en soi des outils intellectuels pour comprendre la transformation du monde, ils ont franchi la barrière qui séparait les deux pôles de la coupure épistémologique en se concentrant sur les théories normatives et donc en cherchant à écrire des recettes pour les marmites de l'avenir.

C'est bien une nouveauté à laquelle a procédé le marxisme analytique en cherchant à associer le contenu de l'œuvre de Marx à des méthodes qui ne sont pas celles de Marx. Cette innovation a parfois été qualifiée d'hérésie, tant l'unité dialectique entre la méthode et le contenu est souvent présumée chez les tenants d'une certaine orthodoxie. L'intérêt du marxisme analytique est donc précisément de discuter des énoncés tenus comme acquis. Sa principale innovation, du moins dans sa première période d'élaboration, durant laquelle les auteurs viennent d'horizons assez différents, est précisément de ne pas tenir pour acquis ce présumé méthodologique. Il s'inscrit à cet égard dans un cadre épistémologique qui renvoie à la notion de programme de recherche. Aussi les marxistes analytiques ne conçoivent pas le marxisme comme une théorie qui se déploie sur plusieurs aspects mais comme un ensemble de théories dont les connexions restent à établir ou au moins à clarifier. Cela a donné lieu à de multiples débats et reconstructions, essentiellement autour du Marx dit de la maturité. Ainsi le marxisme analytique bouleverse un certain nombre d'énoncés alors tenus comme solidement acceptés quant à l'unité méthodologique du marxisme. Une de ses forces est également sa capacité à avoir largement imprégné le champ des sciences sociales.

## CHAPITRE 2. UN COURANT INTERDISCIPLINAIRE DANS LES SCIENCES SOCIALES

Les travaux du marxisme analytique ont largement brassé les sciences sociales, qu'il s'agisse de sociologie (19, 29), d'histoire (6, 18), d'économie (1), de sciences politiques (9) en se fondant sur un socle philosophique ; sont également discutés les liens entre science sociale et biologie évolutionniste (67). Tout au long des débats du marxisme analytique, rares sont les aspects de l'œuvre théorique de Marx qui n'ont pas été soumis au regard analytique des auteurs. Ce chapitre présente la manière dont le marxisme analytique vise à brasser le champ des sciences humaines et sociales. C'est ainsi l'ensemble de l'œuvre de Marx que les marxistes analytiques se fixent pour objectif d'explorer, d'analyser, de tester. Aussi les travaux de Cohen ont ouvert un débat dans lequel ont pu s'intégrer un certain nombre d'auteurs à la fois proches du marxisme et acquis aux méthodes analytiques dominantes dans les universités.

*Il serait mal avisé d'exagérer l'importance d'un unique travail dans l'établissement d'un programme de recherche, mais il est largement accepté que la genèse du marxisme analytique puisse être attribuée à la publication de Karl Marx's Theory of History: A Defence par Cohen en 1978. (Roberts 1996 : 1).*

C'est ainsi sur les sciences humaines et sociales qu'ont porté les débats du marxisme analytique, du moins dans leur première vague lorsque l'œuvre de Marx était leur principal objet de préoccupation. L'accent sera porté sur les débats qui ont eu lieu en particulier dans trois champs des sciences sociales. Une première section porte sur l'histoire avec le débat sur la transition entre féodalisme et capitalisme autour de Robert Brenner. Une deuxième section est consacrée à une tentative de reconstruction de la théorie économique marxiste sur des fondements néoclassiques autour de John Roemer. Une troisième section s'inscrit dans le champ de la sociologie, elle étudie une reconstruction des classes sociales en empruntant à des traditions alternatives autour d'Erik O. Wright.

### Section 1. Histoire : le renouveau du débat sur la transition vers le capitalisme

L'approche de Cohen a suscité des critiques, reformulations et des prolongements, notamment au sein du marxisme analytique, en particulier sur les éléments empiriques, largement laissés de côté par Cohen. Un débat structurant interne au marxisme analytique, relancé par Robert Brenner, porta ainsi sur la question de la transition (1). Au-delà des divergences significatives entre les deux auteurs, nous pensons possible de concevoir les deux approches comme étant complémentaires (2).

#### 1. Un modèle alternatif : le capitalisme comme effet émergent

Parmi les auteurs ayant participé aux discussions du Groupe de Septembre, Brenner apparaît comme étant particulièrement attaché à l'œuvre de Marx. Il critique l'approche de Cohen pour mettre la croissance économique au cœur du développement économique, ce qui est selon lui associé à Smith plutôt qu'à Marx. C'est pourquoi il l'a qualifiée de « smithianisme marxiste ».

*[L]a théorie qui fait de la croissance des forces productives la clé du développement économique sur le long terme est aujourd'hui associée au*

*marxisme. Mais, selon moi, son origine conceptuelle se trouve à nouveau chez Adam Smith. (Brenner, 1986 : 82)*

Il lui reproche également un fonctionnalisme, bien que Cohen s'en défende.

*Sur la base de notre analyse de la théorie des forces productives, il est difficile d'envisager un énoncé fonctionnaliste comme celui de Cohen dans Karl Marx's Theory of History: A Defence. (Idem : 46-47)<sup>29</sup>*

Il le critique pour présenter la théorie de Marx comme un déterminisme technologique structuré par le développement des forces productives. Pour sa part, il conçoit le capitalisme comme un effet de la rationalité des acteurs, conditionnée par des rapports de production spécifiques, de telle sorte que des comportements individuellement rationnels peuvent être contradictoires avec le développement économique. Il extrait du matérialisme historique la dynamique spécifique de chaque mode de production, cherchant à éviter ce qu'il considère comme des spéculations abstraites sur la Préface, et qu'il juge peu utiles pour la recherche empirique. À l'inverse, il présente le capitalisme comme un effet émergent, *i.e.* comme un effet non intentionnel d'actes intentionnels. Reste que l'approche de Brenner n'est pas, contrairement à ce qu'affirme John Roemer, « *diamétralement opposée au matérialisme historique de Cohen* » (1982b : 515), au sens où tous deux ont pour objectif de dégager quelles sont les forces motrices du développement historique. Toutefois, son opposition à la définition de la rationalité présentée par Cohen est patente, puisqu'il ne l'envisage pas comme ahistorique, mais comme conditionnée par une structure sociale spécifique. Il considère que le développement des forces productives, lorsqu'il a lieu, n'est pas un aspect structurant, mais une conséquence non intentionnelle d'actions intentionnelles.

*La naissance des rapports de production capitalistes se produit comme conséquence involontaire du fonctionnement des règles de reproduction des acteurs précapitalistes individuels et/ou des conflits entre classes précapitalistes. (Brenner 1986 : 91)*

En particulier, Brenner estime que la structure des formations sociales précapitalistes, fondée sur l'extraction de la rente, n'autorise pas la rationalité des acteurs à générer les conditions pour le développement des forces productives. Il remarque que les règles de reproduction des sociétés agricoles précapitalistes sont incompatibles avec la croissance économique moderne, que le progrès technique dans les rapports de production précapitalistes ne conduit pas nécessairement au développement économique. L'accès direct des producteurs aux moyens de subsistance et la contrainte extra-économique des exploiters conduit ces derniers à utiliser la force extra-économique pour maintenir leur domination. Les règles qu'il était rationnel d'adopter se sont avérées contraires au développement économique global. Le seul moyen de contrainte pour les exploiters est alors l'investissement dans la surveillance et dans les moyens militaires, ce qui entrave la croissance de la productivité. Le développement est ainsi extensif, avec la multiplication des unités de production, et des formes non productives apparaissent, ce qui conduit à une stagnation à long terme, et donc à une forme d'état stationnaire ricardien.

L'adoption de rapports capitalistes passe par l'existence d'une pression à la concurrence, par l'absence de possibilités de diminution des coûts ou d'augmentation du revenu, et donc par

---

<sup>29</sup> Ce passage n'apparaît pas dans la version française du texte, mais seulement dans sa version originale, « The Social Bases of Economic Development ». In Roemer 1986 : 23-53.

la séparation entre les producteurs directs et les moyens de subsistance, c'est-à-dire entre la force de travail et les moyens de production. C'est alors que les rapports de production, devenus capitalistes, se sont inscrits dans une reproduction par les prix, jouant le rôle de mécanisme de sélection naturelle éliminant les producteurs incapables de diminuer leurs coûts. Alors que Cohen donne la primauté aux forces productives, Brenner l'accorde à la lutte de classes, sans laquelle il serait impossible d'envisager les transformations périodiques, et en général à la nature des rapports de production.

*La rupture avec « l'économie traditionnelle » et le passage à un développement économique relativement auto-alimenté furent fondés sur l'émergence d'un nouveau type de rapports de classe dans les campagnes, à savoir des rapports sociaux de type capitaliste. Un tel résultat dépendait à son tour du succès antérieur d'un double processus de développement, et de conflit de classe : d'un côté la destruction du servage, de l'autre le court-circuitage de la montée de la petite propriété paysanne. (Brenner 1976 : 200)*

Cependant il s'agit moins pour Brenner d'une logique transhistorique de primauté, comme chez Cohen, que d'une logique propre à chaque structure économique, qu'il est nécessaire d'étudier spécifiquement pour dégager les articulations et les éventuelles primautés explicatives. À l'inverse de Cohen, il met l'accent sur les périodes de transition historique d'une forme sociale à l'autre, il interroge le rôle spécifique joué par la rationalité des acteurs au cours de ces périodes. Ainsi il dégage quatre thèses explicatives du capitalisme :

- Des rapports de production spécifiques conditionnent la rationalité, et des comportements individuellement rationnels peuvent être contradictoires avec le développement économique.
- La transition des rapports précapitalistes aux rapports capitalistes n'est pas un résultat voulu d'actions rationnelles.
- L'activité rationnelle précapitaliste visait à maintenir les rapports précapitalistes.
- Les formes capitalistes de propriété sont nécessaires à la croissance moderne.

Dans l'approche smithienne traditionnelle, un ensemble d'intérêts personnels conduit à l'adoption rationnelle de règles capitalistes, *i.e.* à la transformation de rapports précapitalistes en rapports capitalistes, qui conduit à un processus de croissance économique moderne. Brenner juge cette théorie inapte à expliquer le développement économique, dont le processus reposerait sur trois ensembles de motivations : l'essor du commerce, l'émergence et le développement de nouvelles forces productives, et la croissance démographique. Elles ont conduit, conjointement avec l'apparition de la propriété privée, à l'émergence de motivations capitalistes, au développement du critère d'efficacité productive pour le développement de la production, et donc à la prédominance des rapports de propriété capitalistes. La question est alors de savoir comment les sociétés précapitalistes ont conduit au développement de la production de marchandises et à l'échange, et dans quelle mesure elles ont toléré les formes techniques associées à la division du travail. Brenner conçoit le mode de production féodal comme une exception parmi tous les modes de production précapitalistes, en ce qu'il est doté d'une dynamique pour un développement systématique des forces productives : il encourage la division du travail et permet la libération des forces productives mentales conduisant à la connaissance productivement utile, au progrès

technique. L'existence du capitalisme est considérée comme le facteur explicatif du déclenchement de la croissance économique moderne.

*Ce qui distingue la croissance économique moderne [...] c'est la présence dans l'économie d'une tendance, d'un besoin systématique et continu poussant à transformer l'économie dans le sens d'une plus grande efficacité.*  
(Brenner, 1986 : 66)

On retrouve la correspondance entre le développement des forces productives et la nature des rapports de production. Brenner évoque la transition du féodalisme au capitalisme comme une conséquence non intentionnelle d'actions rationnelles, ce en quoi il entre en tension avec Cohen, qu'il considère, notamment avec l'hypothèse de rationalité, comme un intentionnaliste smithien. Face à sa position smithienne selon laquelle les rapports de production sont subordonnés à la nature humaine, il répond que celle-ci est socialement contrainte, et que des rapports de production particuliers imposent une forme spécifique de développement. Il estime la théorie de Smith fautive au sens où rien ne garantit que les producteurs transforment toute leur production en marchandises au lieu de produire pour leur subsistance, ni qu'ils améliorent les méthodes de production au lieu d'intensifier l'exploitation. En d'autres termes la rationalité ne garantit pas le développement des forces productives. Elle porte plutôt sur la reproduction des rapports sociaux, et le féodalisme a constitué le meilleur cadre pour l'émergence du capitalisme du fait de la faible résistance aux formes sociales propices à la rationalité technique. Une fois établie une concurrence entre deux modes de production, le plus efficace en termes productifs l'a aisément emporté. Les gains permis par le capitalisme ont rapidement rendu le féodalisme obsolète, ce qui renvoie à la notion de primauté concurrentielle.

Il faut néanmoins remarquer qu'alors que Brenner présente une historiographie, au sens d'une analyse empirique portant un accent sur les faits historiques spécifiques, Cohen défend une théorie de l'histoire, soit l'étude des mouvements longs de l'histoire dans une perspective plus abstraite.

## **2. Les fondements d'une complémentarité**

Malgré leurs divergences, les positions des deux auteurs ne sont pas incompatibles, dans la mesure où la théorie présentée par Cohen est suffisamment vaste pour permettre l'intégration d'éléments historiques plus spécifiques. Paradoxalement, en fournissant une explication pour les périodes de transition, en particulier entre féodalisme et capitalisme, l'approche de Brenner pourrait servir de complément à celle de Cohen, qui revendique son attachement aux périodes non transitionnelles<sup>30</sup>. Il est donc possible d'affirmer que Brenner étudie la réalité concrète qui nourrit, en même temps qu'elle le justifie, un modèle d'articulation entre rapports de production et forces productives. Cohen rend les forces autonomes par rapport à la structure économique. Or, si le développement historique est conduit par le développement technologique, ce n'est pas malgré ce que font les hommes, mais plutôt à cause de ce que les hommes, étant rationnels, sont contraints de faire. Il est une conséquence non intentionnelle des actions intentionnelles des agents rationnels qui, en tant que représentants de classes sociales spécifiques, agissent pour satisfaire leurs intérêts de

---

<sup>30</sup> « [I]l est absurde de nier l'importance historique des périodes non transitionnelles » (Cohen 1983b : 122).

classe et les représentants de la classe dominante sont contraints d'employer des moyens de production plus efficaces, en tant qu'agents rationnels.

*En bref, ce n'est que là où dominent les relations capitalistes de propriété que tous les acteurs économiques sont obligés d'adopter pour règle de reproduction la mise sur le marché de leur produit (quel qu'il soit) au prix compétitif, c'est-à-dire le plus bas. Ce n'est que dans une telle économie que les acteurs sont perpétuellement motivés pour réduire leur prix de revient. Ce n'est que dans une telle économie qu'il existe un mécanisme de sélection naturelle (c'est-à-dire la concurrence sur le marché) pour éliminer les producteurs qui ne réduisent pas le prix de revient. C'est pour ces raisons qu'il n'y a que dans le cadre de relations de propriété capitalistes que nous pouvons nous attendre à trouver une croissance économique moderne. (Marx 1867, tome II : 73-74)*

De toute évidence, le développement des forces productives ne présente pas d'intérêt immédiat pour l'individu mais plutôt pour l'humanité dans une perspective historique. Or il n'existe pas d'intérêt transhistorique, mais plutôt une logique structurelle et, en quelque sorte, le capitalisme a émergé accidentellement. Reste que l'explication fonctionnelle de Cohen est très générale et peut justifier des situations de développement comme des situations de régression. Par exemple, le capitalisme aurait surgi quand et parce qu'il encourageait le développement des forces productives. Brenner se situe à un niveau d'abstraction plus faible en ce qu'il accorde une spécificité à chaque mode de production, qui posséderait ses propres contradictions entre forces et rapports. Il interroge les lois du mouvement propres aux modes de production ayant précédé le capitalisme. Pour nombre d'auteurs (Gottlieb, Amin, Sweezy) seul le capitalisme possède des lois internes permettant le développement, dont les sources résident dans une logique économique. Brenner soulève l'hypothèse selon laquelle une entrave au développement des forces productives peut correspondre, non pas à une entrave à la tendance au développement, mais à l'absence de cette tendance. Seul le capitalisme peut donner structurellement une impulsion au développement des forces productives et donc au socialisme et, en l'absence de socialisme, les rapports capitalistes sont nécessaires et suffisants pour un développement technologique soutenu, suffisants en ce que les acteurs sont incités à ce développement, nécessaire en ce que les rapports précapitalistes étaient porteurs de stagnation. Les capacités productives fixent les limites du possible, mais rien ne garantit que les impulsions des forces productives au développement déterminent la nécessité et la direction du changement historique. Dans tous les cas, les deux auteurs, quand bien même leurs divergences théoriques paraissent significatives, se sont appropriés une méthodologie similaire qui autorise d'envisager leur complémentarité.

Ainsi, la théorie marxienne de l'histoire a connu un intérêt particulier à la fin des années 1970 avec la publication de *Karl Marx's Theory of History: A Defence* par Cohen, qui a impulsé le développement du marxisme analytique, dont un des débats a porté sur la transition entre modes de production, essentiellement entre le féodalisme et le capitalisme. Alors que Cohen envisage dans un premier temps, avec la Thèse de la Primauté des forces productives, que les rapports de production s'adaptent aux forces productives et se modifient pour permettre la poursuite de leur développement, et donc que le féodalisme a laissé place au capitalisme car les rapports de production capitalistes étaient mieux à même d'assurer la fonction de développement des forces productives, Robert Brenner estime que les rapports de production

féodaux ne comportaient pas de logique interne permettant le développement des forces productives, et il considère que la concurrence entre féodalisme et capitalisme fut le moteur du changement historique.

Aux côtés de l'histoire c'est avec l'économie que le marxisme analytique va apporter une de ses principales innovations.

## **Section 2. Économie : un marxisme néoclassique**

John Roemer fut l'un des principaux contributeurs des travaux du Groupe de Septembre, essentiellement sur la théorie économique. Il affiche très clairement sa volonté de rompre avec la spécificité méthodologique du marxisme, et de reformuler les débats en adoptant les normes dominantes du langage économique contemporain, à savoir l'approche néoclassique. « *Le marxisme que je présente ici est articulé par les outils économiques contemporains, c'est-à-dire l'économie néoclassique* » (Roemer 1981 : vi). « *Pourquoi donner au diable les meilleures armes ?* » (Roemer 1986 : 192-193). Il se fixe pour objectif de parvenir, en particulier sur la question de l'exploitation, à des conclusions théoriques similaires à celles de Marx tout en utilisant des outils différents. Il admet ne pas tenir un discours marxien, pour trois raisons. D'abord, en partant des postulats de la théorie économique néoclassique, il situe l'histoire hors de son champ d'analyse. Ensuite, les concepts qu'il utilise ne sont pas explicitement de Marx, mais ils sont présentés comme une généralisation des concepts marxien. Enfin, il ne fait aucune référence aux textes de Marx pour soutenir ses arguments. Il cherche à établir que des fondements microéconomiques sont compatibles avec le marxisme<sup>31</sup>, son approche repose sur la théorie néoclassique de l'équilibre<sup>32</sup>. Il propose une critique radicale de la théorie de la valeur travail, qui le conduit à préconiser son abandon, avec pour conséquence une réfutation de la loi de la baisse tendancielle du taux de profit (1), à partir de laquelle il reformule la théorie de l'exploitation sur des fondements nouveaux (2).

### **1. Une critique des théories marxiennes de la valeur et du profit**

Les grands traits de son approche sont les suivants : Roemer nie la spécificité de la force de travail comme unique marchandise créatrice d'un surplus de valeur, et il inverse la causalité entre valeur et prix sur la question de la transformation. Pour parvenir à son objectif, il doit faire l'économie de la théorie de la valeur travail. En généralisant le « théorème marxien fondamental » initié par Nobuo Okishio (1961) puis énoncé par Michio Morishima (1973), Roemer affirme que le travail est une marchandise semblable aux autres, que n'importe quelle marchandise peut être exploitée et donc servir de numéraire en jouant le rôle du travail chez Marx et être exploitée. Reprenant les positions de Morishima et de Steedman (1977), il estime que la plus-value sociale n'est pas une agrégation des plus-values individuelles. Ceci le conduit à estimer que les différences qualitatives entre plusieurs types de travaux conduisent à leur incommensurabilité, et qu'il est impossible d'obtenir une théorie de la valeur travail du fait de cette hétérogénéité. Ainsi la théorie de l'exploitation doit être construite indépendamment

---

<sup>31</sup> « *Ce type de raisonnement économique, la déduction d'effets économiques globaux à partir du comportement d'unités économiques individuelles, fut employé par des économistes de toute tendance idéologique au dix-neuvième siècle. Il s'agit en fait d'un des signes pour lesquels le marxisme est le socialisme scientifique* » (Roemer 1981 : 112).

<sup>32</sup> « *Ne connaissant aucune autre méthode, j'utilise la méthode de l'équilibre* » (1981 : 10).

du concept de valeurs travail individuelles. Cette approche comporte un certain nombre d'implications sur la question de la transformation de la valeur en prix. Elle a fait l'objet d'une multitude de débats entre économistes, même si elle nous paraît périphérique quant à la pensée économique de Marx. Dans la continuité logique de son rejet de la théorie de la valeur travail, Roemer considère que la relation entre valeur et prix est un non-problème, non pas parce que cette question n'est pas essentielle à l'architecture de la pensée marxienne, mais parce que selon lui les prix sont déterminés avant la définition de la valeur, et « *la valeur travail dépend du marché* » (1981 : 203).

Dans le prolongement logique de la critique qu'il adresse à la théorie marxienne de la valeur travail, Roemer vise à réfuter la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, qui selon lui est la principale faiblesse de la théorie économique marxienne. Se fondant sur des postulats microéconomiques, il défend la possibilité d'une hausse continue du taux de profit, si bien que la loi serait réfutée par ses contre-tendances. La loi de la baisse du taux de profit est conçue par Roemer comme un phénomène macroéconomique résultant du comportement concurrentiel d'unités économiques individuelles. Pour maximiser leur profit individuel, les capitalistes substituent du capital au travail, ce qui conduit à augmenter la composition organique du capital, et donc à la baisse du taux de profit. Il considère cette théorie comme un déterminisme technologique, un matérialisme vulgaire.

*Le dogmatisme associé à la « hausse de la composition organique du capital » a été l'un des plus lourds obstacles au développement d'un projet marxiste créatif visant à étudier les lois du mouvement de la société capitaliste moderne. (Idem : 88)*

En réalité, la question serait sociale et non structurelle. Une éventuelle diminution du taux de profit serait causée, non pas par une hausse de la composition organique du capital, mais par une diminution du taux d'exploitation. Il apparaît que ce rejet de la loi de la baisse tendancielle du taux de profit est le seul élément de la théorie économique sur lequel les marxistes analytiques sont parvenus à un accord général. Il va donner lieu à une reformulation de la théorie de l'exploitation.

## **2. Une transformation de la théorie de l'exploitation**

Pour Roemer, il faut abandonner les théories de la valeur et de la plus-value, et donc du taux de profit. En revanche, il paraît plus indulgent avec la théorie de l'exploitation. Il fonde la théorie de l'exploitation sur l'équité, au sens où elle est centrale pour juger un système, du point de vue de la population. Pour Roemer, la position marxiste s'appuie sur des fondements éthiques et la théorie marxienne de l'exploitation est mieux conçue comme une théorie normative. Il estime que la définition en termes de retrait – théorie des jeux<sup>33</sup> – est supérieure à la définition en termes de plus-value car elle clarifie les « impératifs éthiques » de la théorie marxienne, pour démontrer que les riches exploitent effectivement les pauvres. Roemer ne nie pas l'existence d'une lutte, mais il la considère comme un phénomène externe, et il estime que l'exploitation ne repose pas sur le surtravail, mais sur les rapports de propriété. Ainsi, l'exploitation n'est pas une définition, une caractéristique propre au capitalisme, mais un

---

<sup>33</sup> D'après cette définition, un groupe social L est exploité par un groupe social K si, lorsque L se retire de la société avec sa part de biens inaliénables, sa situation en termes de revenu et de temps de loisir s'améliore et la situation de K se détériore (Roemer 1982a).

théorème à prouver : elle est exogène. Il inverse rapports de production et rapports de propriété dans leur ordre logique, en remplaçant la primauté explicative des rapports de production capitalistes par la propriété différentielle des biens productifs. Sa reconstruction de la théorie de l'exploitation est indépendante de la théorie de la valeur travail et c'est en s'appuyant sur les travaux de Cohen qu'il a établi cette reconstruction en coordination avec le matérialisme historique. Roemer élabore une théorie générale de l'exploitation, dans laquelle la théorie de l'exploitation capitaliste est un cas particulier. En se fondant sur une distinction entre échange de travail coercitif (esclavagisme puis féodalisme) et échange de travail non coercitif (capitalisme puis socialisme), il étudie comment un même processus d'enrichissement est possible dans les deux cas. Sa théorie a notamment pour objectif d'expliquer ce qu'il considère comme un rapport d'exploitation dans les États dits socialistes, et qui lui apparaît comme une anomalie dans la théorie marxiste – le socialisme est censé se caractériser par l'absence d'exploitation. Ainsi, les causes institutionnelles de l'exploitation marxienne sont, selon lui, l'existence de marchés concurrentiels, la propriété différentielle des moyens de production, les différences de préférences, de niveaux de technologie, plutôt que l'expropriation directe du travail. Il estime que la caractéristique fondamentale du capitalisme est la dotation différentielle des moyens de production, ce qui ne distingue pas le capitalisme des rapports précapitalistes. Sur les traces de Morishima, il cherche à construire une théorie de l'exploitation qui soit indépendante de la théorie de la valeur travail<sup>34</sup> et l'envisage comme un processus d'optimisation : dans une économie de subsistance, un agent est exploité s'il travaille plus de temps qu'il ne lui est socialement nécessaire pour produire un panier de subsistance<sup>35</sup>, et il est exploiteur s'il travaille moins de temps qu'il ne lui est socialement nécessaire pour le produire. On peut donc décrire une exploitation sans échange de travail ni accumulation de richesses, ni production de surplus, ni transfert de plus-value, mais avec la théorie des jeux. Il est donc possible d'établir une exploitation sans rapport de classe, et de décrire une structure de classes telle qu'elles sont déterminées par un processus d'optimisation individuelle. L'exploitation n'est plus une question de rapport de domination mais se réduit à une question de richesse individuelle : les agents sont exploités ou exploités selon qu'ils se situent au-dessus ou en-dessous d'un certain seuil.

Il établit le *principe de correspondance classe-exploitation*. Ceux qui optimisent en vendant leur force de travail sont exploités, ceux qui le font en embauchant la force de travail sont exploités. Roemer remplace le surtravail par les rapports de propriété, et il affirme que l'exploitation peut logiquement exister sans échange de travail. Il juge que la

*formulation de l'exploitation capitaliste en termes de théorie des jeux est incontestablement supérieure à la formulation marxienne en termes de plus-value : elle est indépendante de la théorie de la valeur travail.* (1982a : 20)

Telle est la forme prise par l'inversion de l'ordre logique entre rapports de propriété et rapports de production : pour Roemer, une propriété différentielle des moyens de production conduit à l'exploitation capitaliste, tandis que pour Marx, les rapports de production

---

<sup>34</sup> Comme Morishima, qui propose « *une économie marxienne sans théorie de la valeur travail* » (1973 : 181), Roemer souhaite « *reconstruire les concepts marxistes d'une manière qui les débarrasse de [...] la théorie de la valeur travail* » (1988 : 173).

<sup>35</sup> Tout comme Lassalle – « *Le salaire garde toujours comme fondement nécessaire la subsistance, ce qui est normalement requis pour l'existence et la reproduction* » (1863 : 15-16) –, Roemer attribue à tort la théorie malthusienne du salaire de subsistance à Marx, tout en estimant qu'« [i]l n'est pas nécessaire de discuter si la "subsistance" est un concept biologique ou historique » (1988 : 153).

capitalistes donnent naissance aux rapports de propriété capitalistes. Il existe trois formes possibles d'activité sur un marché du travail : produire pour soi, embaucher de la force de travail pour produire, vendre sa propre force de travail contre un salaire. Chaque producteur optimise en combinant ces trois activités, ce qui permet à Roemer de dégager cinq classes possibles : capitaliste pur, petit capitaliste, petit-bourgeois, semi-prolétaire, et prolétaire. Cette construction lui permet d'aboutir au *théorème de l'isomorphisme*, selon lequel le marché du capital (« île du marché du crédit ») possède la même structure que le marché du travail (« île du marché du travail ») et comprend également cinq classes sociales possibles : prêteur pur, prêteur mixte, producteur indépendant, emprunteur mixte, emprunteur pur. Les deux îles sont identiques dans leur structure : chaque agent est exploité de la même manière que son homologue sur l'autre île. L'exploitation peut avoir lieu *via* l'échange de marchandises et les classes peuvent exister avec un marché du crédit sans marché du travail, de telle sorte que

*si l'exploitation du travailleur est un concept important, il l'est pour des raisons normatives – en ce qu'il est un indicateur d'injustice – et non parce que l'exploitabilité de la force de travail est l'unique source de profits. (1988 : 54)*

Pour Roemer, aucune raison objective ne pousse à privilégier le travail comme référence de valeur. La raison immédiate serait le lien avec le matérialisme historique, qui énonce que l'histoire est une succession de luttes de classes, et

*nous pousse à construire une théorie qui considère que les peuples sont exploités, et non le maïs, comme programme de recherche plus efficace. (1982a : 284)*

Ainsi, la théorie de la valeur travail ne peut pas être justifiée indépendamment du matérialisme historique et il est impossible d'affirmer la validité de la théorie de la valeur travail comme théorie objective. C'est pour cette raison que Roemer a inscrit sa théorie de l'exploitation dans le cadre de la conception marxienne de l'histoire, telle que présentée par Cohen, *i.e.* une approche qui articule l'histoire par une relation entre forces productives et rapports de production. Pour Marx, la loi de la baisse tendancielle du taux de profit joue, dans le matérialisme historique, le rôle de mécanisme déclencheur de la transformation sociale. Toutefois, l'approche de Roemer est cohérente puisque seul le taux d'exploitation peut être la cause de la baisse du taux de profit, et le matérialisme historique est traité comme un facteur exogène. Il se positionne dans le prolongement de Cohen, en associant sa conception du matérialisme historique à la théorie des jeux. Estimant que l'histoire progresse par élimination successive des formes d'exploitation devenant inutiles, il associe une forme d'exploitation à chaque mode de production, conceptualisant ainsi la notion d'exploitation socialement nécessaire. Il applique son modèle général à plusieurs types d'exploitation : féodale, capitaliste et socialiste. Il associe l'exploitation capitaliste à l'exploitation marxienne (sans contrainte apparente) et l'exploitation féodale à l'exploitation néoclassique (avec contrainte apparente), et considère que « [t]oute transition révolutionnaire remplit la tâche historique d'éliminer la forme associée d'exploitation » (*Idem*).

L'existence de régimes autoritaires dans les États dits socialistes apparaît pour Roemer comme une anomalie dans le programme de recherche marxiste, puisqu'il y voit un processus d'exploitation alors que la disparition du capitalisme était censée conduire à la suppression de cette exploitation. Il établit une correspondance entre le matérialisme historique et sa théorie

de l'exploitation. Un objectif est de fournir une théorie de l'exploitation en l'absence de propriété privée des moyens de production. En évoluant de féodale à socialiste, une société traverse et élimine plusieurs formes d'exploitation, c'est-à-dire plusieurs formes de rapports de propriété :

- Le *féodalisme* correspond à l'exploitation féodale, capitaliste et socialiste. Il s'agit d'un jeu à trois « personnes », classe féodale, classe capitaliste et classe des producteurs directs. Toutes les formes d'exploitation existent sous le féodalisme.
- Dans le *capitalisme*, l'exploitation féodale devient interdite – les rapports féodaux ont été éliminés car inutiles au sens dynamique –, et le capitalisme correspond à l'exploitation capitaliste et socialiste : il s'agit d'un jeu à deux « personnes », classe ouvrière et classe capitaliste. L'exploitation capitaliste devient socialement nécessaire puis elle se transforme en une entrave au développement des forces productives, devient inutile et doit être éliminée par une révolution socialiste.
- Le *socialisme* correspond à l'exploitation sociale. Il s'agit d'un jeu à deux « personnes », classe ouvrière et bureaucratie, ou classe ouvrière et experts. L'exploitation socialiste devient socialement nécessaire... Il s'agit d'un processus systématique et reproductif dans lequel chaque forme sociale élimine sa forme d'exploitation correspondante.

Contrairement à Morishima, la reconstruction néoclassique de la théorie économique de Marx par Roemer vise à préserver certains des résultats de la théorie économique de Marx, à savoir la théorie de l'exploitation, qui est ici présentée sous la forme d'un processus d'optimisation, sans avoir besoin de la théorie de la valeur travail. Pour John Roemer il est possible de présenter le marxisme sous la forme des cinq énoncés suivants : les classes agissent comme des unités dans des situations historiques déterminées ; une position de classe se définit dans le rapport d'une personne aux moyens de production ; la lutte de classes est le mécanisme du changement historique ; le changement historique suit une trajectoire déterminée ; le capitalisme est condamnable d'un point de vue éthique. Cela étant, Roemer abandonne à la fois la théorie de la valeur travail, la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, et donc le lien entre la théorie de l'exploitation et la valeur travail. Ainsi l'exploitation est présentée comme un processus d'optimisation individuelle, ce qui fait perdre à la théorie à la fois son contenu matérialiste et une partie de son contenu subversif. Il a ainsi largement développé le programme de recherche marxiste analytique en complétant la lecture de Cohen sur la théorie de l'histoire par un travail sur la théorie économique. Pourtant, l'interprétation qu'il propose de Marx porte à discussion, dans la mesure où il ne démontre pas le postulat sur lequel il fonde son raisonnement, à savoir que les fondements méthodologiques de Marx sont erronés.

C'est d'une manière qui semble moins radicalement opposée à la méthode de Marx que la sociologie, aux côtés de l'histoire et de l'économie, fait partie des champs auxquels le marxisme analytique a apporté une contribution significative.

### **Section 3. Sociologie : classes et stratification**

Face à l'évolution de la structure de classe, Erik O. Wright propose une approche originale en termes de positions de classe contradictoires, en interaction avec celles de John Roemer et de Gerald A. Cohen. Les transformations de la structure de classe des sociétés occidentales, notamment à partir du lendemain de la deuxième guerre mondiale, l'ont conduit à interroger la notion de classe.

*Non seulement il est possible de considérer que les structures de classe déterminent les limites élémentaires de la possibilité de la formation des classes, de la conscience de classe et de la lutte de classes, mais elles constituent également le déterminant social le plus fondamental des limites des possibilités des autres aspects de la structure sociale. (Wright 1985 : 31)*

Peu de travaux chez Marx portent sur les classes sociales en soi, au sens où elles ne peuvent être conçues que dans la dynamique d'un mode de production. Cette problématique fut développée par des auteurs plus récents (Poulantzas, Thompson...). Pour répondre à la problématique de la classe moyenne, Erik O. Wright propose la notion de position de classe contradictoire (1), et dans le même mouvement rapproche l'analyse des classes de la sociologie non marxiste (2).

### **1. Classes moyennes et positions de classe contradictoires**

Les problèmes de conceptualisation de la structure de classe émergent principalement, même si ce n'est pas de manière exclusive, de l'apparition de personnes diversement nommées employés salariés, cols blancs, ouvriers intellectuels, travailleurs de service, techniciens. Cette évolution constitue la base du programme de recherche de Wright, dont l'objectif est de préserver le concept marxien de classe sociale, tout en lui apportant un nouveau contenu, pour ensuite le tester empiriquement. Il compte ainsi réaffirmer la spécificité du concept marxiste de classe, tout en l'élargissant au-delà du processus de production. Il caractérise l'approche marxienne des classes par un ensemble d'énoncés et étudie les interactions entre les éléments liant classe et profession – formation des classes, formes des luttes de classes, structure de classe et structure professionnelle. Il soulève la problématique de la classe moyenne, qui a souvent servi d'argument contre les marxistes, et il estime que ces derniers n'ont pas apporté de réponse satisfaisante et il se demande notamment si une distinction du type de celle entre "cols blancs" et "cols bleus" est une distinction interne à la classe ouvrière ou une division fondamentale entre les classes, et donc si elle constitue le fondement pour une couche supplémentaire au sein de la classe ouvrière. Il en conclut qu'une analyse isolée de la structure de classe est insuffisante pour déduire le déroulement de la lutte de classes et la formation de classes. Il estime qu'il existe deux types de positions de classe non polarisées : la petite bourgeoisie traditionnelle, ni exploiteur ni exploitée, et les rapports d'exploitation croisés, à la fois exploités et exploités. Cette mutation de la structure de classe a été théorisée par Wright comme l'apparition de « *positions de classe contradictoires entre la bourgeoisie et le prolétariat* » (*Idem* : 97), qui obscurcissent les rapports de classe et d'exploitation, et dégagent la possibilité d'existence de formes d'exploitation non capitalistes. Ainsi, il existerait plusieurs formes d'exploitation en plus de l'exploitation marxiste standard, ce qui ouvre la possibilité d'être à la fois exploiteur et exploité.

*Au lieu de considérer toutes les positions comme situées uniquement dans des classes particulières et donc ayant un caractère de classe cohérent de leur propre droit, nous devrions en considérer certaines comme ayant potentiellement un caractère de classe multiple ; elles peuvent être simultanément dans plusieurs classes. (Ibid.)*

Il peut s'agir d'exploitation en termes de qualification, d'organisation, de statut, etc. Sur ce point il s'éloigne de la conception marxiste traditionnelle, selon laquelle toute forme de domination s'explique en termes de rapports de production, et se rapprochant d'une

conception wébérienne. Son objectif est de spécifier et rendre opérationnel le concept de classe dans la théorie marxiste. Dans ce cadre il tente de se situer entre d'une part l'économisme et l'essentialisme de ce qu'il juge comme l'orthodoxie marxienne, et d'autre part le relativisme et le subjectivisme de nombreux critiques du marxisme. Il ne prétend pas présenter l'énoncé marxiste mais juste un énoncé possible dans la tradition marxiste. Il conserve le critère fondamental selon lequel la différence entre les structures de classe est fondée sur les mécanismes d'appropriation du surplus. Le critère de détermination de la structure sociale prend la forme des rapports d'exploitation qui par nature génèrent un ensemble d'intérêts contradictoires. Afin de spécifier la façon par laquelle les rapports constituent le mécanisme d'exploitation, il dégage trois dimensions essentielles et interdépendantes des rapports de production : le contrôle sur le capital monétaire (l'investissement), le contrôle sur le capital physique (les moyens de production), le contrôle sur le travail (le processus de production). Aussi, Wright affirme que le mécanisme capitaliste d'exploitation repose sur l'exclusion des travailleurs de ces trois rapports et leur monopolisation par les capitalistes. Les positions de classe sont fondées sur des critères empiriques et l'exploitation capitaliste est la combinaison de ces trois dimensions. A un niveau plus concret, le mode de production capitaliste pur étant une abstraction non immédiatement opérationnelle, les trois dimensions précédemment énoncées ne coïncidant pas nécessairement, il existerait des positions de classe contradictoires entre la bourgeoisie et le prolétariat dont les principales sont les cadres, les employeurs de petites et moyennes entreprises, et les salariés semi autonomes, comme les ingénieurs. Toutes les fonctions du capital ne sont pas réalisées par les capitalistes et les classes précédemment décrites sont contradictoires plutôt qu'intermédiaires car elles sont situées dans deux classes à la fois et partagent les intérêts des deux, d'où leur rôle ambivalent dans la lutte des classes. Cela implique un dépassement de la lecture marxiste des classes sociales.

## **2. Au-delà d'une définition marxiste des classes**

L'approche de Wright innove en ce qu'elle rapproche le marxisme d'une sociologie non marxiste, notamment celle de Max Weber, et elle est en retrait quant à la radicalité de la théorie de Marx. Wright sépare les professions – rapports techniques de production – des classes – rapports sociaux de production – et les organisations capitalistes sont structurées par des rapports sociaux et par des rapports techniques. Il distingue néanmoins la structure de classe d'une typologie de catégories professionnelles, classe et profession occupant des espaces théoriques fondamentalement distincts. L'objet de sa recherche est d'étudier le rapport empirique entre ces deux éléments en vue d'élaborer un rapport conceptuel entre classe et profession, et de tenter de dégager ce lien à travers le concept d'organisation. Sa position conduit à brouiller la distinction entre domination et exploitation, Wright s'intéressant à la distribution plutôt qu'à la production, aux rapports de propriété plutôt qu'aux rapports de production ; il fond les classes en groupes distributionnels. Une classe sociale est un rapport et pas une chose. Ainsi une définition claire et précise de telle ou telle classe sociale porterait plus de confusion que d'éclaircissement. Ainsi les statuts, stratifications, seraient des dogmes de la sociologie « bourgeoise » qui se délimitent par des questionnaires, et éviteraient aux sociologues de réfléchir sur leur sujet d'étude. La différence entre Marx et Weber repose sur la primauté explicative. Pour Marx, la structure économique est la principale force causale. Weber, comme la sociologie non marxiste en général, défend un pluralisme causal qui affaiblit la lisibilité des conflits de classe. Wright spécifie trois niveaux

d'abstraction : le mode de production il caractérise une structure de classe, la formation sociale définit des alliances de classe, la conjoncture détermine l'organisation de la production. Il se distingue ainsi de Weber qui ne distingue pas mode de production et formation sociale, puisque ce dernier ne considère pas le développement historique comme trajectoire des structures de classe. En conséquence, il considère que les effets des classes sur la société ne doivent pas être limités à la lutte de classes et

*les formes traditionnelles de la lutte de classes – la confrontation directe entre les ouvriers organisés et la classe capitaliste – sont moins centrales, pour les politiques des démocraties occidentales, dans les années 1990 qu'elles ne l'étaient dans les années 1930 ou 1960. (Wright, 1997 : 120)*

Plutôt que de considérer que les luttes de classes déterminent le changement social, il estime simplement que les classes sont importantes pour le changement social. Par conséquent, il considère qu'une analyse structurelle, qui doit permettre de comprendre ce qui est possible, doit être complétée avec une analyse autonome de la culture et de l'idéologie pour comprendre ce qui se déroule réellement. La lecture de Wright s'inscrit dans l'approche marxiste analytique, et renvoie ainsi à celles de John Roemer et de Gerald A. Cohen.

Dans la mesure où la polarisation de classe correspond à la polarisation entre capitalisme et socialisme, le développement de positions de classe contradictoires obscurcit cette polarisation, et il serait donc possible d'abolir l'exploitation capitaliste dans le cadre du capitalisme, d'où la possibilité d'un socialisme de marché<sup>36</sup>. Ainsi une alternative potentielle au capitalisme est posée par d'autres formes de classe : les capitalistes auraient un intérêt objectif dans le capitalisme, les classes moyennes dans le socialisme bureaucratique, la classe ouvrière dans le socialisme. Trois défis sont posés à Marx, dont la théorie de l'histoire est désarticulée : le socialisme n'est pas nécessairement l'avenir de l'humanité, le prolétariat n'est pas seul porteur de la révolution, le socialisme conduit à l'exploitation. Les classes sont remplacées par des individus, l'abstraction historique est remplacée par la théorie des jeux, les rapports de production sont remplacés par les catégories professionnelles, la dialectique marxiste est remplacée par un déterminisme, l'intérêt au changement social par la conscience individuelle. Il est vrai que la théorie des jeux peut expliquer certains comportements individuels mais pas les lois du mouvement de la société. La spécificité conceptuelle et méthodologique du marxisme est noyée dans les abstractions arides de la théorie des jeux.

Ainsi, en réponse à un enjeu central des sociétés de classe contemporaines, à savoir l'apparent affaiblissement de la polarisation entre classes sociales, Erik O. Wright a tenté de préserver la conception marxienne des classes sociales, tout en la nuancant sensiblement<sup>37</sup>. Cette approche mariant la science sociale marxienne à la sociologie wébérienne est un complément aux travaux de John Roemer, qui inscrit les concepts marxistes dans un cadre individualiste méthodologique. Faute d'ancrer suffisamment leur approche dans le processus historique, les marxistes analytiques, notamment Erik O. Wright, paraissent faire le lien entre les deux apparentes extrémités du champ théorique des sciences sociales, à savoir d'un côté un matérialisme structuraliste de type althussérien tel qu'originellement défendu par Wright, et de l'autre les abstractions de l'individualisme méthodologique revendiqué par John Roemer,

---

<sup>36</sup> « Un socialisme entièrement dépourvu de marché n'est pas une forme d'économie stable et valable, et dans les tous cas, il est improbable qu'elle soit compatible avec des institutions démocratiques » (Wright, 1997 : 103).

<sup>37</sup> « [L]'objectif pratique de la lutte des classes n'est pas d'écraser la classe capitaliste, mais de créer un compromis viable avec le capital. [...] Afin d'établir un compromis de classe, les travailleurs doivent être capables de fournir à la bourgeoisie une force de travail bien coordonnée et disciplinée (Wright, 1997 : 114-115).

auquel Wright s'est progressivement associé. En dissociant ainsi l'analyse de la structure sociale de la théorie de l'histoire, telle que présentée par Gerald A. Cohen, ces derniers présentent un marxisme sociologisé d'une opérationnalité limitée en termes d'analyse des transformations sociales et structurelles, et en termes d'action sur le champ de la transformation sociale.

C'est ainsi un vaste champ théorique que le marxisme analytique cherche à explorer, et il apparaît qu'aucun aspect de la théorie marxiste n'a pas été soumis à une vive discussion au sein de Groupe de septembre. Il s'est agi de développements spécifiques de la théorie (*e.g.* théorie de l'histoire, théorie de l'exploitation), d'applications empiriques de concepts marxistes (*e.g.* classes sociales, social-démocratie), de reconstructions de ce que Marx a écrit (*e.g.* individualisme méthodologique) mais jamais d'énoncés canoniques de ce que le « vrai » marxisme est supposé être. En dressant un parallèle avec la formulation d'Engels que les deux principales découvertes de Marx sont le matérialisme historique et la plus-value, on peut affirmer que le marxisme analytique vise à reconstruire la théorie de l'histoire de Marx, avec la philosophie analytique plutôt qu'avec des fondements hégéliens, et à reconstruire la théorie économique de Marx sur la base de la théorie de l'équilibre général, ce qui correspond aux travaux de Cohen et de Roemer. Les autres auteurs, dont l'importance ne saurait être négligée, doivent pouvoir être envisagés au regard de ces deux principaux contributeurs, auxquels on peut ajouter Jon Elster pour sa réinterprétation générale de la théorie de Marx dans un axe individualiste méthodologique. Il existe une forte interdépendance entre ces auteurs, les arguments de tous, aussi divergents soient-ils, permettant à chacun de développer leur programme de recherche en se nourrissant des arguments de leurs interlocuteurs. C'est le cas notamment de Wright et Roemer sur les classes sociales, de Cohen et Elster sur la méthodologie, de Roemer et Przeworski sur l'économie, de Cohen et Brenner sur l'histoire... Il est apparu qu'à mesure où les auteurs se détachent de la pensée de Marx, leurs orientations théoriques tendent à se rapprocher. En résumé, le marxisme analytique est synthétisé comme une théorie de l'histoire par Cohen et une théorie de l'exploitation par Roemer, à laquelle il est possible de subordonner une théorie de la structure de classe par Wright, qui oscille entre les deux premières, mais l'essence du marxisme analytique réside plus dans le mouvement méthodologique qu'il a opéré que dans une doctrine spécifique, Jon Elster étant représentatif d'un tel mouvement. Aussi cette rupture méthodologique a naturellement eu des conséquences en termes de contenu, en termes d'éloignement par rapport au contenu théorique du marxisme, qui a perdu à leurs yeux son rôle de théorie émancipatoire ; les théories de la justice ont alors joué le rôle de substitut, et non pas de complément. Le prochain chapitre étudie la forme prise par ce mouvement du marxisme aux théories de la justice.

## CHAPITRE 3. LE CHOIX DE LA JUSTICE AU DÉTRIMENT DU MARXISME

Le mouvement de déconstruction du marxisme qui a été engagé par le marxisme analytique – au moins par une partie des auteurs – a été opéré parallèlement avec un mouvement inverse de rapprochement avec les théories de la justice. Un tel déplacement est tout-à-fait emblématique de l'hypothèse, portée par les marxistes analytiques, selon laquelle ces deux champs ne peuvent pas être associés dans une dynamique d'unification. Le parcours de Cohen est emblématique de cette opposition entre ces deux champs de la connaissance. Il a clairement choisi de substituer les théories de la justice à la théorie de Marx en tant que cadre émancipatoire (4, 5, 9, 10, 12, 22, 35, 38, 40, 41, 64). Dans sa démarche visant à spécifier les éléments respectivement constitutifs du noyau dur et de la périphérie de la théorie, et dans le cadre des débats avec les auteurs du Groupe de Septembre, Cohen amenda son interprétation du matérialisme historique en un sens qui correspond à un affaiblissement de sa portée explicative, qui nous paraît s'inscrire dans l'évolution du marxisme analytique. Une première section porte sur la manière dont il posa les fondements de cette reconsidération d'abord en interrogeant la structure logique de la théorie dès les années 1980 ; une deuxième section porte sur les éléments empiriques de ce tournant, développés pendant les années 1990. Cela le conduisit à engager une réflexion philosophique sur la construction du socialisme de marché, que nous étudierons dans une troisième section. Ce faisant Cohen s'est inscrit dans le mouvement général du marxisme analytique, qu'il a largement impulsé, de Marx vers les théories de la justice.

### Section 1. Une réfutation théorique

Les fondements logiques de sa relecture interrogent d'abord la structure logique de la théorie, sur trois éléments : une décomposition, sur le mode analytique, de l'œuvre de Marx en plusieurs champs théoriques, une réinterprétation du matérialisme historique en tant que tel, et une réaffirmation de son rejet de la méthode dialectique. Cohen spécifie le marxisme comme plusieurs théories plutôt que comme une théorie qui se développe sous plusieurs aspects, s'inscrivant ainsi en rupture avec l'hypothèse d'homogénéité du marxisme. Ainsi, pour Cohen « *le marxisme n'est pas une théorie, mais un ensemble de théories plus ou moins reliées* » (1984 : 3) : une anthropologie philosophique, une théorie de l'histoire, une théorie économique et un projet de société future. Cela rend possible l'énoncé selon lequel « *le matérialisme historique et l'anthropologie philosophique marxiste sont indépendants* » (1983 : 247) et donc que la conception marxiste de la nature humaine n'est pas appropriée au matérialisme historique, ou plus précisément à sa version globale, que nous allons étudier dans le prochain alinéa. Nous concevons cette position comme une évolution significative de sa pensée, dans la mesure où sa défense initiale du matérialisme historique se fondait sur un aspect pouvant être considéré comme faisant partie de la nature humaine, *i.e.* sur l'hypothèse selon laquelle les hommes sont rationnels et intelligents. Il n'est pas exclu de penser, même si Cohen ne l'a pas affirmé explicitement, qu'il existe un lien entre d'une part une anthropologie philosophique qui énonce que les hommes sont créatifs, et d'autre part les hypothèses de rationalité et d'intelligence. C'est ainsi qu'il va distinguer deux interprétations du matérialisme, en fonction de leur portée explicative.

Il interroge le champ du matérialisme historique et il juge la théorie « *trop matérialiste* » (*Idem* : 237). C'est la raison pour laquelle il propose deux formes de matérialisme historique,

spécifiées par un noyau dur commun et deux périphéries distinctes : un matérialisme historique global et un matérialisme historique restreint. Le matérialisme historique global énonce que « *l'histoire est, de façon centrale* » (1984 : 10), l'histoire du développement des forces productives, alors que le matérialisme historique restreint énonce que l'histoire est « *entre autres* » (*Idem*) l'histoire du développement des forces productives. Il ouvre ainsi la possibilité de fournir une explication des phénomènes spirituels qui soit indépendante des phénomènes matériels. Cohen reproche explicitement à Marx de n'avoir « *jamais envisagé la distinction [et] de s'être engagé, malheureusement, dans la variante globale* » (*Ibid.* : 15), ce qu'il attribue à une influence hégélienne. Ainsi, en cohérence avec la coupure épistémologique qu'il a empruntée à Althusser, il affirme que seule la Préface de 1859 – ce qui exclut *L'idéologie allemande* – correspond au matérialisme historique restreint, à une condition : se débarrasser de la phrase qui affirme que « *ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience* » : « *Si elle est supprimée, j'estime que le reste est ouvert à la construction restreinte* » (*Ibid.* : 18). Par ce prélèvement inattendu dans la Préface, Cohen estime que Marx aurait dû défendre un matérialisme historique restreint, selon lequel les phénomènes spirituels peuvent être expliqués indépendamment de la structure matérielle. Il considère cette position comme une réponse au « *défi [que constitue] l'énoncé par Max Weber de la Réforme Protestante et ses conséquences* » (*Ibid.* : 11). En l'occurrence, l'affirmation que le développement d'une morale encourageant un comportement individualiste explique l'émergence du capitalisme en Europe, est contradictoire avec le matérialisme historique global, mais reste cohérent avec le matérialisme historique restreint.

Sa réinterprétation du matérialisme historique s'appuie également sur son rejet initial de la méthode dialectique, qui est commun aux auteurs du Groupe de Septembre. Cohen dénonce comme une conception obstétrique – et donc comme un argument historiciste – l'énoncé selon lequel les solutions à un problème résident dans le plein développement de ce problème, et selon lequel la transformation sociale pourrait être décrite comme le processus par lequel le vieil ordre donne naissance au nouveau. « *De toute évidence, la conception obstétrique de la pratique politique est erronée* » (1999b : 156). C'est une critique adressée à la théorie de Hegel, et plus précisément au contenu hégélien de l'œuvre de Marx, selon qui une solution n'existe que lorsqu'un problème est pleinement développé et lui est endogène. Dans la conception obstétrique que Cohen prête à Marx et juge erronée, la classe ouvrière joue le rôle de la sage-femme, au sens où elle n'interroge pas la configuration de la société future. C'est la raison pour laquelle, face au refus par Marx de formuler des recettes... pour les marmites de l'avenir, Cohen juge que « *[l]'histoire de l'échec socialiste montre que les socialistes ont besoin d'écrire des recettes* » (*Idem* : 160), ce qui le conduit à orienter ses priorités intellectuelles vers la philosophie politique normative, ce qui apparaît d'autant plus clairement que la réfutation théorique de Cohen a trouvé un écho dans le champ empirique..

## **Section 2. Une réfutation empirique**

Cohen prolonge et justifie sa reformulation avec des éléments empiriques, qui selon lui affaiblissent la crédibilité du matérialisme historique, sur trois aspects. D'une part, les modifications significatives de la structure de classe transforment la configuration des rapports sociaux et la possibilité de dégager un groupe porteur de transformation sociale. D'autre part, la disparition de l'URSS interroge à la fois la possibilité d'un futur socialiste et la

validité de la théorie marxiste. Enfin, l'émergence de problématiques environnementales<sup>38</sup> remet en question le mot d'ordre de développement des forces productives.

Cohen estime que la modification de la structure de classe des sociétés capitalistes, au moins depuis les années 1980, vers une plus grande hétérogénéité et une moindre polarisation ne permet plus de dégager un groupe social ayant à la fois une capacité pour le changement social, c'est-à-dire qui soit majoritaire dans la société et producteur des richesses, et un intérêt pour le changement social, c'est-à-dire qui soit exploité et dans le besoin, ce qui entre en tension avec les énoncés du matérialisme historique. Cette position fait écho à l'approche d'Erik O. Wright. Pour Cohen, une telle modification a renforcé la nécessité de poser des questions éthiques, d'apporter des réponses normatives.

*Des changements profonds de la structure de classe des sociétés capitalistes occidentales [...] soulèvent des problèmes normatifs qui n'existaient pas auparavant, ou, plutôt, qui avaient une faible signification politique. (1990a : 364)*

En outre, Cohen estime que la réalisation du mot d'ordre du *Manifeste du parti communiste* « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! », qu'il conçoit comme une anticipation du dépassement par les prolétariats nationaux de leur particularisme en faveur d'une solidarité internationale, s'est heurtée à l'histoire, notamment au fait que les travailleurs ont eu des réflexes nationaux durant la Première guerre mondiale. D'une manière plus générale, il estime que la désagrégation de la classe ouvrière occidentale en groupes distincts, la majorité agraire des pays dominés, la puissance du capital transnational, l'existence de barrières culturelles empêchant la coopération ouvrière internationale... rendent impossible l'unification des travailleurs à l'échelle mondiale. En d'autres termes, il dégage la possibilité de divergences d'intérêts entre travailleurs de différents pays. Le double défi constitué par la diversité culturelle et les différences de niveau de vie rendraient alors difficile l'identification mutuelle des classes ouvrières. C'est la raison pour laquelle une théorie morale serait rendue nécessaire pour créer un lien de solidarité internationale.

Cohen assimile la dislocation de l'URSS à une limitation des perspectives pour un futur socialiste, mais il juge que c'est plus un échec pour le socialisme que pour le marxisme : « l'échec soviétique peut être considéré comme un triomphe pour le marxisme [...] mais personne ne peut penser que l'échec soviétique représente un triomphe pour le socialisme » (1999a : 99), dans la mesure où il affirme que l'éclatement de la Révolution en Russie en 1917 serait contradictoire avec les énoncés centraux du matérialisme historique sur deux points, dans la mesure où, d'une part « une formation sociale ne disparaît jamais avant que se soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir » (Marx 1859 : 5) et où les forces productives n'auraient pas été suffisamment développées en Russie pour permettre d'envisager la disparition du capitalisme, et d'autre part, « jamais des rapports de production nouveaux et supérieurs ne s'y substituent avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports soient écloses dans le sein même de la vieille société » (*Idem*), alors qu'il serait faux d'affirmer que les conditions pour le socialisme existaient en Russie à cette période. Ainsi il juge que la Révolution russe n'était pas une révolution socialiste, et que l'URSS n'a jamais été un pays socialiste, si bien qu'une réussite du socialisme en URSS aurait été un échec pour le matérialisme historique, donc son échec est un succès pour le matérialisme historique. Il aurait également été possible d'imaginer que la révolution en Russie en 1917

---

<sup>38</sup> Nous avons discuté de l'environnement sous un autre angle (27).

marquait le début de l'élargissement de la révolution à l'échelle mondiale. Il n'en reste pas moins que l'apparition de cette distinction entre socialisme et marxisme s'inscrit dans le dégagement progressif de Cohen à l'égard du marxisme et dans son rapprochement vers les problématiques normatives :

*À moins d'écrire des recettes pour les cuisines de l'avenir, il n'y a pas de raison de penser que nous aurons la nourriture que nous désirons. (1999b : 160)*

Cohen évoque enfin une contradiction entre le développement des forces productives, préconisé par le matérialisme historique tel qu'il l'a initialement interprété, et la préservation de l'environnement : il affirme que le caractère limité des ressources naturelles rend impossible une croissance des forces productives jusqu'à l'abondance. La présente crise environnementale représenterait une entrave au développement des forces productives.

*Une abondance future (supposée) inévitable était une raison pour prédire l'égalité. Une rareté persistante est à présent une raison pour l'exiger. Nous ne pouvons plus soutenir l'optimisme matérialiste, extravagant et pré-écologiste de Marx. Nous devons abandonner l'idée d'abondance, au moins pour un futur prévisible. (Idem : 231)*

Au demeurant, cette interprétation de Cohen résulte à la fois de la Thèse du développement qui pose comme condition au progrès historique le développement des forces productives, et de sa définition des forces productives comme étant réductibles à la science. Il n'en reste pas moins qu'une série d'éléments d'ordre logique et théorique d'une part, et d'ordre factuel d'autre part, ont ainsi conduit Cohen à modifier son approche à l'égard du marxisme, et plus précisément du matérialisme historique, et à modifier la ceinture d'hypothèses protectrices, sans avoir pour autant cherché à s'assurer de la manière dont le matérialisme historique est doté de protection contre ces éléments, de telle sorte qu'il a été conduit à une interprétation restreinte du matérialisme historique. Dans le même mouvement, il a été conduit à mettre l'accent de manière plus significative sur les questions normatives.

*Ayant passé le premier tiers (qui j'espère sera le seul) de ma carrière universitaire à m'attacher à explorer le fondement et la nature [du matérialisme historique], je me trouve à la fin (je le suppose) du deuxième tiers de ma carrière, intéressé par des questions philosophiques sur l'égalité auxquelles je n'aurais auparavant pas pensé nécessaire d'accorder un intérêt, d'un point de vue socialiste. (1995 : 7)*

Avoir réfuté des éléments fondamentaux de la théorie de Marx, du point de vue de la logique théorique ou de l'observation empirique, a nécessité, quelle que soit la qualité de la réfutation, de chercher d'autres cadres théoriques permettant de justifier la nécessité de défendre une société supérieure, qu'elle le soit en termes d'émancipation, de justice... C'est précisément à partir de cette préoccupation que les travaux de Cohen se sont tournés vers le socialisme de marché.

### **Section 3. L'esquisse d'une défense philosophique du socialisme de marché**

Parvenu à la conclusion de l'échec théorique et empirique du marxisme, essentiellement du fait qu'il n'aurait pas démontré que le capitalisme ne contient pas naturellement les éléments

pouvant donner naissance au socialisme, il en tire la conséquence qu'il est nécessaire de construire des modèles de société.

[L]es socialistes doivent abandonner la conception obstétrique et [...], dans une certaine mesure, ils doivent devenir des concepteurs utopiques, ce qui ne signifie pas qu'ils doivent être utopiques au sens précis où ceux que Marx et Engels appelaient utopiques étaient utopiques. (Cohen 1999b : 92)

À l'exception de Brenner, dont les préoccupations s'articulent, à partir de la fin des années 1990, sur les questions économiques, les auteurs du Groupe de septembre se sont tournés, à partir des années 1990, vers des questions de philosophie politique normative. Des quatre composantes de l'approche de Marx tels que dégagées par Cohen, ils ont abandonné la théorie de l'histoire, l'anthropologie philosophique et la théorie économique. Reste un projet de société future, qui est articulé par divers travaux de philosophie normative. Nous pouvons remarquer que la philosophie politique a toujours été présente dans les débats du Groupe de septembre. Elle a toujours été le cœur des travaux théoriques d'Hillel Steiner, de Sam Bowles ou de Joshua Cohen, mais ce n'est qu'après avoir rejeté les fondements du marxisme qu'elle est devenue centrale pour les auteurs qui constituent le cœur du marxisme analytique, notamment G.A. Cohen, John Roemer, ainsi que Philippe Van Parijs.

Cohen est assez emblématique de ce mouvement vers l'élaboration de modèles de société. *Why not socialism ?* prolonge son engagement durable en philosophie politique normative – qui correspond également à une prise de distance à l'égard de l'œuvre de Marx – depuis la publication, en 1999, de *Si tu es pour l'égalité pourquoi es-tu si riche ?*. *Why not socialism?* consiste précisément à écrire des recettes ; il s'agit d'un essai philosophique de défense du socialisme de marché comme mode d'organisation des rapports sociaux fondé sur les principes d'égalité et de communauté. S'appuyant sur la métaphore du camping comme mise en œuvre du socialisme (2009), il présente, avec le degré de précision et de rigueur qui lui est coutumier, les principes ainsi mis en œuvre, avant de s'interroger sur la désirabilité et la faisabilité du socialisme, en l'occurrence du socialisme de marché<sup>39</sup>. Le camping est présenté comme un socialisme à petite échelle, avec propriété collective et planification mutuelle, dans lequel les individus coopèrent dans un intérêt commun, mettent en œuvre les normes d'égalité et de communauté et excluent l'échange marchand et la propriété privée pour des raisons de cohésion sociale, sans pour autant que le marché soit supprimé. L'égalité privilégiée ici est une égalité socialiste d'opportunité – qu'il oppose à l'égalité bourgeoise d'opportunité (égalité des droits) et à l'égalité d'opportunité libérale de gauche (égalité des chances)<sup>40</sup> – qui corrige les désavantages non choisis, qu'ils soient naturels ou sociaux. Ainsi, les différences de revenus entre individus ne sont pas condamnables si elles reflètent des préférences individuelles et si elles ne conduisent pas à des écarts significatifs en termes de satisfaction. L'égalité d'opportunité tolère ainsi trois formes d'inégalité, résultant de différences de préférences, de choix regrettables ou de chances optionnelles ; seules les premières sont acceptables du point de vue du socialisme. C'est la raison pour laquelle le principe d'égalité doit être complété par un principe de communauté, qui renvoie à une responsabilité mutuelle et à une coopération entre individus.

---

<sup>39</sup> Nous avons discuté cette construction par ailleurs (11, 42).

<sup>40</sup> À l'inverse de l'égalité bourgeoise d'opportunité, qui élimine les inégalités en droit, et de l'égalité d'opportunité libérale de gauche, qui élimine aussi les inégalités socialement générées, l'égalité socialiste d'opportunité élimine toutes les inégalités ne relevant pas du choix, à savoir également celles relevant des traits innés des individus.

Une fois dégagés les principes sur lesquels il se fonde, Cohen s'interroge sur la mesure dans laquelle le socialisme, à savoir l'élargissement de ces principes à l'échelle nationale et internationale, est désirable, et surtout réalisable. La désirabilité tiendrait à la capacité de chacun à traiter les autres avec générosité et avec la réciprocité caractéristique de l'amitié. La question de la faisabilité est plus délicate, en raison de la difficulté à élargir ces principes à grande échelle, pour deux raisons liées aux limites de la nature humaine et à celles de la technologie sociale. Même dans une société hypothétique qui serait fondée sur la générosité humaine, le problème majeur resterait l'ignorance d'une technologie organisationnelle, à savoir de la nature du mode d'organisation du socialisme. C'est la raison pour laquelle la nécessité s'impose de construire des modèles de socialisme. Dans cette optique, il se fonde sur deux hypothèses. D'une part, il s'oppose aux « socialistes du XIX<sup>e</sup> siècle » en affirmant que, au vu de l'expérience historique, une planification centrale généralisée serait impossible. D'autre part, il suppose que les motivations marchandes – peur et égoïsme –, aussi répugnantes soient-elles, sont « le moyen le plus facile de générer de la productivité ». Il discute des avantages du socialisme de marché. Il étudie les possibilités de sa mise en œuvre de sorte que soit conservée l'efficacité du marché – s'appuyant sur sa fonction d'information – et que soient supprimées les incitations du marché ainsi que la distribution injuste qui en résulte. Le mécanisme de marché serait ainsi utilisé pour résoudre le problème de technologie sociale au service de l'égalité et de la communauté. Il admet qu'une importance moins grande serait accordée à ces deux principes dans le socialisme de marché que dans le socialisme traditionnel, mais il estime qu'ils existeraient à travers l'établissement d'un État providence et la distribution d'une allocation universelle. Ainsi, pour Cohen, le socialisme de marché satisfait mieux que le capitalisme les critères socialistes de justice distributive, même s'il les satisfait moins bien que « le plein idéal socialiste ». Il privilégie le socialisme de marché en raison de sa plus grande faisabilité, tout en avouant être « agnostique » sur la possibilité de réaliser le socialisme, à savoir la conjonction du libre exercice des choix personnels et du respect des contraintes d'égalité et de communauté, à grande échelle.

Le parcours de John Roemer vers le développement d'une approche normative a suivi quant à lui une trajectoire sensiblement différente. Il a fait suite à son travail critique sur la théorie économique marxienne, en particulier sur la question de l'exploitation, conçue comme une problématique normative. Il s'inscrit dans le débat sur la question de l'égalité autour de *Théorie de la justice* de Rawls et plus globalement dans le débat égalitariste puis il développe une défense du socialisme de marché. Chez Philippe Van Parijs, elle s'inscrit dans un travail plus global, puisque ses travaux ont porté sur le matérialisme historique, sur la théorie économique, sur les questions méthodologiques, sur les classes sociales, et il a pris ses distances avec l'œuvre de Marx avant de se tourner vers la philosophie politique normative, qui l'a conduit à une défense de l'allocation universelle. Pranab Bardhan oriente ses travaux sur la justice et la mondialisation. Robert Van der Veen étudie la distribution, en complément de ses travaux, souvent communs avec Van Parijs sur l'allocation universelle. Les travaux d'Hillel Steiner, rentré plus tardivement dans le groupe, ont toujours porté sur le libéralisme de gauche et sur les inégalités. Quant à Sam Bowles, également intégré plus tard, ces thématiques sont très liées à la pensée dominante, avec les questions de conventions et de choix individuels. Seul Robert Brenner, depuis toujours relativement marginal dans le groupe, a maintenu un accent sur la théorie marxiste, en l'appliquant à une analyse de la crise économique. Il est également intéressant de noter qu'aucun des invités du groupe ne travaille

sur une question spécifiquement marxiste. Les thèmes sont surtout l'égalitarisme et les inégalités (Wolff, Piketty, Glyn, Peterson, Offe) mais aussi les pratiques de consommation (Schor), les rapports entre hommes et femmes (Fraser), les questions culturelles (Okin), les guerres civiles (Kalyvas), le droit (Shiffrin)... Jon Elster (1990) a pour sa part jugé plus fertiles les recherches portant précisément sur les choix individuels, dans une perspective psychologique, mais il a rapidement quitté le groupe, de même qu'Adam Przeworski, toujours occupé aux questions de démocratie. Ainsi la question de l'exploitation est devenue secondaire par rapport à celle de l'égalité. Un tel mouvement a été qualifié de seconde vague du marxisme analytique ; en effet, après avoir abandonné les aspects fondamentaux de la théorie de Marx (matérialisme historique, théorie économique), ils l'assimilent à une théorie de la justice sociale. Ils ont de la sorte mis fin à ce qui les a constitués, à savoir une approche visant à considérer l'œuvre de Marx comme un objet d'étude. Aussi, trois d'entre eux (Bardhan, Elster et Roemer) présentèrent à ce titre, le 14 septembre 2010 à Columbia, une conférence faisant l'inventaire du marxisme analytique – « Taking Stock of (Analytical) Marxism ».

## DEUXIÈME PARTIE

# AU-DELÀ DE LA LIBERTÉ ET DE L'ÉGALITÉ

Tout ce qui a été produit par le marxisme analytique dans sa deuxième vague tâche de répondre à au moins l'un des trois ensembles de questions suivantes. D'abord que voulons-nous ? Quelle forme de société socialiste cherchons-nous ? Ensuite, pourquoi le voulons-nous ? Quel est le problème du capitalisme, et pourquoi le socialisme est-il meilleur ? Enfin, comment pouvons-nous y parvenir ? Quelles sont les implications pratiques sur la classe ouvrière, en termes de structure et d'action ? Pour Cohen, « *ceux qui travaillent aujourd'hui dans la tradition marxiste doivent s'attacher à ces trois questions* » (1988 : xii). Elles n'ont rien de spécifique à un programme particulier et s'appuient sur une distinction positiviste entre ce qui est et ce qui doit être, ce qui rend possible le développement d'une approche normative indépendante d'une analyse de la situation présente. La première partie a tâché de montrer comment, à partir d'une confrontation entre le contenu théorique du marxisme et les méthodes analytiques orthodoxes, un déplacement s'est opéré d'une tentative de défense du marxisme à un abandon du marxisme en faveur de préoccupations liées aux théories de la justice, faisant ainsi l'hypothèse d'une substituabilité entre ces deux champs, plutôt que d'une complémentarité. Aussi, faute d'être parvenu à établir à partir du corpus théorique marxiste un fondement solide pour l'émancipation, les marxistes analytiques font le choix de privilégier les discussions théoriques sur la question de la justice. Cela n'épuise pas selon nous les possibilités d'associer les préoccupations normatives au marxisme, et c'est pour cette raison que nous avons jugé nécessaire d'intégrer le champ normatif en interrogeant la question des valeurs morales, tout en pesant leur articulation avec les questions structurelles traditionnelles du champ du marxisme. Nous pensons au contraire qu'il est possible de dépasser cette opposition au sens où chacun est mutuellement conditionné par l'autre. Notre propos ici est de discuter la possibilité de construire sur un mode analytique une théorie marxiste de la justice qui d'une part ne rejette pas la méthode dialectique comme opposée à la méthode analytique et d'autre part se nourrisse des contributions les plus pointues dans ce champ de pensée. Cette partie vise donc à proposer des éléments d'articulation d'une théorie de la justice qui puisse renforcer le marxisme en l'inscrivant dans les débats contemporains, tout en niant qu'une théorie de la justice soit un substitut au marxisme, et en étudiant au contraire la possibilité d'une complémentarité entre ces champs, de transformer l'opposition égalité-liberté en une compatibilité, précisément à l'aide de l'outil de la liberté réelle. C'est ainsi que les deux valeurs cardinales du champ philosophique, la liberté et l'égalité, s'articulent pour donner lieu à une théorie de la justice. Elles renvoient aux travaux respectifs de Robert Nozick (1974) et de John Rawls (1971). Liberté et égalité sont parfois conçues comme antagoniques. Ainsi, la notion de liberté, associée au capitalisme, et la notion d'égalité, associée au socialisme, seraient ultimes et nécessairement contradictoires, au sens où le renforcement de l'un conduirait à l'affaiblissement de l'autre. L'égalité poserait des contraintes à la liberté, tandis que la liberté serait obtenue au détriment de l'égalité. Une telle approche nous paraît peu opérationnelle, notamment au sens où il est possible de dégager d'autres valeurs ultimes, telles que l'utilité pour les utilitaristes, les droits pour Dworkin, la propriété de soi pour les libertariens... Un premier chapitre porte sur la question de la liberté envisagée du point de vue de la propriété de soi dans le cadre du débat autour du courant

libertarien ; un deuxième chapitre est consacré à une discussion méthodologique sur l'intégration de la question de l'égalité, en articulation avec celle de la liberté ; un troisième chapitre est consacré au débat post-welfariste autour des travaux de Rawls sur les critères d'établissement de l'égalité. Plus qu'une articulation entièrement construite, nous tâchons dans cette partie de dégager des matériaux afin de constituer les fondements d'une élaboration théorique sur la question du dépassement de la liberté et de l'égalité, en particulier dans le troisième chapitre.

## CHAPITRE 1. LA RÉAPPROPRIATION DE LA QUESTION DE LA LIBERTÉ

« *L'énoncé fondateur du libéralisme est la thèse de la propriété de soi* » (Cohen 1985 : 89). Utilisé par le courant libéralien traditionnel pour une défense du capitalisme au nom de la liberté, le concept de propriété de soi correspond à l'énoncé selon lequel les hommes sont maîtres de leur corps et des produits de l'utilisation de leur corps, et donc sont libres. Pour Richard Overton<sup>41</sup>,

*tout individu est doté par la nature d'une propriété individuelle, qui ne doit pas être violée ni usurpée par quiconque. Chacun détient pour lui-même une propriété de soi, sans quoi il ne pourrait pas être lui-même. [...] Aucun homme n'a de pouvoir sur mes droits et mes libertés et je n'en ai aucun sur ceux de quiconque. Je ne puis être qu'un individu jouissant de ma propriété sur moi-même.* (1646 : 55)

John Locke, largement utilisé comme une référence par les auteurs libéraux, énonçait, contre toute forme d'esclavage, que chacun est seul propriétaire de sa propre personne, et du travail de son corps.

*Chacun garde la propriété de sa propre personne. Sur celle-ci, nul n'a de droit que lui-même. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, pouvons-nous dire, sont vraiment à lui. Toutes les fois qu'il fait sortir un objet de l'état où la Nature l'a mis et l'a laissé, il y mêle son travail, il y joint quelque chose qui lui appartient et, par là, il fait de lui sa propriété. Cet objet, soustrait par lui à l'état commun dans lequel la Nature l'avait placé, se voit adjoindre par ce travail quelque chose qui exclut le droit commun des autres hommes.* (Locke 1728 : 153, tout est souligné par Locke)<sup>42</sup>

Le courant libéralien, au-delà de ses divergences, fait un usage systématique de ce concept afin de justifier les inégalités, voire l'oppression. Pourtant, nous jugeons qu'il est insuffisamment précis pour pouvoir être utilisé à une fin unique, et il est concevable à nos yeux d'envisager la possibilité de dissocier le concept de propriété de soi de ses conclusions inégalitaires. Utilisé par les défenseurs du capitalisme contre toute politique redistributive, nous nous demanderons comment un tel concept peut devenir une arme au service des critiques du capitalisme, notamment les marxistes, à des fins de transformation sociale. Alors que la première section discute la manière dont le libéralisme traditionnel articule le concept de propriété de soi à une justification morale des inégalités de conditions, et plus particulièrement du capitalisme, la deuxième section intègre la possibilité, avec le libéralisme de gauche, de s'approprier le concept de propriété de soi au service de l'émancipation sociale, et ainsi de rapprocher les problématiques lockéenne et marxiste (16, 39, 70).

---

<sup>41</sup> Aux côtés de John Lilburne et William Walwyn, Richard Overton dirigeait le mouvement urbain des *niveleurs* (1646-1650), qui revendiquait la souveraineté pour le seul peuple et l'égalité sur les biens et sur les terres.

<sup>42</sup> Tout en ayant conscience des difficultés de la conception lockéenne, notamment en ce qu'elle entretient le mythe de l'état de nature, nous jugeons possible d'associer l'origine de la propriété de soi à la lutte en faveur des libertés individuelles.

## Section 1. La propriété de soi au service du capitalisme

Elle énonce que chacun a droit à la propriété privée de sa propre personne, chacun a des droits moraux sur les fruits de l'utilisation de son corps, et il est interdit d'obliger quelqu'un à se mettre au service de quelqu'un d'autre ou de lui donner son produit. Elle est traditionnellement utilisée par des auteurs libertariens comme un outil idéologique de défense du capitalisme, que ce soit dans sa version anarcho-capitaliste<sup>43</sup>, ou dans sa version minarchiste<sup>44</sup>, associée à la clause lockéenne. Chacun est moralement légitimé à une propriété privée entière sur sa personne et ses pouvoirs, c'est-à-dire que chacun détient des droits moraux sur l'utilisation et les fruits de son corps et ses capacités. Il s'agit d'« *envisager chaque personne comme ayant le droit de profiter des bénéfices de son activité* » (Nozick 1974 : 214). Nous dégagerons ici l'articulation logique qui structure le lien entre le libertarisme et la propriété de soi. Elle repose sur une théorie de l'habilitation<sup>45</sup> (1), qui conduit à une certaine interprétation de la propriété de soi (2), et elle est associée à une thèse sur l'acquisition initiale, justifiée par une appropriation particulière de la clause lockéenne (3).

### 1. Une théorie de l'habilitation au service du marché

La manière dont la propriété de soi est mise au service du capitalisme par certains libertariens, dont Nozick, implique la défense d'une théorie de l'habilitation, avec une interprétation particulière de la propriété de soi, associée à une thèse sur l'acquisition initiale, justifiée par une appropriation singulière de la clause lockéenne. Cette théorie de l'habilitation fonde l'énoncé selon lequel l'échange de marché, comme expression du capitalisme, respecte les personnes comme égales, c'est-à-dire comme des fins en soi, au sens où le préconise l'impératif catégorique kantien<sup>46</sup>. Le marché capitaliste est ainsi justifié sur un fondement ontologique, même s'il ne produit pas le meilleur résultat. Ce postulat repose sur trois principes :

- le principe de juste acquisition, fondé sur la clause lockéenne, énonce qu'un individu devient le détenteur légitime d'un objet non détenu s'il apporte son travail à cet objet, tout en ne détériorant pas la situation de qui que ce soit ;
- le principe de juste transfert affirme que quelqu'un est le détenteur légitime d'un objet en conséquence d'une transaction volontaire avec le précédent détenteur légitime ;
- le principe de rectification consiste à corriger les violations des deux premiers principes.

Ainsi, si les détentions présentes sont légitimement acquises, seul le principe de transfert détermine si les distributions qui en résultent sont légitimes. De la sorte, les libertariens, comme théoriciens de l'habilitation, estiment que dans la mesure où le capitalisme est un processus par lequel les personnes exercent leurs pouvoirs légitimement détenus, il justifie la distribution de ressources qu'il génère. Si une personne a légitimement acquis un bien, elle

---

<sup>43</sup> « [L]e système libertarien ne serait pas compatible avec des agences monopolistiques étatisées de protection telles que la police ou les tribunaux, ces dernières étant au contraire privées et concurrentielles » (Rothbard 1982 : 399-400).

<sup>44</sup> « [U]n État minimal, qui se limite à des fonctions étroites de protection contre la force, le vol, la fraude, à l'application des contrats, et ainsi de suite, est justifié » (Nozick 1974 : 9).

<sup>45</sup> « Entitlement theory » est le terme original.

<sup>46</sup> « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre en même temps, comme une fin, et jamais simplement comme un moyen » (Kant 1785 : 295).

peut en disposer comme elle le souhaite, quel que soit le type de distribution qui en résulte et même s'ils peuvent être jugés indésirables, ces résultats ne peuvent pas être considérés comme injustes et aucune compensation n'est due.

*Aucun principe de justice [...] ne peut être réalisé de manière continue sans une interférence continue avec la vie des personnes.* (Nozick 1974 : 163)

Une juste acquisition, un juste transfert et une juste rectification impliquent que le vol, l'escroquerie, la concurrence déloyale, l'esclavage... sont exclus. Ce sont des entraves au principe de transfert, et en ce sens la justice de Nozick n'est pas strictement procédurale. Il n'est pas évident *a priori* que si une distribution est juste, elle implique un droit absolu sur les dotations. Il est justifié par le concept de propriété de soi, fondé sur l'hypothèse, associée à la liberté, selon laquelle les êtres humains sont de valeur unique et doivent être traités comme des fins en soi, en un sens compatible avec l'impératif catégorique kantien, c'est-à-dire qu'ils doivent être capables de choisir leurs actes. Étant dotés de la faculté de conduire leur propre comportement par décision et choix rationnels, ils ne peuvent être utilisés que d'une manière qui respecte cette capacité. Cela signifie que les personnes ne peuvent pas être utilisées sans leur consentement, et le paradigme qui viole cette exigence est l'esclavage. Cela rend nécessaire un argument supplémentaire

## **2. L'argument de la propriété de soi**

L'argument libertarien énonce que si la distribution initiale est juste, selon le principe d'acquisition, alors chacun a un droit absolu sur ses dotations, si bien que toute distribution en résultant avec des échanges libres est juste, selon le principe de transfert. Or, il n'est pas évident *a priori* que si une distribution est juste, elle implique un droit absolu sur les dotations<sup>47</sup>. C'est là qu'intervient le principe de propriété de soi. Il se fonde sur l'hypothèse que les êtres humains sont de valeur unique, que les personnes doivent être traitées comme des fins en soi, c'est-à-dire capables de choisir leurs actes. Les êtres humains, ayant la faculté de conduire leur propre comportement par décision et choix rationnels, ne peuvent être utilisés que d'une manière qui respecte cette capacité. Cela signifie que les personnes « *ne peuvent être utilisés ou sacrifiés pour la réalisation d'autres fins sans leur consentement* » (Nozick 1974), et le paradigme qui viole cette exigence est l'esclavage, puisqu'un esclave est une personne utilisée comme simple moyen. Ainsi, l'argument de la propriété de soi est ici utilisé dans le but de prouver qu'une fiscalité redistributive revient à utiliser les personnes sans leur consentement, c'est-à-dire de façon non compatible avec la propriété de soi. La redistribution sociale permet à certaines personnes de détenir les produits issus des talents et facultés d'autres personnes, c'est-à-dire de les posséder et donc de les priver de liberté. C'est pourquoi ils défendent des droits de propriété absolus, et ils jugent illégitimes les schémas redistributifs. Selon les auteurs libertariens qui défendent cette position, à savoir ceux qui associent le capitalisme à la liberté une société est libre lorsque ses membres peuvent faire ce qu'ils souhaitent à la fois avec eux-mêmes et avec ce qu'ils détiennent légitimement, en vertu d'une chaîne ininterrompue de transactions volontaires à partir d'une appropriation privée non restreinte d'objets précédemment non détenus. Ainsi une personne a un droit sur ce qui lui a été transféré par une autre personne si celle-ci en est légitimement propriétaire. La légitimité d'une dotation dépend donc de la légitimité de la dotation du précédent détenteur, et la sienne de la légitimité du précédent détenteur, et ainsi de suite. On est alors

---

<sup>47</sup> Par exemple, des normes sociales ou légales contraignent l'utilisation de leurs dotations par les individus.

amené à se demander en quoi la première personne à avoir acquis une ressource donnée est plus légitime qu'une personne qui a forcé une autre à l'abandonner. Qu'est-ce qui rend légitime l'acquisition initiale de la dotation ? Si cette dernière est légitime alors tous les échanges libres qui en résultent sont légitimes, et le détenteur actuel a droit à sa dotation.

### **3. Propriété de soi et acquisition initiale : un usage particulier de la clause lockéenne**

Pour certains libertariens, dont Nozick, la réponse réside dans la clause lockéenne, selon laquelle

*nul autre ne pouvait être lésé par celui qui s'appropriait une parcelle quelconque de terre en l'améliorant, car il en restait assez, d'une qualité aussi bonne, et même plus que ne pouvaient utiliser les individus qui n'étaient pas encore pourvus. (Locke 1728 : 155)*

De toute évidence elle est impossible à satisfaire puisque, dans une situation de rareté, il est de toute évidence impossible d'en laisser assez et de même qualité pour tous. C'est pourquoi Nozick la réinterprète en assurant qu'une personne peut s'approprier entièrement les ressources disponibles non détenues tant qu'il en offre l'accès à ceux qui l'utilisaient auparavant, dans la mesure où leur situation n'est pas détériorée, au sens où

*un processus qui donne normalement naissance à un droit permanent et transmissible à la propriété sur une chose antérieurement non possédée ne fonctionnera plus de la même façon si la position des autres qui ne sont plus libres d'utiliser cette chose est par là même détériorée. (1974 : 223).*

Ainsi la position libertarienne part du postulat que chaque personne doit pouvoir contrôler ses pouvoirs et ses produits. La propriété de soi conduit à la liberté : l'individu est libre d'utiliser ses pouvoirs comme il le souhaite, tant qu'il ne le fait pas contre les autres. Il peut être obligé de ne pas nuire aux autres, mais pas de les aider. Il est ainsi légitime de s'approprier sans restriction des produits non détenus, et la qualité morale du droit des personnes sur les ressources naturelles appartient au droit des personnes sur elles-mêmes. À partir d'un état initial où les personnes sont propriétaires d'elles-mêmes et où le monde extérieur n'appartient à personne, les inégalités sont moralement défendables. Dans son état d'origine, le monde externe n'est détenu par personne, et chacun peut recueillir pour soi des quantités illimitées de ressources naturelles s'il ne nuit à personne. Une inégalité de détention de ressources naturelles est alors légitime et une inégalité extensive de condition est inévitable, ou n'est évitable qu'en violant le droit des personnes sur elles et sur les choses. Ainsi la conjonction de la propriété de soi et d'une distribution inégale des ressources conduit à une inégalité extensive de condition. Ici, la propriété de soi est utilisée comme une protection morale de l'inégalité de condition, contre l'État social – qui est vu comme une intrusion dans l'individualité des agents – et, au-delà, en faveur du capitalisme, de la possibilité d'« *actes capitalistes entre adultes consentants* » (*Idem* : 204). Si Nozick ne saurait être accusé de défendre des pratiques immorales, au sens où il n'est pas le défenseur d'un capitalisme frauduleux, il n'en reste pas moins que l'histoire de l'humanité a plus souvent violé que

respecté ces principes, compte tenu de l'immensité de la chaîne causale entre l'acquisition initiale et la distribution présente<sup>48</sup>. Aussi il ne légitime pas tout ce qu'il existe.

En se fondant sur la défense des libertés individuelles, les libertariens, à commencer par Nozick, se sont approprié le concept de propriété de soi et l'ont massivement utilisé comme un outil idéologique en défense du capitalisme, contre l'État social envisagé comme un vol de dotations légitimement détenues. Deux possibilités alternatives se présentent : rejeter la propriété de soi et concevoir l'État social indépendamment de ce concept, ou concevoir la propriété de soi comme un outil pouvant être utilisé à plusieurs fins, y compris émancipatoires, ce qui est l'objet de la section suivante.

## **Section 2. Une appropriation de la propriété de soi au service de l'émancipation**

Il n'est pas nécessaire que le concept de propriété de soi génère des conclusions inégalitaires. À ce titre il a soulevé l'intérêt des libertariens de gauche, dont Cohen pour qui « *la critique marxiste de l'exploitation capitaliste n'exige pas de nier la thèse de la propriété de soi* » (Cohen 1990b : 28). Il s'agit de s'approprier les prémisses de l'adversaire pour réfuter ses conclusions :

*Un moyen de faire de la bonne philosophie est de réunir des prémisses que même les opposants ne souhaitent pas nier, et par inférence, en déduire des résultats que les opposants souhaiteront nier, mais qui sont difficiles à nier puisqu'ils en ont accepté les prémisses. L'astuce est de partir de prémisses largement acceptées vers des conclusions controversées. Il n'y a aucune ruse à parvenir à des conclusions controversées à partir de prémisses elles-mêmes controversées. (Cohen 1995 : 112)*

En l'espèce il est question de séparer la propriété de soi des conséquences inégalitaires qui peuvent en résulter, en discutant « *l'inférence de la propriété de soi à l'inévitabilité de l'inégalité* » (Idem : 13) et en proposant que Nozick « *n'a pas montré que l'inégalité est une conséquence nécessaire de la propriété de soi* » (Ibid. : 134). Il s'agit précisément de l'associer à une thèse sur la propriété des ressources externes (1), ce qui soulève la possibilité de lier le concept de propriété de soi à la théorie marxienne de l'exploitation (2).

### **1. Propriété de soi et appropriation des ressources externes**

Alors que le libetarisme traditionnel, avec une conception moralisée de la liberté, incluant la liberté d'être détenu en prison ou la liberté de mourir de faim, part de prémisses affirmant la liberté et parvient à des conclusions inégalitaires, il est possible d'affirmer que son erreur réside dans la progression de l'un à l'autre. Ainsi le principe de propriété de soi ne justifierait pas nécessairement une répartition inégalitaire des ressources naturelles. L'enjeu est alors de déterminer sous quelles conditions la propriété de soi engendre égalité ou inégalité. Il est donc possible d'affirmer que liberté et égalité réelles, et non seulement formelles, exigent, afin d'être réconciliées, des restrictions à la propriété de soi. Une thèse sur la propriété de soi doit alors nécessairement être liée à une thèse sur la dotation en termes de ressources

---

<sup>48</sup> Nozick est lui-même revenu sur sa défense en fin de vie et a fini par accepter le principe « rawlsien » de différence par défaut.

externes<sup>49</sup>. Aussi, un libertarien authentique ne peut pas légitimer l'exploitation<sup>50</sup> capitaliste, dans la mesure où elle restreint la liberté des travailleurs. Si le capitalisme rend la plupart des prolétaires incapables d'être autre chose que des prolétaires, alors ils ne sont pas libres de ne pas être prolétaires et se voient privés de leur propriété de soi. C'est la raison pour laquelle

*[c]eux d'entre nous qui ont une formation marxiste sont plus dérangés par les arguments libertariens que ne le sont les libéraux de type Rawls ; nous avons hérité d'une critique du capitalisme qui repose inconsciemment sur une prémisse libertarienne. (Idem : 17)*

Il ne s'agit donc pas de nier la propriété de soi, mais de rejeter la propriété privée des ressources externes. Cette position défend une propriété collective du monde, dont la forme varie selon les auteurs. Un argument souvent utilisé pour défendre le capitalisme peut ainsi être retourné contre le capitalisme. Son objectif est de défendre une approche égalitaire des ressources matérielles tout en conservant le concept de propriété de soi. On peut admettre que la justice requiert la défense d'un droit naturel à la propriété de soi tout en rejetant le droit d'exercer des pouvoirs illimités pour accumuler la propriété privée des ressources productives. En admettant que le trait central du capitalisme est la propriété privée des moyens de production, la conséquence logique est que la propriété de soi universelle ne garantit pas l'autonomie puisqu'elle crée des prolétaires, qui en sont dépourvus, dans la mesure où ils sont dépourvus de moyens de production.

*Mon argument est qu'il n'existe pas d'obstacle structurel à l'entière auto-extinction de la classe capitaliste, alors qu'il existe un obstacle structurel à la sortie en masse du prolétariat : le capitaliste détient les moyens de production. (Cohen 1983c : 23)*

Ainsi rien ne garantit que la privatisation originale n'est pas un vol de ce qui devrait être détenu en commun, dans la mesure où une appropriation privée des ressources externes contredit le souhait des non-détenteurs, si bien que les libertariens ne peuvent pas se présenter comme des défenseurs de la liberté. Des prolétaires sans propriété sont jugés incapables de contrôler suffisamment leur vie pour qu'il soit possible de parler d'autonomie. La liberté réelle, ou du moins un degré raisonnable d'autonomie pour tous, exige donc des restrictions à la propriété de soi, en affirmant que la privatisation originelle est un vol de ce qui devrait être détenu en commun. De toute évidence, l'histoire a donné lieu à de situations de violence non justes et donc illégitimes. C'est la conjonction entre la propriété de soi et une distribution inégale des ressources externes qui conduit à une inégalité de condition, et c'est dans ces circonstances que la propriété de soi constitue une protection morale de l'inégalité de condition, dans la mesure où toute tentative de promouvoir une égalité de condition constitue une violation des droits individuels. C'est pourquoi on peut estimer que la réalisation pleine de la propriété de soi est impossible tant que persiste la rareté, et elle ne peut advenir que dans une période, parfois qualifiée de phase supérieure du communisme, marquée par l'abondance des ressources. En ce sens le droit individuel s'inscrit dans un patrimoine

---

<sup>49</sup> Si la question de la délimitation des ressources externes dépasse largement la question traitée dans cette section, il faut noter que, si l'accent est mis par la tradition marxiste sur les moyens de production qui seraient déterminantes, les ressources externes peuvent être conçues comme allant bien au-delà, ce qui permet à Ronald Dworkin de défendre un marché de l'assurance pour faire face à la chance brute (voir *infra*, p. 90).

<sup>50</sup> Elle est ici conçue comme l'opération consistant à tirer un avantage injuste du travail d'une ou plusieurs personnes. Il s'agit du rapport entre profit et salaires, au sens du taux de plus-value marxien, et c'est une exploitation dans la mesure où les travailleurs ont droit à l'intégralité de leur produit.

commun. La « recette » à construire consisterait alors en une propriété privée des ressources internes (propriété de soi) et une propriété collective des ressources externes (moyens de production) qui supprimerait, ou pour le moins limiterait, la tendance de la propriété de soi à générer des inégalités. Ainsi, la propriété de soi ne constitue pas un préjudice au maintien de l'égalité de condition et il est possible de rejeter la justification libertarienne des inégalités sans abandonner la thèse de la propriété de soi.

On peut nuancer en affirmant que les libertariens de gauche sont égalitaires dans la répartition initiale des ressources externes, alors que pour les marxistes, l'appropriation capitaliste repose sur une distribution inégale des droits sur les choses externes. Dans tous les cas la cause de l'appropriation réside dans la distribution inégale des ressources productives. Hillel Steiner propose une conjonction entre propriété de soi et division égale des ressources naturelles, détenues de manière privée. Toutefois, du fait des disparités des capacités des agents économiques, des préférences temporelles, de l'aversion au risque, une telle configuration conduirait nécessairement à une inégalité de condition et à des divisions de classe. Seule, aucune règle égalitaire sur les ressources externes, jointe avec le principe de propriété de soi, ne peut assurer l'égalité, sauf au sacrifice de l'autonomie. Dans l'impossibilité de conjonction de la propriété de soi, de la division égale des ressources et de l'égalité de condition, seule la propriété commune peut conduire à un résultat égalitaire : la conjonction entre propriété de soi et propriété commune du monde supprimerait la tendance de la propriété de soi à générer des inégalités. La privatisation originale constitue un vol de ce qui devrait être détenu en commun ; rien n'est créé *ex nihilo* et toute propriété privée est créée à partir de quelque chose qui à un moment donné n'était la propriété de personne. À ce titre la propriété de soi peut être soutenue à d'autres fins qu'à une défense des inégalités.

## 2. La propriété de soi en soutien à la théorie de l'exploitation

Le concept de propriété de soi a traditionnellement été nié par les auteurs radicaux, notamment par les auteurs marxistes, dans la mesure où il a régulièrement été utilisé comme une arme idéologique visant à défendre et justifier les rapports capitalistes de propriété, et en particulier à rejeter toute forme de redistribution incarnée par l'État social. Se fondant sur la lutte contre l'esclavage, notamment incarnée dans les travaux de John Locke, certains auteurs libertariens, à commencer par Nozick, articulent leur argumentation en défense du capitalisme autour du concept de propriété de soi : chacun étant détenteur de son propre corps, il est le détenteur des produits de son corps, et donc les actifs doivent être entièrement détenus de façon privée<sup>51</sup>. La propriété de soi est rejetée par les auteurs égalitaristes comme porteuse d'inégalités, à l'exception d'Amartya Sen dont l'approche peut être envisagée comme une ouverture vers cette problématique, tandis que Cohen et les libertariens de gauche estiment que les marxistes doivent la prendre au sérieux, puisqu'il est possible d'affirmer que les prolétaires sont privés de la propriété de leur corps par les capitalistes. Le concept de propriété n'est donc pas en soi générateur d'inégalités, si bien qu'« *on peut récuser l'inégalitarisme de Nozick sans pour autant remettre en cause la thèse de la propriété de soi* » (Cohen 1989b : 37). Ainsi, une propriété commune du monde, conjointe à la propriété de soi, garantirait une égalité de condition. Il nous paraît donc cohérent de faire correspondre la thèse de la propriété de soi à une approche marxiste en termes d'exploitation et d'aliénation.

---

<sup>51</sup> Il faut noter que la lecture de Nozick ne saurait être la seule interprétation possible de Locke, puisque Brody (1983) par exemple milite en faveur d'une distribution juste de la propriété privée.

La question de l'exploitation constitue un nœud dans la division entre marxisme et science sociale dominante : de façon schématique, nous pouvons énoncer que les marxistes estiment que les travailleurs sont exploités et que, à une certaine étape, le capital devient illégitime ; la science sociale dominante affirme que, puisque le capital privé est moralement légitime, les travailleurs ne sont pas exploités. Marx envisage l'exploitation sous le double aspect du rapport salarial. Dans la sphère de la circulation, des valeurs équivalentes sont échangées – la force de travail est vendue à sa valeur – tandis que dans la sphère de la production, les prolétaires sont obligés de travailler plus longtemps que le temps nécessaire pour produire l'équivalent de la valeur de leur force de travail ; ils sont donc forcés<sup>52</sup> au surtravail, approprié par la classe capitaliste sous forme de plus-value. L'important n'est pas tant l'accusation de vol qu'un discours relatif sur la justice, selon lequel le droit ne peut pas avoir de primauté explicative sur la structure économique. L'exploitation résulte du nonaccès aux ressources productives, et donc de l'obligation pour les travailleurs de vendre leur force de travail aux capitalistes. L'injustice du capitalisme repose donc sur l'inégalité initiale dans la distribution des ressources externes. La suppression de l'exploitation ne suppose donc pas le rejet de la thèse de la propriété de soi. Aussi, une société libre est dotée à la fois d'une structure de droit assurant le respect des personnes, d'une propriété de soi, et de la possibilité pour chaque personne de pouvoir saisir des opportunités. Une société capitaliste ne garantissant pas la troisième condition en raison du caractère privé de la propriété des moyens de production, nous nous inscrivons dans l'hypothèse que chacune d'entre elles soit satisfaite par une société socialiste, c'est-à-dire une société dans laquelle les moyens de production sont détenus de manière collective. C'est dans cette discussion que s'inscrit le débat sur la nature des institutions, en particulier la forme que doit prendre l'approbation collective, permettant la mise en œuvre de cette propriété collective. Ainsi une société socialiste mettrait fin à l'exploitation capitaliste, interdirait la propriété privée des moyens de production et distribuerait le produit social à chacun selon son travail puis selon ses besoins.

Aussi, en déroulant la logique libertarienne dans toutes ses dimensions, il semble possible de réfuter l'idée conservatrice, à laquelle elle est traditionnellement associée, que la liberté et l'égalité sont incompatibles et ne peuvent évoluer qu'en sens opposé l'une à l'autre. Au contraire, une interprétation particulière de la propriété de soi et de la clause lockéenne, telle que proposée initialement par Cohen, parvient à la conclusion qu'un accroissement de liberté est non seulement compatible mais complémentaire à l'égalité. Aussi le libertarisme peut défendre une propriété commune des ressources et donc une critique du capitalisme et des inégalités qui lui sont associées. C'est ainsi que la question de l'égalité, complémentaire à celle de la liberté, sera étudiée dans le prochain chapitre, qui vise à poser des jalons pour dégager des éléments de réflexion sur le rôle de l'égalité et son articulation avec la liberté.

---

<sup>52</sup> « [Q]uand [il est] forcé à faire quelque chose, [il] n'[a] pas d'alternative raisonnable ou acceptable [...] et l'énoncé selon lequel le travailleur est forcé à vendre sa force de travail est entendu dans ce sens familier » [1983b, p. 4].

## CHAPITRE 2. L'OUVERTURE D'UN CHAMP SUR L'ÉGALITÉ

Le second axe de l'inscription de la question normative dans le programme de recherche marxiste, et dans sa déclinaison marxiste analytique en particulier, complémentaire à la liberté, est l'égalité. Il nous paraît possible de penser que le rapport entre marxisme et théories de la justice ne doit pas être pensé en termes exclusifs, mais au contraire en termes d'intégration et de complémentarité. C'est pourquoi il nous a paru précisément nécessaire de nous concentrer sur une discussion articulée autour des théories de la justice, afin précisément d'établir les conditions de cette intégration. Entre une critique externe et une critique interne de ce champ égalitariste, tel qu'il est apparu avec la publication de *Théorie de la justice* de John Rawls, le choix que nous avons fait a été celui d'une critique interne, en nous appropriant les théories de ce champ afin de pouvoir en extraire des clés permettant d'élaborer une théorie de l'émancipation. Nous posons ainsi la question de l'égalité dans les termes d'une discussion sur les enjeux concernant l'évaluation du bien-être. On peut dégager plusieurs clés de lecture en philosophie politique, chacune qui renvoient à un mode de gestion singulier des inégalités. Il s'agit, en justice distributive<sup>53</sup> plus que commutative<sup>54</sup>, d'attribuer à chacun ce qui lui revient. Plusieurs critères peuvent tenir lieu de norme de distribution. Si nous écartons l'égalitarisme pur (montant strictement identique de ressources pour tous), parce qu'il n'est pas souhaitable, pour des raisons évidentes d'équité, parce qu'il n'est pas praticable, et parce qu'il n'a guère de défenseurs ; si nous écartons la conception aristocratique (à chacun selon son rang) qui n'est pas acceptable dans les sociétés démocratiques contemporaines, nous pouvons regrouper, à traits grossiers, les principaux courants de pensée dans ce champ de la manière suivante :

- une conception individualiste (celle des auteurs libertariens et autrichiens) : à chacun selon ses choix (conformément à ses droits) ;
- une conception que nous nommerons communiste (celle des auteurs marxistes) : à chacun selon ses besoins ;
- une conception que l'on peut qualifier de contractualiste, ou réciprocitaine (celle des auteurs libéraux égalitaristes) : à chacun selon son mérite, ses capacités, sa contribution ou son travail.

Chacune de ces approches impliquant tout un ensemble de spécifications plus subtiles risquant de fragiliser les délimitations, nous tâcherons dans un premier temps d'en préciser les contours. Aussi, pour la première, que le courant libertarien paraît incarner de manière la plus fidèle dans la philosophie politique contemporaine, le droit à la propriété de soi et aux fruits qui résultent de son exercice est déterminant, sous réserve du principe de rectification, si bien que toute tentative de limiter les inégalités est illégitime car résultant des choix individuels. Pour la deuxième, que l'on peut associer au marxisme, les rapports sociaux déterminent la structure du pouvoir (mode de production) qui à son tour détermine le mode de distribution des ressources. Ainsi la nature des inégalités dépend de la nature de la structure économique, c'est pourquoi il s'agit, avant d'étudier la manière de gérer les inégalités, de déterminer les causes structurelles qui les génèrent. La troisième, que l'on peut associer au courant libéral, s'intéresse spécifiquement aux inégalités, et s'inscrit dans la

---

<sup>53</sup> Comprise comme la trajectoire des interactions entre structure et choix.

<sup>54</sup> Entendue comme le traitement identique de personnes identiques.

philosophie du contrat social<sup>55</sup>. C'est pour cette raison que nous inscrivons notre propos dans ce champ, qui a bouleversé les débats en termes de justice. Aussi, une première section porte sur les enjeux du débat autour de la notion d'égalité. Une deuxième section porte sur une critique méthodologique de la construction de Rawls dans laquelle nous discuterons la critique de Cohen et des propositions de Sen.

## Section 1. L'égalité au centre du débat

Pour Ronald Dworkin, toutes les théories politiques partagent l'égalité comme valeur ultime.

*Certes, il existe des théories politiques ne pouvant pas être présentées comme des conceptions de l'égalité – des théories politiques racistes par exemple – mais nombre de théories différenciées peuvent être présentées ainsi. (1986 : 296)*

L'égalité présentée par Aristote comme le trait distinctif de la justice<sup>56</sup> a longtemps été écartée des débats contemporains en philosophie politique, puisque du milieu du dix-neuvième siècle à la parution de *Théorie de la justice* en 1971, l'utilitarisme – pour lequel l'égalité n'est pas un critère central, ni même pertinent – était le courant hégémonique en philosophie politique. Il définit la justice comme l'utilité commune et repose sur l'énoncé général selon lequel l'objectif de toute société est de produire le plus grand bonheur à ses membres. De la sorte son approche est conséquentialiste : tout comportement, qu'il soit individuel ou collectif, doit être jugé au regard de ses effets, avec pour vertu de protéger contre l'arbitraire moral ; les actions jugées moralement bonnes maximisent l'utilité... Pourtant, porteurs de progrès dans une structure sociale où l'égalité formelle des droits n'est pas garantie, les principes utilitaristes constituent une entrave au progrès dans une société démocratique bourgeoise. Ils impliquent une réticence au changement, en raison d'une incertitude quant aux bénéfices résultant de l'adoption de nouvelles règles. En outre, la fragilité des comparaisons interpersonnelles d'utilité, l'hétérogénéité des préférences individuelles, l'absence de cohérence entre utilité et justice sont autant d'apories auxquelles John Rawls a tenté de répondre, notamment en privilégiant une lecture déontologique sur une approche conséquentialiste. Il s'agit de la sorte « *d'élaborer une théorie de la justice qui représente une solution de rechange à la pensée utilitariste* » (1971 : 49) et de permettre le développement d'approches non welfaristes, articulées autour de grandeurs autres que l'utilité subjective, en se recentrant en particulier sur l'égalité. Nous nous concentrons ici sur les valeurs à privilégier et sur le débat pour parvenir à dégager des candidats pour l'égalité. C'est ainsi que l'équité ne peut s'imposer comme centrale dans la discussion (1) qu'après l'établissement d'une procédure pour déterminer des critères de justice (2).

---

<sup>55</sup> « *Un contrat social est un accord (1) entre tous les membres de la société plutôt que certains d'entre eux, (2) entre eux comme membres de la société (comme citoyens) et non comme individus qui détiennent une position ou un rôle particulier en son sein. Dans la forme kantienne de cette doctrine, dont la conception de la justice comme équité est un exemple, (3) les parties sont considérées et se considèrent elles-mêmes comme des personnes morales libres et égales ; et (4) le contenu de cet accord est le premier principe qui doit réguler la structure de base* » (Rawls 1971 : 159). On peut ainsi concevoir la légitimité du contrat social comme alternative à l'état de nature, et donc celle des théories de la justice, comme une manière de lutter contre l'envie, comme la production endogène d'une extériorité (Dupuy).

<sup>56</sup> « *Nous avons divisé l'injuste en le contraire à la loi et l'inégal et le juste en le conforme à la loi et l'égal* » (Aristote : 223. Tout est souligné dans l'original)

## 1. La primauté de l'équité

Il nous paraît possible d'affirmer que toutes les théories normatives de la justice sociale exigent l'égalité de quelque chose. Le courant libertarien est favorable à l'égalité des droits (Nozick, Rothbard), le courant utilitariste est favorable à l'attribution d'un poids égal aux intérêts de tous (Hare, Harsanyi), le courant libéral est en faveur de l'égalité de quelque chose, pourtant seuls les libéraux prétendent défendre une égalité juste. L'introduction par Rawls de la notion de justice en philosophie politique renvoie à l'économie du bien-être, et elle se traduit par un désir d'équité, absent de l'approche utilitariste. Une telle primauté du juste se fonde sur une conception de la société bien ordonnée, et

*une société est bien ordonnée lorsqu'elle n'est pas seulement conçue pour favoriser le bien de ses membres, mais lorsqu'elle est aussi déterminée par une conception publique de la justice. (1971 : 31)*

Pour Rawls, la justice s'applique à trois niveaux : la régularité et l'application des règles, la nature des droits fondamentaux, et l'égalité des droits. Tout individu, tout groupe humain, étant capable d'agir en tant que sujet moral, a droit à une justice égale. Indéniablement, une telle approche invite à spécifier avec plus de précision les enjeux d'un débat sur la portée de l'égalité qui de la sorte s'est imposée au cœur du débat. Rawls propose les biens premiers – en tant que mesure objective du bien-être – comme critère d'égalité. L'égalité peut être utilisée comme critère unique du jugement, contre l'opposition entre égalité et liberté, et le débat s'articule d'abord autour de la nature du critère ou de l'ensemble des critères à égaliser.

À la question de savoir ce qu'est l'égalitarisme, on peut répondre par défaut. Celui-ci ne se fonde pas sur un principe unique. Il ne s'agit pas d'une croyance en l'égalité, mais de diverses convictions issues du concept d'égalité, si bien qu'il est possible de dégager une multitude de principes pouvant être égalisés. Il peut s'agir du revenu, des droits, de la liberté, de la satisfaction des besoins – les besoins élémentaires ou l'ensemble des besoins –, du statut social... Il a d'abord été proposé de se distancier d'une théorie moniste de la justice, portant sur une valeur unique. L'objectif de la philosophie politique serait alors de dégager des règles en vue de trancher entre des valeurs politiques, ce qui conduit inévitablement à des compromis, si bien qu'il est donc impensable d'extraire la théorie de la justice adéquate. Néanmoins, il nous paraît approprié de regrouper l'ensemble des critères sous celui d'égalité. L'approche se fonde sur l'impératif de traiter les êtres humains comme égaux, mais pas nécessairement comme égaux en termes de richesse. Pour Aristote, comme pour Rawls et les auteurs libéraux, ce qui est recherché n'est pas la richesse en tant que telle, mais en tant qu'indicateur du type de vie qu'elle permet de mener. En ce sens, il existe plusieurs interprétations possibles de l'idée abstraite d'égalité. Il deviendrait alors possible à la fois de résoudre rationnellement les controverses entre théories de la justice, dans la mesure où chacune repose sur un fondement égalitariste, et d'affirmer que la philosophie politique est passée d'un questionnement sur l'acceptation de l'égalité comme valeur fondamentale à une interrogation sur l'interprétation à donner à cette valeur. Un des objectifs de la confrontation théorique est d'évaluer la cohérence des divers arguments.

Il est ainsi possible d'évoquer, comme Kolm, une équité réaliste, qui correspond à celle qui permet d'assurer une stabilité sociale, au sens où « un état est *équitable de façon réaliste s'il est possible et préféré ou équivalent à l'unanimité à tous ses permutés possibles* » (1972 : 26), ou comme Dworkin, de l'équité comme absence d'envie, au sens où « *la distribution des paniers de biens à la fin de l'enchère est juste si personne n'envie le panier de quelqu'un*

*d'autre* » (1981b). Dans tous les cas, et de manière plus générale, l'équité peut être conçue comme un refus des inégalités liées aux circonstances, c'est-à-dire qui relèvent de la chance brute. Il s'agit ainsi de compenser des facteurs contingents, comme les dotations naturelles, qui génèrent des inégalités injustes. Cela implique, pour obtenir un degré supérieur de spécification, d'établir une procédure pour déterminer les composantes de la justice.

## 2. La question de la procédure d'établissement de la justice

*Il n'y a pas de critère indépendant pour déterminer le résultat correct ; au lieu de cela, c'est une procédure correcte ou équitable qui détermine si un résultat est également correct ou équitable, quel qu'en soit le contenu, pourvu que la procédure ait été correctement appliquée. (Rawls 1971 : 118)*

John Rawls juge que des personnes libres et égales sont dotées de deux facultés morales : une capacité d'avoir un sens de la justice et une capacité d'avoir une conception du bien, ce qui leur permet de parvenir à dégager des principes de justice. Le rôle joué chez Rawls par la position originelle peut très bien prendre la forme d'un débat public, c'est-à-dire d'une délibération fondée sur la confrontation d'arguments rationnels permettant de garantir objectivité et impartialité. Il s'agirait alors de dégager, à partir d'un équilibre réfléchi donnant lieu à consensus, de dégager des principes de justice pouvant tenir lieu d'équité, consistant à la foi à être impartial dans les évaluations de chacun, à ne pas nier les intérêts et préoccupations des autres, et à ne pas être influencé par nos propres intérêts et préjugés. L'hypothèse de position originelle, comme une forme d'état de nature – une situation imaginaire dans laquelle les personnes, sous un voile d'ignorance, ne connaissent pas leur situation dans la société (position de classe, statut social...), ni leurs capacités et talents naturels (intelligence, force physique...), ni leur conception du bien, ni leur projet de vie, ni leur psychologie (notamment en termes d'aversion pour le risque), ni le contexte social, ni leur appartenance générationnelle, mais seulement quelques éléments très généraux – correspond à une situation d'égalité morale entre individus libres, rationnels et désintéressés, permettrait de dégager des principes de justice afin de déterminer des institutions sociales en toute impartialité, qui donneront lieu à des décisions législatives permettant d'établir une organisation sociale entièrement juste. Cela correspond, par la simulation d'une délibération, à une justice procédurale permettant de définir la justice comme équité, au sens où, la procédure étant juste, les principes sont l'expression de la justice. Le juste se définit ainsi par la procédure avant de se définir par le résultat.

*L'idée de la position originelle est d'établir une procédure équitable (fair) de telle sorte que tous les principes sur lesquels un accord interviendrait soient justes. [...] Nous devons, d'une façon ou d'une autre, invalider les effets des contingences particulières qui opposent les hommes les uns aux autres et leur inspirent la tentation d'utiliser les circonstances sociales et naturelles à leur avantage personnel. C'est pourquoi je pose que les partenaires sont situés derrière un voile d'ignorance. Ils ne savent pas comment les différentes possibilités affecteront leur propre cas particulier et ils seront obligés de juger les principes sur la seule base de considérations générales. (Idem : 168)*

Aussi la position originelle remplace « *les dieux pour donner des lois aux hommes* » (Rousseau, 1762). Trop empiriste pour les kantien, trop transcendantal pour les empiristes, la

construction de Rawls correspond à l'élaboration d'une justice procédurale pure vers un équilibre réfléchi<sup>57</sup>. Les apports de la théorie sont tout-à-fait considérables. Elle accorde à l'équité une place centrale dans la justice, dans un cadre dépourvu de subjectivité. Elle met l'accent sur la capacité des individus à développer un sens de la justice, à l'opposé des théories du choix social fondées sur un raisonnement en termes de choix rationnel, tout en accordant à la liberté un statut prioritaire, et tout insistant sur la procédure par laquelle sont dégagés les principes de justice, ce qui évite de se concentrer exclusivement sur les résultats. Enfin, en prêtant attention au sort des plus défavorisés, elle établit la lutte contre la pauvreté comme une préoccupation majeure. De telles innovations ouvrent de vastes perspectives.

A travers deux principes de justice, dont le rôle est de garantir la coexistence de la liberté (égal accès aux libertés fondamentales<sup>58</sup>) et de l'égalité (égalité équitable des chances et principe de différence)<sup>59</sup>, il défend l'égalité, non pas comme un objectif, mais comme un point de référence pour les problématiques normatives.

*Le but de la philosophie politique [...] est d'articuler et d'explicitier ces notions et principes communs dont on pense qu'ils sont déjà présents dans le sens commun ; ou [...] si le sens commun est hésitant et incertain et ne sait que penser, il consiste à lui proposer certaines conceptions et certains principes conformes à ses convictions et à ses traditions historiques les plus essentielles. (Rawls 1980 : 518)*

De la sorte, Rawls défend des principes de justice hiérarchisés. Le principe d'égalité des libertés, relevant des droits juridiques et politiques, à vocation constitutionnelle, est prioritaire sur l'égalité équitable des chances qui est elle-même supérieure au principe de différence, tous deux associés à des droits économiques et sociaux, à traiter de manière législative. Son apport réside moins dans l'élaboration du principe de différence que dans la subordination du second principe, associé à l'égalité<sup>60</sup>, au premier principe, associé à la liberté.

*Cet ordre signifie que des atteintes aux libertés de base égales pour tous qui sont protégées par le premier principe, ne peuvent être justifiées ou compensées par des avantages sociaux et économiques plus grands. (Rawls 1971 : 12).*

Aussi, à l'issue de ce débat il est non seulement possible mais très probable, du fait du caractère incomplet des arguments, de parvenir à des évaluations divergentes, et que

---

<sup>57</sup> Nous constaterons que la justice procédurale de Rawls n'est pas tout-à-fait pure, contrairement à celle de Nozick, puisque le principe de différence vise à agir directement sur la conséquence distributive. Sur le débat quant au caractère pur ou parfait de la justice procédurale, voir notamment Audard 1988, Dupuy 1988, Van Parijs 1988, Gamel 2008, 2013.

<sup>58</sup> « Parmi elles, les plus importantes sont les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un emploi public), la liberté d'expression, de réunion, la liberté de pensée et de conscience ; la liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique (intégrité de la personne) ; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires, tels qu'ils sont définis par le concept d'État de droit. Ces libertés doivent être égales pour tous d'après le premier principe » (Rawls 1971 : 91).

<sup>59</sup> « Les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient :

a) au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne, et  
b) attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste (fair) égalité des chances » (Idem : 341).

<sup>60</sup> Il s'agit à la fois de corriger les inégalités d'origine sociale (juste égalité des chances) et de compenser les inégalités d'origine naturelle (principe de différence).

plusieurs principes de justice concurrents apparaissent, sans qu'il soit possible de les hiérarchiser autrement que de manière partielle.

Toutefois il nous a paru utile, avant de nous engager dans une réflexion portant sur le contenu théorique, d'interroger la pertinence de la méthode pratiquée par Rawls.

## Section 2. Discussion sur la méthode de Rawls

Un intérêt des débats impulsés par la *Théorie de la justice* de Rawls, puis par la problématique d'Amartya Sen<sup>61</sup> sur la nature de l'égalité, est de placer au cœur de la discussion la relation entre égalité et liberté, et de l'articuler avec la lutte contre les inégalités. On peut aussi se demander quelles institutions doivent être mises en œuvre, quels outils doivent être activés<sup>62</sup>. Tel est l'objet de la présente discussion. Avant de discuter la nature de l'égalité, on peut se demander comment parvenir à l'égalité. Pour Rawls, « *l'objet premier de la justice, c'est la structure de base* » (*Ibid.* : 33) et la principale méthode est le principe de différence<sup>63</sup>, l'instrument étant le voile d'ignorance. Il s'agit ici de proposer une critique interne de la théorie de Rawls, en interrogeant notamment la manière dont sont intégrés les choix et comportements individuels. Nous proposons ici de présenter les critiques de Cohen sur le champ d'application des principes de justice, ainsi que les principes eux-mêmes, et de Sen sur la nature de la procédure d'établissement de la justice. Ainsi, Cohen critique la théorie de la justice de Rawls pour ne pas être suffisamment kantienne (1). À l'inverse, Sen reproche à la théorie de la justice de Rawls, et par conséquent à l'interprétation de Cohen, de l'être trop, en la qualifiant de transcendantale, lui préférant une approche comparative (2).

### 1. Une théorie insuffisamment kantienne (Cohen)

La philosophie de Cohen, aux côtés de celle de Rawls, s'appuie sur celle de Kant. Une différence majeure entre les deux porte sur la structure de base et Cohen tente de « rekantianiser » Rawls en la redéfinissant et en insistant sur la nécessité d'une philosophie égalitaire individuelle. L'approche rawlsienne se fonde sur une philosophie kantienne, notamment via le recours à des impératifs catégoriques. Toutefois, elle n'est kantienne que dans un sens général et arbitraire, et Cohen propose une approche qui se présente comme plus fidèle à celle de Kant, dans le détail. Il énonce la proposition selon laquelle le principe de différence doit porter, non seulement sur les droits, mais également sur la vertu (1.1), ce qui le conduit à critiquer Rawls pour son conservatisme (1.2).

---

<sup>61</sup> Contrairement à Rawls qui cherche sans cesse à modifier la ceinture périphérique de son programme de recherche afin d'améliorer la portée de sa théorie, nous constaterons que Sen propose de nombreux axes de recherche (choix social, égalitarisme, critique du transcendantalisme...). Nous tâchons d'inscrire ses contributions dans le cadre de notre problématique. À ce titre nous ne visons pas tant à reconstruire la pensée de Sen qu'à puiser dans sa construction théorique des éléments nécessaires à l'articulation de notre argumentation.

<sup>62</sup> « [L]a répartition naturelle n'est ni injuste ni juste ; il n'est pas non plus injuste que certains naissent dans certaines positions sociales particulières. Ce qui est juste ou injuste par contre, c'est la façon dont les institutions traitent ces faits » (Rawls 1971 : 133).

<sup>63</sup> Nous parlons de *principe de différence*, qui nous paraît plus précis que *maximin*, au sens où ce dernier peut faire référence à l'utilité tout comme aux biens premiers, et peut être traduit dans un cadre welfariste, ce qui est contraire à la position de Rawls pour qui il est impossible de réduire les biens premiers à un indice d'utilité.

### 1.1. Une structure de base trop étroite

Un aspect central de la critique de Rawls par Cohen repose sur l'objet auquel les principes de justice doivent s'appliquer, à savoir la structure de base : le principe d'égalité des libertés, le principe d'égalité des chances et le principe de différence, que Rawls associe respectivement au triptyque républicain liberté-égalité-fraternité, qui correspond aux principes fondamentaux de toute société démocratique bourgeoise contemporaine

*Nous pouvons associer les idées traditionnelles de liberté, d'égalité et de fraternité avec l'interprétation démocratique des deux principes de la justice de la façon suivante : la liberté correspond au premier principe, l'égalité à l'idée d'égalité contenue dans le premier principe et à celle d'une juste (fair) égalité des chances, et la fraternité correspond au principe de différence.*  
(Rawls 1971 : 136)

Il est possible de pointer, comme le fait Cohen, que la distinction entre droit et vertu que propose Kant n'apparaît pas dans la construction de Rawls, ce qui soulève deux points : d'une part les questions pratiques convoquées par la notion de structure de base, d'autre part la place des comportements individuels, qui renvoie au rapport entre holisme et individualisme méthodologiques.

#### *Le contenu ambigu de la structure de base*

Cohen dégage un certain nombre d'ambiguïtés sur les éléments qui constituent la structure de base. Pour Rawls il s'agit d'un ensemble d'institutions auxquels les principes de justice sont censés s'appliquer. La théorie de la justice s'intéresse ainsi aux inégalités favorisées par la structure de base, ce qui signifie que si les inégalités de base sont justes, celles qui en découlent le sont également. La stabilité de la justice revient à établir des institutions reproduisant les conditions de leur maintien, dans une logique d'auto-renforcement, sans condamner toutes les inégalités. Le problème soulevé ici est celui de la restriction de la structure de base à la structure législative dans lesquelles les personnes coexistent et agissent, sans que leurs actions soient prises en compte. Un des objectifs consensuellement attribués par des égalitaristes à tout système social est de réaliser une distribution juste, compte tenu des circonstances. La structure de base de Rawls est accusée d'être spécifiée de façon purement coercitive. Il s'agit donc de renforcer la spécification de la constitution de la structure de base pour ne pas la limiter à une structure coercitive, et ainsi la décomposer en quatre composantes : « *la structure coercitive, les autres structures*<sup>64</sup>, *l'éthos social*<sup>65</sup> *et les choix des individus* » (1999b : 293). Ainsi une structure coercitive établit les limites au-delà desquelles les personnes ne peuvent agir à moins d'être légalement sanctionnées, et elle informe les personnes sur les effets de leurs actions. Par ailleurs, une structure non coercitive n'implique aucune interdiction légale ou formelle, mais elle met en œuvre des logiques informelles qui correspondent à une interdiction (critiques, désapprobations, absence de coopération, violence...). Cette structure informelle indique la manière dont les rapports sociaux s'organisent en termes d'interactions non légales. Elle inclut des distinctions en termes de catégorie sociale, de sexe, de catégorisation ethnique, des différences de statut, qui déterminent des trajectoires spécifiques de comportement social, et elle résulte de

<sup>64</sup> Il s'agit des structures extra-juridiques.

<sup>65</sup> Cohen définit l'éthos d'une société comme « *l'ensemble des sentiments et attitudes en vertu desquels ses pratiques normales et ses pressions informelles sont ce qu'elles sont* » (1999b : 298).

comportements récurrents fondés sur des normes, règles et conventions informelles qui ne sont pas mises en œuvre par des institutions d'État, et elle permet de distinguer des comportements socialement acceptés de comportements déviants. Elle joue le rôle de facteur indépendant dans la distribution des coûts et bénéfices sociaux. Cependant l'accent ne porte pas uniquement sur la structure, qu'elle soit légale ou informelle, mais également sur les comportements individuels et les choix opérés au sein de cette structure. Ainsi Cohen affirme que le niveau de justice dans une société ne dépend pas uniquement de sa structure, notamment coercitive, mais aussi des choix opérés par les individus au sein de ces règles, si bien que pour être juste au sens du principe de différence, une société exige non seulement des règles sociales, coercitives ou non, mais aussi un éthos social et une pratique personnelle, à savoir une conception de la justice, pour des choix individuels. Faute de tels choix, qui s'ils sont égalitaires reposent sur la défense d'une distribution plus juste, des inégalités préjudiciables à l'amélioration de la situation des plus pauvres persisteront, ce qui contredit le principe de différence, et « *un ethos qui détermine les choix au sein de règles justes est nécessaire dans une société attachée au principe de différence* » (Cohen 1999 : 270). C'est pour cette raison que la justice requiert une philosophie individuelle, au-delà de l'obéissance à des règles et des normes, à des structures coercitives et informelles, même si elles sont justes au regard du principe de différence.

#### *L'individu sans individualisme méthodologique*

En séparant choix personnels et structure légale, Cohen se veut plus kantien que Rawls, au sens où Kant distingue clairement la légalité, comme conformité d'une action avec le droit, et la moralité, comme conformité de la motivation d'une action avec des principes.

*[O]n appelle la simple conformité ou non-conformité d'une action, abstraction faite des mobiles de celles-ci, légalité, <Gesetzmässigkeit> et, en revanche, moralité (éthique) la conformité en laquelle l'Idée du devoir selon la loi est en même temps le mobile de l'action. (1797 : 93)*

Ainsi, alors que Rawls a recours à des impératifs catégoriques de type kantien, ils ne sont des impératifs qu'en termes légaux, pour Cohen ils sont aussi des impératifs en termes de vertu, c'est-à-dire moraux, dans la mesure où la structure informelle de la société, l'éthos social, les actions individuelles n'ont – par définition – pas de cadre légal. Inclure ces comportements dans la structure de base implique que tout comportement individuel peut être soumis à des jugements en termes de justice.

*[L]a structure de base comprend-elle uniquement les aspects coercitifs de l'ordre social, ou intègre-t-elle également des conventions et des usages profondément ancrés, mais qui ne sont pas coercitifs au sens légal ou au sens propre ? (Cohen 1999b : 265)*

La réponse de Cohen est sans équivoque :

*[L]es principes de justice ne s'appliquent pas seulement aux règles coercitives mais aussi à la trajectoire des choix non (légalement) contraints des personnes. (Idem : 291-292)*

D'une part limiter la justice à l'ordre légal coercitif est une restriction arbitraire de l'objet d'étude, et d'autre part admettre que les principes de justice sociale doivent s'appliquer à tous les comportements sociaux et aux choix personnels revient à un échec dans la tentative

de restreindre la justice à la structure. De fait la théorie de Rawls juge la structure, pas les actions, et dans tous les cas son interprétation assimile la structure de base à la structure légale coercitive. C'est pourquoi on peut l'accuser de ne pas être suffisamment précis, au sens où une telle élaboration étroite peut être jugée comme arbitraire au sens où des effets sur les individus ne sont pas exclusivement exercés par la structure légale coercitive. C'est pourquoi les principes doivent s'appliquer à la fois aux ordres coercitifs – formel et informel – et non coercitifs, aussi bien qu'aux choix et comportements individuels. Ainsi une telle précision rend possible une contradiction entre la mise en œuvre des principes de justice, en particulier le principe de différence, et des comportements maximisateurs d'utilité d'individus rationnels, dans la mesure où rien n'exclut que des individus maximisateurs ne soient pas d'accord avec le principe de différence. Or pour Cohen, « *un comportement maximisateur viole le principe de différence* » (2008 : 171). Dans la mesure où le principe n'a pas pour vocation à s'appliquer strictement à la structure de base mais aussi à d'autres éléments dont les comportements individuels, il s'agit de dégager une approche alternative à l'analyse structurelle de Rawls, qui intègre les choix individuels, sans pour autant céder à une interprétation marquée par l'individualisme méthodologique. C'est pourquoi la démarche de Cohen consiste à inclure l'individu dans un champ plus vaste, avec notamment l'intégration d'une culture de la justice. Ainsi, les choix personnels sur lesquels le droit n'intervient pas sont d'une importance majeure pour la justice sociale. Il est tout-à-fait possible, au sein d'une structure coercitive juste, que des pratiques individuelles génèrent des injustices, ce qui soulève la question de la responsabilité individuelle. Il serait par conséquent nécessaire que les principes de justice s'appliquent non seulement aux règles coercitives mais aussi aux choix individuels non soumis à la contrainte légale. Surtout, seuls des choix individuels, à condition d'être exprimés, portés et défendus par des personnes, peuvent permettre une évolution de la structure légale coercitive, autant que de la structure sociale informelle, la question relevant tout autant du champ institutionnel que du champ interactionnel, à la fois entre individus et entre groupes d'individus.

C'est en ce sens qu'il est possible d'accuser de conservatisme la limitation de Rawls à la structure coercitive. Le choix des personnes étant de la sorte un critère pertinent pour juger si une société est juste ou si elle ne l'est pas, il devient alors nécessaire de s'interroger sur les critères de jugement des individus. Cohen va bien au-delà de ce que propose Rawls, puisque l'objectif que celui-ci fixe à sa théorie n'est pas une finalité individuelle, qu'elle soit altruiste ou qu'elle soit égoïste. Alors qu'il n'est pas possible ni souhaitable de généraliser sa propre position philosophique, la possibilité de porter des jugements sur des actions individuelles ne relève pas strictement du champ philosophique. On pourrait ajouter que mettre l'accent sur la responsabilité individuelle ne correspond pas non plus à l'approbation d'un raisonnement en termes d'individualisme méthodologique. Il peut aussi s'agir de dépasser l'opposition entre holisme et individualisme, dans la mesure où les choix individuels s'inscrivent dans un ensemble de pratiques sociales et c'est en ce sens qu'ils peuvent être compris ; ils sont conditionnés socialement, si bien qu'il peut être coûteux pour un individu de s'écarter des normes sociales.

*Ce sont en effet uniquement leurs choix qui reproduisent les pratiques sociales ; certains font même des choix qui vont à l'encontre des tendances de l'éducation, de l'habitude et de l'intérêt individuel. (Cohen 1999b : 293)*

Ainsi il a peu de sens d'analyser un comportement individuel ou une structure sociale indépendamment l'un de l'autre, si bien que ni l'individualisme méthodologique ni le holisme

méthodologique n'est en soi pertinent ; les individus agissent dans leur intérêt, sous des contraintes – à la fois légales et informelles – qui dépendent d'une structure déterminée. Ainsi la justice distributive porte à la fois sur des règles sociales, c'est-à-dire une structure légale coercitive mais aussi une structure non coercitive, et sur des attitudes et des choix personnels au sein de cette structure. Tant que chaque individu – ou du moins une majorité significative d'individus – n'est pas doté d'une culture de justice, des inégalités qui empêchent l'amélioration de la situation des plus pauvres persisteront, quelles que soient les structures légales. Une telle culture serait nécessaire pour deux raisons, d'abord parce qu'il est difficile en termes pratiques de mettre en œuvre des principes égalitaires, et ensuite parce que le coût en termes de liberté serait extrêmement élevé si la population ne souscrit pas à ces règles. C'est la raison pour laquelle des principes égalitaires doivent également s'appliquer à un éthos social et aux choix et comportements individuels au sein de la structure de base. De la sorte, pour qu'un principe égalitaire puisse être mis en œuvre, toute société devrait être dotée d'une culture de justice, ce qui signifierait que ceux dont les compétences permettent de percevoir un revenu plus élevé n'exigeraient pas de rémunérations trop fortes.

Aussi c'est la raison pour laquelle il est insuffisant de ne faire porter les principes de justice que sur des institutions. Cela revient à supposer que, dans la mesure où ils sont dotés d'une éthique politique, les individus se conforment à ces principes, et donc qu'il existe *a priori* un comportement raisonnable universel. Avec Cohen – et également Sen, comme nous le constaterons –, il nous semble indéniable que ceci est une simplification excessive du lien entre principes de justice et comportements réels. Cela revient à postuler que les individus abandonnent leurs intérêts personnels pour adopter un comportement raisonnable, c'est-à-dire qu'ils se soumettent aux règles nécessaires au contrat. Ils sont dotés d'une conception de l'équité, choisissent d'agir conformément à cette conception, et ils se font mutuellement confiance, si bien que les institutions sont largement reconnues. Or, dans la mesure où toute société se compose à la fois de comportements et d'institutions, le fait d'attribuer un accent exclusif aux institutions ou de postuler que les comportements individuels se conforment naturellement aux institutions – ce qui est équivalent – donne un caractère partiel à la théorie. Il s'agit d'hypothèses restrictives reposant des axiomes comportementaux bien trop contraignants. En outre, non seulement les comportements ont un impact sur le degré de justice d'une société, mais il existe une relation de renforcement mutuel entre institutions et comportement. D'une part les comportements se forment progressivement en fonction des – plutôt que conformément aux – institutions existantes ; d'autre part, les institutions peuvent à leur évoluer en fonction des comportements individuels.

Cela dit, la difficulté pointée par Cohen à propos de l'objet auquel doit s'appliquer la théorie de la justice de Rawls, ne saurait faire l'économie d'une critique des principes mêmes, en particulier le principe de différence.

### *1.2. Un problème de principe*

Au-delà des difficultés portant sur la nature du vecteur par lequel doit être porté le discours égalitaire (quelque part entre structure et individus), on peut aussi s'interroger sur la mise en œuvre de la justice elle-même, sur les principes sur lesquels elle s'appuie, en l'occurrence le principe de différence – conçu comme principe général de justice – au côté du principe d'égalité des libertés et du principe d'égalité équitable des chances – censé s'appliquer à la structure de base. Il énonce que des inégalités ne sont pas légitimes, à moins qu'elles soient

favorables aux personnes les moins bien loties. Ici Rawls distingue d'une part l'allocation des ressources, dont le marché concurrentiel assure l'efficacité, conçue comme condition nécessaire mais non suffisante – au sens où il ignore les besoins – de la justice, et d'autre part leur distribution qui doit être soumise, *via* la fiscalité, au principe de différence.

La discussion porte sur les causes qui président à ce principe, en particulier la question des incitations, mais quelques difficultés sont également soulevées par la question de la solidarité qu'il est supposé inclure. Les égalitaristes que l'on peut qualifier de socialistes parlent d'égalité en termes absolus – elle serait désirable parce qu'elle améliore la condition des plus mal lotis en luttant contre la misère. En revanche, le principe de différence intègre une préoccupation en termes relatifs, dans la mesure où les inégalités sont acceptables si elles améliorent la condition des plus pauvres. Il ne s'agit donc pas d'une défense de l'égalité en tant que telle, et l'objectif d'égalité, d'une prémisse, devient une conséquence souhaitable. Pour Cohen, « *il n'existe quasiment aucune inégalité significative qui puisse satisfaire la condition qu'il établit* » (1999b : 254). On peut ainsi soulever un certain nombre de contradictions sur le principe même. D'abord ce qui est présenté comme une défense normative des inégalités pourrait bien être en réalité une défense factuelle. Ensuite, et peut-être surtout, le principe n'a pas réellement de contenu permettant sa mise en œuvre effective.

#### *Une défense factuelle des inégalités*

*Certaines de ces défenses de l'inégalité économique peuvent être désignées comme des défenses normatives, les autres comme des défenses factuelles. Les défenses normatives approuvent l'inégalité. Elles la conçoivent comme juste. Les défenses factuelles, en revanche, ne nient pas (mais n'affirment pas non plus) que l'inégalité est injuste. Elles affirment qu'elle est inévitable, qu'elle soit juste, injuste, ou ni juste ni injuste. (Cohen 1999b : 239, souligné par Cohen)*

D'après Cohen, ce que Rawls présente comme une défense normative des inégalités, dotées d'une raison fonctionnelle permettant de les justifier, est en fait une défense factuelle. Une vertu centrale du second principe de justice est de lutter contre l'arbitraire moral, à commencer par la loterie génétique, sur deux dimensions. D'une part (premier sous-principe), la juste égalité des chances permet de compenser l'inégalité liée au milieu social d'origine et permettant aux plus défavorisés d'accéder aux ressources qu'ils n'ont pas. D'autre part (second sous-principe), les individus ne méritant pas leurs talents naturels, ils doivent en partager les fruits. Plus précisément, pour Rawls une inégalité est légitime si elle améliore la condition des moins bien lotis. Cela a souvent été interprété comme une affirmation selon laquelle les incitations matérielles, et donc l'inégalité économique associée, a un impact positif sur la motivation des producteurs.

*Étant donné la clause du second principe concernant les positions ouvertes, et d'une façon générale le principe de la liberté, on suppose que les attentes plus grandes permises aux entrepreneurs les encouragent à faire des choses qui augmentent les perspectives de la classe laborieuse. Les anticipations les plus favorables permises aux entrepreneurs les encouragent à agir de sorte à améliorer les perspectives à long terme de la classe laborieuse. (Rawls 1971 : 109)*

On peut remarquer que cela peut très bien être utilisé comme un argument pour la baisse des impôts des plus riches, ce qui accroîtrait le montant de ressources disponibles pour redistribution, et ouvrirait des opportunités d'emploi pour les plus pauvres, si bien que leur situation serait plus favorable que dans une société plus égalitaire. Il s'agirait donc d'une défense normative des inégalités, qui approuve les inégalités en les considérant comme acceptables.

*S'il y a des inégalités de revenus et de fortune, des différences d'autorité et des degrés de responsabilité qui tendent à améliorer la situation de tous par rapport à la situation d'égalité, pourquoi ne pas les autoriser ? (Idem : 182)*

Cela suppose que les préférences soient égoïstes, et que les riches décident de produire moins en cas de chute des inégalités. Rawls ne prouve donc pas qu'une inégalité est juste, mais seulement qu'elle ne peut pas être évitée. C'est donc une défense factuelle des inégalités, qui ne nie pas l'injustice de l'inégalité, mais qui repose sur le jugement que le coût de sa suppression est trop élevé. Cela peut se comprendre au sens fort où elle est ancrée dans la nature humaine : les personnes sont égoïstes par nature et si les incitations et les inégalités associées sont nécessaires dans les intérêts des plus défavorisés, ce serait à cause des infirmités dans la nature humaine<sup>66</sup>. Il serait alors possible d'imaginer que les individus adoptent un comportement « *égoïste dans le marché, altruiste dans l'urne* » (Meade 1973 : 52)<sup>67</sup>. Cela peut aussi se comprendre en un sens plus faible où les structures sociales gouvernent le comportement des individus. Dans tous les cas l'inégalité en est un résultat inévitable, qu'elle soit injuste ou non.

*[L]a défense rawlsienne de l'inégalité est plus précisément décrite comme une simple défense factuelle. Malgré ce qu'il affirme lui-même, Rawls ne montre pas qu'une inégalité justifiée par les incitations est juste, selon sa propre conception de la justice ; au mieux, il montre qu'elle est malheureusement inévitable, voire inévitable tout court\*. (Cohen 1999b : 245, souligné par Cohen)*

Plusieurs critiques apparaissent : d'abord, affirmer que les plus riches sont les plus talentueux est trompeur, car être talentueux n'équivaut pas à être capable de percevoir un revenu élevé. On peut simplement dire que les plus riches sont dans une situation telle qu'ils peuvent se permettre d'exiger un revenu plus élevé et qu'ils peuvent moduler leur productivité de la sorte. On peut aussi ajouter qu'il est possible que leur position soit – au moins en partie – fortuite, c'est-à-dire partiellement explicable par des circonstances non choisies, ce qui contredit l'hypothèse d'égalité des opportunités, qui fonde le premier sous-principe du deuxième principe de justice de Rawls (égalité des chances). À cette étape cet argument n'invalide pas le principe de différence, en revanche il invalide l'hypothèse de l'argument incitation comme une application valable de ce principe.

On peut à présent s'interroger sur l'utilité même de ce principe, puisque si une société repose entièrement sur le principe de différence, cela signifie qu'elle est caractérisée par la fraternité – telle qu'intégrée à la devise républicaine – et la dignité, si bien que les plus riches, en

---

<sup>66</sup> Sen (2009 : 61) qualifie de telles incitations de « *pots-de-vin* ».

<sup>67</sup> Pour Cohen, à l'inverse, comme nous le verrons plus loin, « *une société idéale égalitaire est [...] celle dans laquelle les citoyens agissent de manière altruiste dans l'urne et avec une certaine retenue au quotidien* » (2008 : 175).

\* En français dans le texte

supposant qu'ils sont les plus talentueux n'auraient pas besoin d'incitation, et donc de principe de différence, pour que le résultat attendu advienne. Si les plus riches affirment le principe de différence<sup>68</sup>, ils l'appliquent, notamment dans leur pratique quotidienne, et aucune raison ne justifie qu'ils soient mieux payés, d'autant qu'ils peuvent difficilement se plaindre que leur activité professionnelle est désagréable. Ainsi « *l'argument pour l'inégalité fondé sur les incitations constitue une application déformée du principe de différence* » (Cohen 1999b : 257). De plus il est difficile de démontrer que la suppression des inégalités ne bénéficie pas aux plus pauvres. Ce qui est décisif surtout est de s'interroger sur les contraintes que font reposer les structures sociales existantes sur les individus. Afin que la solidarité implicite du principe de différence puisse être mise en œuvre, un minimum d'homogénéité et de cohésion sociale est nécessaire. Rawls évoque une division institutionnelle du travail entre individus et associations, « *une division du travail moral entre justice et éthique individuelle* » (Arnsperger, Van Parijs 2003). Il ajoute que les plus riches ne profiteront d'avantages que s'ils bénéficient aux plus pauvres, ce qui paraît incompatible avec son hypothèse que les agents sont maximisateurs et génère pour le moins une réelle ambiguïté. On peut résumer l'argument en affirmant que d'une part la fraternité est incompatible avec des motivations individuelles de maximisation, d'autre part les choix des plus riches peuvent très bien être contraires à l'égalité, et enfin les individus ne peuvent pas être à la fois des maximisateurs et des personnes morales.

#### *De nouveau l'individu*

L'absence des choix individuels dans la structure de base rawlsienne ne signifie pas qu'ils sont absents de l'ensemble du modèle. On peut aussi s'interroger sur le lien entre ce principe et la notion de solidarité, ce qui oblige à s'interroger sur le rôle de l'individu. D'abord, contrairement à une hypothèse couramment admise, au moins implicitement, le principe de différence n'est pas nécessairement compatible avec la solidarité.

*Lorsque le taux marginal de l'impôt est de 40 %, (a) les personnes riches talentueuses produisent plus que lorsqu'il est à 60 %, et (b) les plus pauvres ont, par conséquent, une meilleure situation matérielle. (Cohen 1992 : 271)*

Cela renvoie à la prémisse factuelle de l'argument, qui implique que les plus talentueux – au sens large où ils innovent, prennent des risques... – seraient plus productifs s'ils étaient plus riches, et donc s'ils payaient moins d'impôt ils produiraient plus. Rien ne le justifie, et il faudrait dégager les conditions pour lesquelles les plus riches, même sous l'hypothèse qu'ils sont les plus talentueux, agiraient ainsi pour que cet argument soit valide. Aussi, dans la mesure où ce que font les personnes dépend des raisons pour lesquelles ils le font, cela signifie qu'une baisse d'impôt améliore soit leur capacité au travail soit leur volonté de travailler. Dans la première hypothèse cela signifie que les riches doivent bénéficier d'une consommation plus importante pour être plus productifs, ce qui est improbable. La seconde hypothèse implique qu'un impôt plus faible réduirait leur réticence au travail. Cette prémisse ignore que le bien-être individuel n'est pas seulement une question matérielle ; il n'est pas le seul élément auquel il est rationnel de s'intéresser. Ainsi une inégalité monétaire, si elle disparaît, peut très bien être remplacée par une autre inégalité, par exemple en termes de statut, au sens où il existe un vaste ensemble de motivations non monétaires. Reste que l'argument incitation,

---

<sup>68</sup> Nous avons vu précédemment que les principes de justice ne doivent pas s'appliquer seulement à la structure coercitive mais aussi, notamment, à la structure non coercitive.

même s'il est présenté comme un comportement coopératif de la part des riches, est d'abord la preuve d'un manque de solidarité à l'égard des autres membres de la communauté, ce qui correspond à la négation de l'hypothèse de fraternité présentée par Rawls. Aucune incitation ne serait nécessaire si les membres de la société acceptaient le principe de différence.

Autrement dit, dans la mesure où dans la théorie de Rawls chacun est doté d'une éthique politique et de la sorte agit conformément à la conception de justice qui a émergé de la position originelle, les incitations ne sont pas nécessaires. Pour Rawls, les individus accompliront spontanément ce qu'ils ont accepté de faire dans la position originelle, ce qui est cohérent avec la tradition kantienne qu'il revendique. Rawls suggère que dans une société juste, les personnes sont dotées d'un sens de la justice, qui correspond à leur caractère de personnes libres et égales. Pour Cohen cela affaiblit la portée de la théorie de Rawls, et les principes devraient également s'appliquer aux individus. Reste que rien ne garantit un tel comportement, dans la mesure où il est supposé que les individus ne sont motivés que par leur propre intérêt. Pourtant, au-delà de cette contradiction Rawls et Cohen sont tous deux préoccupés par l'existence d'une culture de justice, explicite chez Cohen, implicite chez Rawls, et tous accordent une priorité à la solidarité sur l'égalité. Il est ainsi possible d'attribuer plusieurs interprétations au principe de différence, selon la fonction attribuée au principe de différence. Dans une interprétation étroite, qui est celle de Rawls, les inégalités ne sont nécessaires que si elles sont indépendantes des intentions individuelles. L'hypothèse implicite est que les personnes sont attachées à une conception de la justice fondée sur le principe de différence, dans la mesure où tous acceptent ces principes de justice et savent que tous les autres les acceptent également. Dans une interprétation plus large, celle de Cohen, les comportements et intentions individuels sont pris en compte. Aussi, l'affirmation selon laquelle les inégalités sont en mesure d'améliorer la condition matérielle des plus pauvres, dans l'hypothèse d'un comportement maximisateur des plus riches, relève d'une telle interprétation du principe de différence.

La justice relève donc d'un équilibre entre intérêt individuel et revendications en faveur de l'égalité. À ce titre le principe de différence requiert une culture de justice, sans laquelle il est impossible pour une société d'être juste – dans la mesure où la conjonction entre défense des intérêts individuels et effectivité de la justice sociale ne pourrait être que fortuite – et une philosophie égalitaire impliquerait que l'exigence d'avoir une préoccupation consciente pour les plus pauvres soit inutile, au sens où elle revient à l'internaliser. Cela permet de remplacer l'hypothèse d'indifférence mutuelle supposée dans la position originelle. D'une part personne ne connaît le comportement que les individus adopteront dans leurs interactions ; d'autre part l'indifférence mutuelle n'est pas compatible avec les valeurs de fraternité défendues par Rawls. Par conséquent l'interprétation large présentée par Cohen est plus prudente que celle de Rawls, mais elle ne repose pas fondamentalement sur la justice sociale, et elle exige en plus des comportements individuels justes. Rawls est alors confronté à l'alternative suivante : soit il abandonne les incitations pour les plus riches soit il abandonne les idéaux de fraternité. Cohen « *pense qu'il vaut la peine de conserver les idéaux* » (1992 : 322), et c'est parce qu'ils sont absents du cadre théorique rawlsien que Cohen l'abandonne en privilégiant une interprétation individuelle à une interprétation sociale jusqu'à, dans une certaine mesure, s'appuyer sur des textes religieux. Reste toutefois que, même légitimées par une égalité socialiste d'opportunité, les inégalités importantes doivent être interdites car elles compromettent la fraternité.

Cohen s'interroge alors sur les convictions, plus précisément sur la tension pouvant exister entre convictions et situation personnelles. En se demandant comment il est possible d'être riche et favorable à l'égalité (1999b), Cohen cherche à dégager les moyens pour parvenir à l'égalité. Dans une présentation formellement similaire à celle de Rawls, à savoir compatible avec l'économie de marché, il cherche à s'en détacher en proposant une certaine forme de socialisme, sans pour autant défendre explicitement un socialisme de marché. Il s'agit d'une tentative de dépassement de la tension entre l'objectif de prendre le pouvoir par la révolution politique et sociale et celui d'ajuster la structure légale coercitive par le suffrage universel. C'est donc une révolution morale pour chaque individu ; la mise en œuvre des principes qui en résultent – construits dans une position originelle et appliqués au quotidien – est soumise à l'approbation de tous. Cohen admet explicitement s'être rapproché d'une pensée sociale chrétienne. Ainsi la primauté explicative n'est plus accordée aux forces productives, ni aux rapports de production ou à la lutte de classes mais aux comportements individuels des agents. Las, rien ne prouve qu'une révolution individuelle soit plus rationnelle ou plus accessible qu'une révolution collective. De fait, la critique que Cohen adresse l'éloigne plus encore de Marx pour le rapprocher de la théorie sociale chrétienne.

Alors que pour Marx, la production d'une conscience de masse ne peut avoir lieu qu'en se fondant sur le mouvement pratique<sup>69</sup>, Cohen se rapproche d'une lecture idéaliste, allant jusqu'à dégager certaines proximités avec la pensée sociale chrétienne. Puisque les outils philosophiques rawlsiens ne permettent pas de défendre le socialisme, Cohen tente de chercher des arguments dans la métaphysique religieuse. Dans l'hypothèse vraisemblable où il n'est pas possible pour des « citoyens libres et égaux » de choisir rationnellement le socialisme, le seul moyen de le réaliser à partir de la position originale est que cette situation soit déjà largement fondée sur l'égalité. De fait, dans un contexte d'antagonisme de classe, la classe capitaliste, en tant que classe dominante, peut présenter ses intérêts comme ceux de toute l'humanité. Pour cette raison, il ne sera possible de mettre en œuvre des principes et institutions socialistes qu'à partir du moment où l'égalité est devenue la règle dominante. La raison dans une société capitaliste correspond ainsi au règne idéal de la classe capitaliste, au droit éternel de la justice bourgeoise : l'égalité est l'égalité de la classe dominante face à la loi, la propriété est détenue par la classe dominante, le contrat social correspond à la république démocratique capitaliste.

*Nous savons aujourd'hui que ce règne de la raison n'était rien d'autre que le règne idéalisé de la bourgeoisie ; que la justice éternelle trouva sa réalisation dans la justice bourgeoise ; que l'égalité aboutit à l'égalité bourgeoise devant la loi ; que l'on proclama comme l'un des droits essentiels de l'homme... la propriété bourgeoise ; et que l'État rationnel, le contrat social de Rousseau ne vint au monde, et ne pouvait venir au monde, que sous la forme d'une République démocratique bourgeoise. (Engels 1878 : 48)*

Reste alors que Cohen, tout comme Rawls, remplace la lutte de classes par une théorie de l'acceptabilité morale, de telle sorte que le socialisme ne pourrait advenir que si des individus identifient rationnellement la classe ouvrière comme porteuse du futur de l'humanité, si bien qu'aucune procédure rawlsienne ne peut raisonnablement défendre la possibilité

---

<sup>69</sup> « Une transformation massive des hommes s'avère nécessaire pour la création en masse de cette conscience communiste ; or une telle transformation ne peut s'opérer que par un mouvement pratique, par une révolution » (Marx 1845a, p. 68).

d'avènement du socialisme. Enfin, faute d'une approche sociale fondée sur les rapports sociaux, Cohen propose un individualisme égalitaire.

Une critique interne de la théorie de Rawls, sur des aspects méthodologiques, dans le cadre d'une clarification des fondements méthodologiques, implique la recherche d'une délimitation de la structure de base, avec l'intégration au principe de différence des comportements individuels et avec l'argument des incitations. Cela conduit à la conclusion que la théorie de Rawls est insuffisamment cohérente. En outre, elle n'est pas capable de proposer une défense du socialisme, c'est pourquoi une telle défense exige de se fonder sur les comportements individuels. Reste que la discussion ouverte par Rawls sur la justice a été soumise à des débats majeurs au sens où elle a autorisé à ce que la question de l'égalité soit remise au centre du débat. A ce titre Cohen et Rawls sont tous deux critiqués par Sen pour défendre des principes transcendants de la justice, plutôt que de tenir compte de la vie des individus. C'est à ce titre qu'il propose de substituer à leurs théories transcendantales une approche comparative qui permette de comparer les possibilités réelles plutôt que de construire des mondes idéalement justes. A cet égard l'aboutissement de la réflexion de Cohen – qui précisément est plus transcendantal que Rawls – vers un rapprochement avec la théorie sociale chrétienne est une illustration éblouissante des difficultés des théories transcendantales à construire des éléments de réflexion pour élaborer une société plus juste.

## 2. Une théorie trop transcendantale (Sen)

La critique portée par Cohen fut relayée par celle de Sen. Celui-ci estime que l'éventuelle présence d'injustices ne peut pas s'expliquer uniquement par des insuffisances institutionnelles, et qu'en dernière analyse l'élément le plus important pour une théorie de la justice est bien moins la nature des institutions que la capacité pour chacun de choisir et de pratiquer la vie qu'il souhaite.

*[L]a présence d'une injustice réparable peut être liée à des comportements transgressifs, et non à des insuffisances institutionnelles. [...] La justice est liée, en dernière analyse, à la façon dont chacun vit sa vie, pas seulement à la nature des institutions qui l'encadre. (Sen 2009 : 15)*

Une distinction centrale développée par Amartya Sen (2009) dégage à deux types de raisonnement : d'une part un raisonnement contractualiste en vue d'établir le contrat social permettant d'aboutir à une société juste, d'autre part un raisonnement comparatiste visant d'établir si une société est relativement plus ou moins juste<sup>70</sup>, en comparaison à une autre société ou à une autre période. Cela équivaut à une distinction entre justice absolue et justice relative.

*Une approche s'est concentrée sur la recherche de dispositifs sociaux parfaitement justes et a fait de la définition des « institutions justes » la tâche principale – et souvent la seule – de la théorie de la justice [...] autour de l'idée d'un contrat social. [...] [P]lusieurs autres philosophes des Lumières [...] ont pris d'autres voies, partageant un même intérêt pour les comparaisons entre les divers modes de vie. (Sen 2009 : 20-21)*

---

<sup>70</sup> Il s'éloigne en ce sens, dans le dernier état de sa réflexion, d'une justice procédurale pure, en faveur d'une approche pragmatique et relativiste au sens où elle vise à atteindre un résultat juste.

Le premier type de raisonnement, qualifié par Sen d'institutionnalisme transcendantal, largement majoritaire dans les discussions contemporaines en philosophie politique (Rawls, Nozick, Dworkin...) mais aussi anciennes (Hobbes, Rousseau, Locke, Kant...), vise à définir ce que sont des institutions justes. Il s'agit d'identifier les mécanismes sociaux permettant de définir ce qu'est le juste dans l'absolu. On parvient alors à identifier, de manière transcendantale, des institutions idéales, permettant de garantir une justice. Une telle élaboration de recettes pour les marmites de l'avenir vise à rendre les institutions justes mais ne se préoccupe pas des sociétés concrètes, des interactions entre individus et des comportements, dans la mesure où les individus sont censés agir avec justice, c'est-à-dire conformément aux institutions, apportant ainsi leur contribution à leur maintien. Le second type de raisonnement, que Sen qualifie de démarche comparative, vise à comparer des institutions, des interactions, des comportements. Il renvoie à des auteurs qui ont cherché se confronter empiriquement aux contradictions et aux injustices des sociétés telles qu'elles existent, plutôt que telles qu'elles devraient être (Smith, Bentham, Marx, Mill...). Il s'agit moins de déterminer ce qu'est une société juste que d'éliminer des institutions injustes ou de rendre des institutions plus justes. La théorie « consacre [...] une plus grande attention à la conduite réelle des gens » (Sen 2009 : 31), aux institutions réelles et aux interactions réelles des individus, tout en ayant pleinement conscience que leur comportement ne correspondra pas nécessairement aux institutions souhaitables en termes de justice. Il est ainsi possible de comparer des sociétés, réelles ou potentiellement émergentes, afin d'éliminer les injustices manifestes. L'intérêt est porté sur les réalisations concrètes plutôt que sur les institutions et les règles.

Une théorie de la justice n'a pas besoin d'être complète, au sens de sa capacité à définir des institutions entièrement justes, pour se confronter par exemple à la persistance de la famine dans certaines régions du monde. Aussi la multiplicité des alternatives possibles pouvant définir ce qu'est une société juste, ainsi que la probable inaccessibilité d'une solution intégralement juste, rendent à la fois non souhaitable et impraticable un raisonnement transcendantal, ni nécessaire ni suffisant pour pratiquer un raisonnement comparatif. L'approche privilégiée ici revient à dégager les normes permettant de construire une société juste, en proposant des principes et en cherchant à les justifier. Elle s'inscrit dans le cadre des débats de la philosophie politique normative contemporaine cherchant à déterminer ce qu'est une société juste, dans une démarche que l'on peut qualifier de transcendantale. Une telle approche peut se concevoir comme un complément aux théories économiques de la justice, qui visent à construire – au-delà de la référence récurrente à l'utilité comme matériau visant à définir la justice – un cadre d'analyse en fournissant une axiomatique, souvent sur un mode hypothético-déductif, pour les conceptions éthiques, qui permet de classer les arrangements sociaux de façon à pouvoir les comparer. Cette approche peut être ainsi être qualifiée de comparative. Ces deux approches nous paraissent complémentaires. Toutefois, dans le cadre normatif que nous avons adopté ici, nous plaçons l'accent sur la question de l'égalité au sens où nous interrogeons la nature des éléments qui dans une personne sont décisifs pour déterminer le bien-être, ce qui n'exclut pas des comparaisons. Nous pouvons ainsi parvenir avec Amartya Sen à la conclusion provisoire qu'il est moins important, pour permettre de choisir entre institutions, d'identifier des principes permettant de garantir la justice que d'établir un consensus afin d'éliminer des dispositions injustes et rendre ainsi une société plus juste. C'est à cette étape que la divergence entre l'approche de Sen et celle de Cohen apparaît clairement, au sens où Cohen s'inscrit dans cet institutionnalisme transcendantal, alors que Sen propose une démarche comparative que l'on peut qualifier de symétriquement opposée,

au sens où elle s'oppose à toute conception globale de la justice. Pour Sen, il est bien plus simple d'éliminer les injustices les plus apparentes que de déterminer la nature d'une société idéalement juste ou de définir une procédure rationnelle de détermination du caractère d'une société juste. L'objectif d'une théorie de la justice, certes moins ambitieux, est d'identifier les injustices pouvant être corrigées, puis de construire les dispositifs institutionnels pouvant être mis en œuvre. De la sorte les sources les plus manifestes d'injustice seront éliminées, et il sera par ailleurs plus facile pour les personnes de transformer les biens qu'ils détiennent en mode de vie choisi. C'est à la philosophie des Lumières, notamment Hobbes qui peut être qualifié comme un de ses précurseurs, que Sen attribue cette tendance transcendante, marquée par une absence de préoccupation pour les sociétés concrètes en faveur d'une attention sur la perfection institutionnelle en matière de justice. Ainsi, contre le contractualisme rawlsien, qui trace le contour de sociétés idéalement adéquates, et qui est jugé trop abstrait, Sen propose de comparer des états sociaux en fonction de leurs degrés de justice, à la fois en termes d'institutions et en termes de comportements individuels, entre eux et non pas par rapport à un hypothétique idéal. En ce sens, les théories de Rawls et de Cohen sont renvoyées dos à dos pour porter des objectifs inaccessibles.

Aussi la norme de Sen n'est pas l'égalité des capacités, qualifié d'idéal transcendantal, et l'« objectif [est] plus pragmatique [...], en l'occurrence l'identification et la résorption des seuls "injustices réparables" » (Gamel 2017a : 145). Il s'agit de choisir entre sociétés existantes, ce qui renvoie à des approches en termes de choix social (Arrow, Harsanyi...), sans pour autant y souscrire intégralement, dans la mesure où les préoccupations en termes de justice sont souvent absentes de ces théories, qui souvent limitent leur champ d'expertise à des intérêts étroitement personnels<sup>71</sup>. Il apparaît effectivement que la théorie du choix social ne vise pas à définir ce qu'est une société juste mais à comparer des choix sociaux pour informer la prise de décision. Aussi cette théorie reconnaît de fait la pluralité de principes concurrents qui fragilise la position transcendante, intégrant ainsi une importante variété de points de vue. Elle accepte également la persistance d'alternatives incomplètes, du fait de l'insuffisance des connaissances, de la difficulté à les établir, de l'existence d'obstacles pratiques. Elle établit clairement la procédure par laquelle les choix sont opérés, ce qui n'est pas évident dans la position originelle, dans la mesure où il semble que les principes de justice que défend Rawls sont établis de manière arbitraire. Précisément ces théories accordent un rôle au raisonnement public dans l'établissement du choix social. Ainsi, plutôt que de rejeter les théories du choix social en raison de leur restriction à l'intérêt personnel, Sen propose de partir d'elles pour construire une théorie de la justice en renforçant la base informationnelle des choix, c'est-à-dire en intégrant de nouveaux éléments, notamment tous ceux relevant de la responsabilité sociale des individus, c'est-à-dire de la prise en compte des impacts de leurs actions sur les autres. L'interrogation porte sur la nature des aspects du monde sur lesquels il est nécessaire de se fonder pour juger une société en termes normatifs et déterminer son degré de justice. Il serait alors possible de hiérarchiser des réalisations sociales alternatives.

Nous avons pu constater dans ce chapitre que la question de l'égalité est traitée par les auteurs libéraux comme un axe central des théories de la justice, sans s'inscrire dans une opposition avec la liberté, même s'il agit moins d'une fusion que d'ajustements permettant une coexistence. Dans tous les cas c'est moins la contribution de Rawls dans la *Théorie de la justice* que les débats auxquels ce travail a donné lieu, en particulier avec la contribution

---

<sup>71</sup> Sen s'est lui-même éloigné de ce champ de pensée pour se rapprocher de Rawls avant de prendre également ses distances en faveur d'une approche comparative.

fondatrice de Sen mais aussi avec celle de Dworkin, que la question de l'égalité s'est imposée comme centrale, et que les moyens de la réaliser ont été envisagés, sur le mode de la procédure proposée par John Rawls, avec une méthode (une position originelle avec voile d'ignorance) et des principes de justice. C'est précisément ce qui a fait l'objet d'une critique interne, à la fois spécifique sur le contenu de cette procédure elle-même (Cohen) mais aussi plus large avec un reproche à la théorie pour avoir un contenu trop axé sur un idéal à atteindre et insuffisamment sur la situation réelle (Sen), ce qui peut ouvrir la voie à une critique externe. Dans le prochain chapitre, nous nous dégagerons de la théorie de Rawls, sans l'écarter toutefois mais en faisant un pas de côté ; précisément nous tâcherons d'explorer le champ d'application de la théorie, autrement les critères et les axes autour desquels peuvent s'articuler une discussion sur ce qui doit nourrir une théorie de la justice fondée sur l'égalité.

### CHAPITRE 3. SUR LA NATURE DES CRITÈRES POUR LA JUSTICE ET L'ÉGALITÉ

Sans pour autant nier l'importance d'autres valeurs, certains principes d'égalité seraient plus explicatifs que d'autres. Or, le contexte est variable et accorder un ordre hiérarchique à des principes peut relever de l'arbitraire. Pour la même raison, l'égalitarisme n'est pas une doctrine immuable, intemporelle, qui serait insensible au changement. Au contraire, les principes à égaliser sont soumis à des circonstances variables, et il nous semble vraisemblable que chaque étape de développement produit différents types de normes à égaliser. En outre, cela peut prendre plusieurs formes logiques. Il peut s'agir de la division égale d'un bien particulier, du rejet de certaines formes de discrimination ou encore de l'attribution de droits universels ... Ceci convoque alors une conception pluraliste, si bien que l'égalité regroupe plusieurs éléments. Les auteurs s'accordent globalement sur le fait qu'il existe quelque chose qui doit être égalisé. C'est en prolongement d'un séminaire donné par Amartya Sen en 1979, « Equality of What? », que cette interrogation – sur ce qui doit être égalisé – est devenue centrale en philosophie politique normative. Il s'agit de se demander quel est, parmi les éléments dont sont potentiellement dotés les individus, celui ou ceux qui peuvent être considérés comme fondamentaux, c'est-à-dire qui peuvent être utilisés comme critère de mesure de l'égalité, et donc de justice, au sens d'un vecteur d'éléments dont la distribution plus ou moins inégale mesure le caractère plus ou moins juste d'une société. C'est pourquoi il nous paraît nécessaire d'établir des éléments pouvant renforcer la base informationnelle à partir de laquelle comparer des sociétés entre elles. Sans un énoncé précis de la forme de l'égalité souhaitée, qui implique une analyse des diverses conceptions de l'égalité, ce concept reste mystérieux. Il convoque alors une conception pluraliste et « *fait partie d'une théorie de la justice sociale, construite de telle manière que soient incluses des conceptions concurrentes de l'égalité* » (Dworkin 1987 : 24). Une intuition élémentaire des thèses égalitaristes est de supprimer l'exploitation, entendue au sens moral d'extraction d'un avantage injuste sur une personne ou un groupe de personnes, et la chance brute, au sens où elle ne résulte pas d'un jeu ou d'un risque qui aurait pu être évité. Ainsi seules sont acceptées les inégalités relevant du choix – *luck egalitarianism* –, et toute inégalité ne relevant pas du choix est injuste. La chance optionnelle s'oppose à la chance brute, au sens où seul la première fait l'objet d'un choix délibéré, y compris d'un pari, à condition qu'il soit volontaire, dans quel cas le résultat du pari doit être respecté, ce qui n'est pas le cas des transactions capitalistes, auxquelles il n'est pas possible de se soustraire – le pari est alors inévitable, et donc non délibéré. De même, des talents et des capacités supérieurs, dans la mesure où ils relèvent de la chance brute<sup>72</sup>, n'autorisent pas une richesse supérieure. D'après le *luck egalitarianism*, à partir d'une distribution égale et lorsque la chance est compensée, tout ce qui émerge des choix des personnes est juste. Reste que la chance optionnelle ne préserve la justice que sous certaines conditions. C'est pourquoi afin d'appréhender ce que signifie une égalité juste, il nous semble nécessaire de distinguer ce qui relève du choix et ce qui relève des circonstances. Cette séparation équivaut à une séparation entre présence et absence de choix, ce qui distingue une personne des circonstances. Ainsi, les goûts et ambitions peuvent être attribués à la personne, tandis que les pouvoirs physiques et mentaux sont attribuables aux circonstances. À la suite de Rawls, qui n'opère pas explicitement une telle distinction, les auteurs égalitaristes s'accordent sur le fait que les inégalités liées aux circonstances doivent être compensées.

---

<sup>72</sup> La distinction entre talents et efforts impliquerait une étude de la psychologie individuelle.

*L'égalité est un idéal politique populaire mais mystérieux. Les personnes peuvent devenir égales (ou au moins plus égales) d'une certaine façon, avec pour conséquence qu'elles deviennent inégales (ou plus inégales) d'une autre façon. [...] Mais il est nécessaire d'énoncer plus exactement [...] quelle forme d'égalité est importante en définitive. [...] Il est nécessaire de distinguer les diverses conceptions de l'égalité en vue de décider laquelle (ou quelle combinaison) énonce un idéal politique séduisant. (Dworkin 1981a : 185)*

Dans ce travail en cours d'élaboration, comme un état de l'art, nous posons des points de repère afin de construire des prolégomènes visant à interroger la nature de l'égalité souhaitable, ce qui nous conduit à confronter plusieurs candidats. Il s'agit de déterminer quels sont les attributs qu'il convient d'égaliser entre les membres d'une société afin qu'elle puisse être qualifiée de juste. Un vaste ensemble de critères peut être utilisé comme norme pour l'égalisation. Après avoir dégagé dans une première section les ambiguïtés que comporte la notion de bien-être, et en interrogeant précisément ce qui relève de la responsabilité individuelle et ce qui relève des circonstances, que ce soit par délégation (contrat social) ou par contrôle individuel, nous distinguerons deux grands champs selon que l'accent est porté sur les ressources détenues par les individus (deuxième section) ou sur l'opportunité qui leur est offerte d'accéder au bien-être (troisième section). Nous discutons une possibilité d'articuler les théories de la justice dans une perspective d'émancipation (2, 15, 17).

## **Section 1. Limites de la notion de bien-être**

Dans le cadre d'une approche égalitariste, il paraît intuitivement souhaitable de se rapprocher d'une situation dans laquelle chacun dispose du même niveau de bien-être. De la sorte celui-ci joue le rôle de fondement informationnel. Cependant, le sens à attribuer à la notion de bien-être est multiple. Il nous paraît difficile de déterminer si le bien-être revêt un caractère objectif ou un caractère subjectif, un problème que soulève la proposition formulée par Rawls d'utiliser les biens premiers comme critère objectif. Pour évaluer objectivement le bien-être, qu'il ne juge pas opérationnel en soi, Rawls utilise la notion de « bonne vie », et il la mesure à l'aide de la détention de biens premiers.

*Comme première étape, supposons que la structure de base de la société répartisse certains biens premiers, c'est-à-dire que tout homme rationnel est supposé désirer. Ces biens, normalement, sont utiles, quel que soit notre projet de vie rationnel. (Rawls 1971 : 93)*

L'objectif n'est pas d'agir directement sur le niveau de bien-être des individus, mais de réaliser les conditions qui le déterminent, au sens où l'autonomie individuelle (premier principe) s'inscrit prioritairement dans la détermination du bien-être. Ainsi il propose le critère d'accès aux biens premiers. Ce faisant il semble écarter le rôle de la subjectivité et des préférences individuelles. Il assigne ainsi à la théorie de la justice le rôle d'élaborer un « indice des biens sociaux premiers », en vue de déterminer un bien premier type qui corresponde à un indicateur du bien-être. Il distingue les biens premiers sociaux et les biens premiers naturels. Les premiers puisent leur caractère social du fait que leur répartition relève – directement ou indirectement – de la structure de base, à savoir les institutions légales coercitives. Il s'agit des

droits et des libertés<sup>73</sup>, des possibilités pour l'individu<sup>74</sup>, des revenus, de la richesse, du respect de soi-même<sup>75</sup>. Par la suite, Rawls a proposé d'ajouter les loisirs parmi les biens premiers, en réponse à la suggestion de Richard Musgrave (1974) d'imposer une taxation forfaitaire incitant à travailler les personnes à forte préférence pour le loisir, en raison d'un effet de substitution négatif par rapport au travail. Cela revient à interdire aux chômeurs volontaires (les « surfeurs de Malibu ») de percevoir des prestations sociales, dans la mesure où ils choisissent de ne pas participer au travail coopératif, et ils ne peuvent pas être inclus parmi les moins bien lotis. Philippe Van Parijs (1991b), à l'inverse, propose un versement inconditionnel des prestations, sous la forme de l'allocation universelle, à la fois pour ne pas stigmatiser les personnes qui ne travaillent pas et pour améliorer le pouvoir de négociation des moins bien dotés<sup>76</sup>. Les seconds biens premiers sont dits naturels en ce qu'ils sont propres à la nature de chaque individu : il s'agit de la santé, de la vigueur, de l'intelligence, de l'imagination... Pour Rawls, la justice porte sur la manière dont les institutions traitent ces inégalités, en se concentrant sur les biens premiers sociaux, puisqu'il estime que les biens premiers naturels ne dépendent pas directement de la structure de base, sachant toutefois que le principe de différence vise à compenser les inégalités naturelles.

Plusieurs types d'objections peuvent être soulevés face à la proposition visant à égaliser le bien-être. D'abord, il s'agit d'une hypothèse totalement égalitariste. Ensuite, une politique d'égalité de bien-être s'oppose à certains principes – comme le maintien des valeurs familiales – et elle peut être coûteuse en termes de ressources, au sens où elle exige une surveillance d'État dont le degré pourrait rapidement devenir intolérable. Enfin, une égalité de bien-être doit être rejetée car elle encourage ceux qui ne fournissent pas d'efforts. La transformation de ressources en bien-être peut se faire de manière inefficace, et les raisons d'une telle inefficacité peuvent se trouver à la fois dans la responsabilité individuelle et dans les circonstances. Il n'en reste pas moins que le critère de bien-être comporte un certain nombre de limites, d'où l'apparition de plusieurs alternatives.

Ronald Dworkin et Amartya Sen proposent chacun, à partir du canevas élaboré par Rawls, d'intégrer la subjectivité des acteurs. Ainsi, en spécifiant la dimension subjective du bien-être, ils affaiblissent la possibilité d'envisager les biens premiers comme critère d'égalité. Pour Dworkin, il est impossible de déterminer si le bien-être relève de la dotation objective des agents ou de leurs préférences, précisément parce que les deux doivent être pris en compte. A ce titre, il tient compte des conceptions objectives du bien-être, dont celle de Rawls, qui correspondent aux ressources et aux opportunités accordées aux personnes, indépendamment de leurs désirs ; cependant elles posent le problème d'une part de l'asymétrie d'information, qui peut modifier la dotation des personnes, et d'autre part de la variabilité des préférences. C'est la raison pour laquelle il envisage deux alternatives. D'une part les théories en termes de succès<sup>77</sup> « *supposent que le bien-être d'une personne dépend de son succès dans la réalisation de ses préférences, de ses buts et de ses ambitions* » (Dworkin 1981a : 191). Ainsi, une égalité de réussite implique que les ressources soient distribuées de

---

<sup>73</sup> Ils relèvent du premier principe (égales libertés).

<sup>74</sup> Elles relèvent du premier sous-principe du second principe (juste égalité des chances).

<sup>75</sup> Ils relèvent du second sous-principe du second principe (principe de différence).

<sup>76</sup> Ce second point en particulier soulève des enjeux majeurs relevant du rapport de forces entre acteurs et groupes sociaux, au sens où il ouvre la possibilité d'une « voie capitaliste vers le communisme ». Cela dit il ne s'agit que de l'une des multiples interprétations possibles de l'allocation universelle, notamment parmi les libertariens dont « *la position de Van Parijs peut être localisée à l'extrême-gauche* » (Gamel, 2017a : 163).

<sup>77</sup> « *success theories* » (Dworkin 1981a : 191)

telle manière que tous aient le même succès relativement à leurs préférences, qu'elles soient politiques – par exemple la distribution des ressources –, impersonnelles – par exemple le développement de la recherche scientifique – ou personnelles. D'autre part les théories en termes d'état conscient<sup>78</sup> supposent que la « *distribution doit tenter de rendre les personnes aussi égales que possibles dans un aspect ou une qualité de leur vie consciente* » (Idem : 192). De la sorte on peut distinguer un bien-être hédoniste, qui correspond à un état de conscience désirable ou appréciable, d'un bien-être au sens de satisfaction des préférences. Cette distinction correspond à celle entre bonheur et réalisation des désirs.

Sen envisage quant à lui d'élargir la perspective morale des individus sous deux aspects au-delà du bien-être, précisément en incluant l'action. Il distingue ainsi trois interprétations possibles à donner au bien-être : le bonheur, la réalisation des désirs et le choix. L'approche en termes de bonheur, comme état de conscience désirable, pose certaines difficultés pour mesurer le bien-être. Il est possible qu'une telle approche, d'une part, ignore les autres aspects (non mentaux) d'une personne et que, d'autre part, elle ne rende pas compte des autres activités mentales (telles que la stimulation, l'excitation) génératrices de bien-être. La mesure en termes de réalisation des désirs pose la difficulté associée au fait que le désir ne prouve pas nécessairement la valeur, aussi subjective soit-elle. Ainsi les désirs sont souvent des compromis avec la réalité, d'où la fragilité du lien entre ce à quoi une personne accorde de la valeur, et la valeur du bien-être de cette personne. Enfin, l'approche en termes de choix, pose plusieurs difficultés, notamment que le choix ne possède pas de représentation binaire et n'est pas transitif, que le choix d'une personne peut être motivé par autre chose que le bien-être, les motivations étant très diverses.

Il existe ainsi une série de polémiques sur la nature de l'objet qui doit être égalisé, et il apparaît que le critère de Rawls (le bien-être mesuré par les biens premiers) est insuffisant, en particulier de son absence de prise en compte de la subjectivité, pour répondre aux enjeux de la théorie. C'est pourquoi ont été proposées des alternatives, qu'il s'agisse en termes de ressources détenues par les personnes ou d'opportunités leur étant offertes.

## **Section 2. Égalité de ressources**

Face aux limites du critère d'égalité de bien-être, Ronald Dworkin propose le critère d'opportunité de bien-être, en ce qu'il permet à la fois d'intégrer la notion de responsabilité individuelle et d'éviter la chance brute. Il établit une distinction entre bien-être et ressources, affirmant que l'égalité d'accès à l'avantage correspond à une égalité en termes de ressources. Cela correspond à un amendement à la théorie de Rawls (1) et revient à donner un rôle plus important à la responsabilité individuelle (2).

### **1. Une alternative au critère de Rawls**

Le critère de distribution proposé par Dworkin est donc l'égalité de ressources, qui « *concerne l'égalité de n'importe quelle ressource, parmi celles qui sont détenues de façon privée* » (Dworkin, 1981b : 283). Sur la base d'une séparation entre ressources internes inaliénables (ambitions, objectifs, préférences, talents) et ressources externes transférables, il s'agit d'égaliser le panier de ressources étendues, à savoir les ressources externes classiques et les

---

<sup>78</sup> « *conscious state theories* » (Dworkin 1981a: 191)

ressources internes liées aux circonstances. En ce sens les inégalités auxquelles peuvent donner lieu les ressources internes inaliénables sont légitimes, au sens où elles sont justes, si elles relèvent de la responsabilité individuelle et donc de facteurs sous contrôle de l'individu ; elles ne le sont pas, au sens où elles sont injustes, si elles sont arbitraires, relevant des talents et des circonstances, qui sont hors contrôle de l'individu. Dans le second cas elles doivent être compensées. Cela permet à la fois de refléter la responsabilité des individus et leurs préférences, et de compenser les différences de dotations en ressources internes, c'est-à-dire d'articuler égalité et responsabilité. Il est possible de discuter la responsabilité des individus quant à leurs préférences, d'avoir un principe souple de responsabilité, au sens où il est possible d'accorder une deuxième chance à ceux qui ont mal utilisé leur panier de ressources. Le critère d'égalité des ressources conduit à redistribuer les ressources externes de manière à compenser les inégalités. Le mode de distribution défendu ici revient à ce que les individus perçoivent tous des ressources de façon équitable, de telle sorte qu'ils puissent poursuivre leur plan de vie ; ils sont alors responsables de la manière dont ils utilisent ces ressources, c'est-à-dire de leurs préférences (leurs ambitions, leurs goûts...).

Ronald Dworkin propose une « *théorie de la justice de la ligne de départ* » (*Idem* : 308), un système d'enchères tenant compte des différences d'aspiration de chacun. La situation fictive est la suivante : tous les individus sont dotés des parts initiales identiques de ressources étendues (ressources externes et ressources internes liées aux circonstances), au sens de l'absence d'envie. Aussi, les circonstances font partie de la dotation en ressources des individus, au sens où elles jouent un rôle sur leur capacité à choisir leur vie, ce qui permet de refléter à la fois la responsabilité des individus par rapport à leurs préférences tout en maintenant un objectif égalitaire. Toutes les ressources aliénables sont alors mises à disposition de tous dans une vente aux enchères, à l'issue de laquelle chacun préfère son panier de ressources à celui des autres individus, toute rivalité étant ainsi exclue, les différences entre individus relevant exclusivement de leurs préférences. Dworkin a pour but de réaliser trois objectifs de la théorie de Rawls : l'égalité de ressources, la compensation et la responsabilité. Par exemple, la compensation des handicaps naturels repose sur un mécanisme assurantiel ; Dworkin envisage que ces coûts supplémentaires puissent être financés par un fonds de ressources sociales.

Ainsi, son approche est similaire à la position originelle avec voile d'ignorance : il s'agit d'un marché assurantiel hypothétique contre le handicap. Dworkin semble estimer que les handicaps naturels, à savoir une inégalité de ressources externes, sont la seule source d'inégalités. Il prolonge le modèle de Varian (1974) en discutant la situation dans laquelle les individus sont dotés de différents niveaux de ressources internes. Il néglige l'imperfection de l'information, comme le caractère aléatoire et imprévisible des circonstances. Il établit une distinction, à propos de l'insuffisance de ressources matérielles, selon qu'elle est liée à une déficience – physique ou mentale –, ou aux préférences des individus. Il reconnaît que la déficience est légitime pour compensation, dont elle constitue une condition suffisante, mais il n'admet pas que l'absence de responsabilité – ou la préférence pour le loisir – soit une condition suffisante à la compensation. La protection contre la malchance ferait l'objet d'une assurance. Chaque individu pourrait, en plus de son panier de biens, acheter une assurance, de telle sorte qu'une personne averse au risque prendrait une assurance et aurait des activités peu risquées, alors qu'une personne non averse au risque ne prendrait pas d'assurance et aurait des activités risquées. Une telle assurance « *crée un lien entre la chance brute et la chance option, puisque la décision de repousser ou d'acheter l'assurance catastrophe est un*

*pari calculé* » (*Ibid.* : 293). Ce mécanisme vise à éliminer la chance brute et à valoriser le risque choisi et calculé pour lequel il est possible de s'assurer, qui correspond à la chance optionnelle, avec un taux de couverture des préférences pour le risque, qui tient compte du rapport entre les ambitions et les dotations des agents. L'individu est jugé responsable de ses préférences, et une fiscalité adaptée permet une juste compensation des inégalités liées aux circonstances, tout en imposant aux individus d'assumer leurs préférences. Dworkin réintègre ainsi à la fois le marché et la responsabilité individuelle, qu'il juge aptes à rendre compatible égalité et liberté.

## 2. La réintégration de la responsabilité

Il n'en reste pas moins que la coupure opérée par Dworkin entre préférences et ressources ne parvient pas à exprimer de manière satisfaisante le refus de la chance brute. Il admet que les ressources détenues par chacun reposent sur les choix passés et, par conséquent, la configuration distributive issue du marché doit être corrigée pour éliminer le différentiel de ressources imputable à la chance, à un avantage initial, ou à une capacité propre à l'individu, pour n'accepter que les différences de dotations fondées sur les choix des individus. Ainsi, Dworkin justifie une compensation pour des raisons de chance, mais il ne la justifie pas pour une différence de fonction d'utilité. Or, il est parfaitement possible d'affirmer que la malchance des personnes repose non seulement sur leur dotation en termes de ressources, mais aussi sur leurs capacités à souffrir et sur le coût de leurs préférences. En fin de compte, Dworkin a intégré dans la philosophie politique égalitariste la notion de choix et de responsabilité, souvent associée aux auteurs anti-égalitaristes. Ainsi, la coupure dworkinienne entre préférences et ressources s'oppose à la coupure proposée initialement entre choix et chance, c'est-à-dire entre identité personnelle et circonstances, le choix lui-même étant soumis à des restrictions résultant des circonstances telles que celles génératrices d'asymétrie d'information. Il est même possible d'affirmer que la distinction entre personnes et circonstances est technique, au sens où les personnes forment leurs préférences, mais pas leurs pouvoirs.

Dix ans après la parution de *Théorie de la justice*, Rawls lui-même critique le critère objectif de bien-être comme élément à égaliser pour plusieurs raisons, qui tiennent à la question des préférences. D'une part, il considère comme une erreur d'avoir comme objectif d'égaliser des préférences dotées de caractères moraux différenciés. Ainsi, en critiquant l'utilitarisme, il critique le welfarisme qui, selon lui, caractérise toute théorie selon laquelle la justice d'une distribution est fonction du bien-être des individus. Par exemple, une situation dans laquelle des individus satisfont leur bien-être en discriminant d'autres individus est condamnable et incompatible avec le critère d'égalité de bien-être. D'autre part, le coût différencié des goûts des individus conduit à ce que ceux qui ont des goûts plus dispendieux <sup>79</sup> obtiennent une compensation supérieure à ceux dont les goûts le sont moins. Dworkin, pour sa part, estime que les goûts dispendieux correspondent à un déficit de ressources, c'est-à-dire une forme de handicap, et, par conséquent, ils exigent compensation. Il considère que les goûts sont imputables aux circonstances de l'environnement, et il se demande

*pourquoi l'égalité de ressources est-elle moindre lorsqu'une personne a un goût excentrique qui rend les biens moins chers pour les autres, que lorsqu'il*

---

<sup>79</sup> Nous traduisons « expensive tastes » par « goûts dispendieux »

*a un goût populaire, et rend donc les biens plus chers pour les autres. (Ibid : 302)*

Rawls estime à l'inverse que

*les personnes dotées de goûts moins coûteux ont vraisemblablement, au cours de leur existence, ajusté leurs préférences et leurs aversions au revenu et à la richesse qu'ils pouvaient convenablement anticiper ; il serait considéré comme injuste qu'ils soient moins bien dotés afin de compenser les conséquences de l'imprévoyance et du manque d'autodiscipline d'autres personnes. (1982 : 169)*

Or, parmi les goûts, il est parfaitement possible de distinguer ceux pour lesquels l'individu peut être tenu pour responsable de ceux pour lesquels l'individu ne peut pas l'être. Cohen (1990b), en revanche, propose la mise en œuvre d'une compensation visant à préserver à la fois l'égalité de ressources et l'égalité de bien-être. En effet, le problème est que les capacités de chacun sont distribuées de manière inégale, une difficulté qu'Amartya Sen tente de résoudre avec les capabilités. De plus, outre le fait que les capacités relèvent de fins alors que les ressources relèvent de moyens, il n'est pas possible pour un marché d'assurances de tenir compte des caractéristiques non individuelles. Nous allons voir en quoi une problématique en termes d'opportunité permet d'en tenir compte.

### **Section 3. Égalité d'opportunités**

Les partisans de l'égalité des opportunités affirment qu'une inégalité n'est juste que si elle résulte d'un mauvais choix autonome. Aussi, il s'agit moins de parvenir à une égalité de ressources qu'à une égalité de ce que les individus peuvent potentiellement réaliser avec leurs ressources. Une juste répartition revient en ce sens à attribuer le même ensemble d'opportunités ou de choix pour les individus. Pour Arneson (1989), comme pour Cohen (1989a), les individus ne peuvent pas être tenus responsables de leurs ambitions, et ils ne peuvent maîtriser qu'une partie des circonstances. Aussi leur responsabilité porte sur les éléments qu'ils contrôlent, et les éléments qui sont hors de leur contrôle doivent soit pouvoir donner lieu à compensation soit peuvent être neutralisés au sens où les modes de vie correspondants doivent pouvoir être accessibles à tous. Richard Arneson propose de remplacer le principe d'égalité de bien-être, au sens où celle-ci peut refléter des choix sans pour autant tenir compte de l'absence d'opportunité, par un principe d'égalité d'opportunité de bien-être et, « *pour parvenir à une égale opportunité de bien-être entre des personnes, chacun doit avoir un ensemble d'options équivalent à celui de tous les autres en termes de satisfaction des préférences* » (1989 : 85). Il considère qu'une telle approche est mieux appropriée qu'une lecture en termes d'égalité de bien-être, au sens où elle n'élimine pas le désavantage involontaire, nuisance dont, par définition, la victime ne peut pas être tenue pour responsable. Il s'agit donc d'égaliser l'accès à l'avantage, au sens où la notion d'avantage est plus large que celle de bien-être, et où la notion de désavantage est plus large que celle d'absence de bien-être. Pour Arneson, les individus ne sont pas responsables des opportunités, en revanche ils sont responsables de la transformation des opportunités en résultats, si bien qu'en situation d'égalité de bien-être, toute inégalité de bien-être ne peut dépendre que de variables contrôlées par l'individu. Cohen nuance cette position en fixant la compensation au niveau de ce que les individus subissent en fonction des actions qu'ils ont choisi de ne pas mettre en œuvre. Ainsi il parle d'égalité d'accès aux avantages, plutôt que

d'égalité d'opportunité de bien-être. Nous allons à présent nous concentrer sur la contribution d'Amartya Sen qui nous semble décisive dans ce champ. Non seulement il tente de dépasser l'opposition entre utilité et biens premiers (1), mais il ouvre également la voie vers la possibilité d'une approche en termes de liberté réelle (2).

### 1. Un dépassement de l'opposition entre utilité et biens premiers

Dans le cadre de sa critique adressée à l'utilitarisme et aux biens premiers, Sen propose un critère de capacité, dans le but de dépasser l'opposition entre l'utilité et les biens premiers, tout en répondant à leurs limites respectives. Ce concept représente une innovation, à travers la notion de fonctionnements<sup>80</sup>. La possibilité d'associer capacité et liberté est discutée dans le cadre du débat sur le rapport entre égalité et liberté. C'est à la fois contre le welfarisme-utilitarisme et pour faire face à l'incapacité que Sen attribue à la théorie de Rawls d'intégrer la liberté de choix du mode de vie par les individus que Sen propose de nouveaux instruments pour la mesure du bien-être collectif. Il définit les capacités élémentaires comme « *le fait qu'une personne soit capable d'accomplir des actes fondamentaux* » (Sen 1980 : 210). Ainsi, des personnes placées dans des situations différentes – en termes physiques, intellectuels ou sociaux – nécessitent des quantités différentes de biens premiers pour satisfaire les mêmes besoins. Sen les confronte aux capacités, qui ne portent pas tant sur les biens que sur l'effet qu'ils ont sur les personnes. Il serait alors inopérant de se concentrer sur les biens sans se préoccuper de l'effet des biens sur les personnes, et « *juger l'avantage uniquement en termes de biens premiers mène à une morale partiellement aveugle* » (Idem : 208). Par exemple, toutes choses égales par ailleurs, la quantité de ressources dont a besoin une personne handicapée est supérieure à celle dont a besoin une personne non handicapée, au sens où elle n'a pas la capacité d'assurer certaines fonctions comme celle de se déplacer et, pour cette raison, la société devra la dédommager. Reste qu'il est important de préciser que Sen vise à substituer les capacités aux biens premiers, en faveur d'une juste égalité des capacités à la place d'une juste égalité des chances, en proposant une mesure du bien-être. Une mesure strictement subjective en termes d'utilité est également condamnée, au sens où les personnes peuvent ajuster leurs préférences à leur condition. Sen envisage la capacité comme un dépassement de l'opposition entre la subjectivité de l'utilité et l'objectivité des biens premiers.

*L'importance accordée aux capacités de base peut être vue comme un prolongement de l'intérêt naturel que Rawls porte aux biens premiers, si l'on déplace le centre d'attention pour le porter des biens vers l'effet des biens sur les êtres humains. [...] Si les êtres humains étaient très semblables, cela n'aurait guère d'importance, mais on constate que la conversion des biens en capacités varie considérablement d'une personne à l'autre, et l'égalité des biens est loin de garantir l'égalité des capacités. (Ibid. : 211)*

La capacité renvoie à ce que les personnes peuvent extraire des biens, au sens du mode de vie auquel elles peuvent accéder, ce qui est absent à la fois d'un raisonnement en termes de biens premiers, et *a fortiori* en termes d'utilité. Au sein de la philosophie politique égalitariste, c'est-à-dire celle qui condamne la chance brute, et au-delà de la distinction entre choix et circonstances, Amartya Sen propose la notion de capacité, dont l'absence empêche la

---

<sup>80</sup> Les « *fonctionnements* sont ce que la personne parvient à réaliser avec les marchandises et les caractéristiques en sa possession » (Sen 1985b : 10).

satisfaction des besoins. Elle comprend un ensemble d'éléments, des plus fondamentaux (se nourrir, se soigner...) aux plus complexes (le respect de soi, l'engagement collectif...). Pour Sen, ce qui est à égaliser est l'ensemble des capacités de base, jugeant que les capacités les plus complexes ne sont pas pertinentes pour évaluer les éléments de justice. Il refuse la notion selon laquelle la condition d'une personne peut être exclusivement mesurée par la quantité de biens qu'elle détient ou par son niveau de bien-être. Ainsi, il propose d'évaluer, non pas l'état réel d'une personne, mais les opportunités qui lui sont offertes et, au lieu de les mesurer en termes de quantité de biens ou de bien-être, il propose les fonctionnements. Pour Sen, avoir une capacité revient à être capable d'exercer un ensemble de fonctionnements. Les capacités générées par la consommation d'une marchandise résultent d'un fonctionnement. Sen ne nie pas que Rawls tient compte de la liberté réelle mais il juge qu'il sous-estime la difficulté consistant à convertir les ressources en capacités réelles. Ainsi l'espace pertinent n'est pas le mode de vie effectif mais l'ensemble des modes de vie accessibles, ce qui revient à accorder une importance cruciale à la liberté de choix. Aussi, si les modes de vie accessibles sont les mêmes pour tous, aucune inégalité ne saurait être compensée.

## **2. La possibilité d'une voie vers la liberté réelle**

En l'occurrence, Sen se préoccupe plus de pauvreté que d'inégalité, c'est pourquoi il fait le choix de la capacité qui vise à mesurer la privation imposée par la pauvreté, et surtout la possibilité de convertir des ressources en bien-être, dans la mesure où tous les individus n'ont pas la même aptitude à convertir les biens en modes de vie accessibles, et l'objet de la justice est plus l'usage des biens que les biens eux-mêmes – en ce sens Rawls est qualifié par Sen de fétichiste. Il rejette donc à la fois l'évaluation strictement objective en termes de biens premiers par Rawls, tout comme l'égalité des ressources proposée par Dworkin, puisqu'il ne s'agit moins de mesurer les moyens dont dispose une personne pour atteindre un objectif que d'estimer sa liberté à choisir entre plusieurs modes de vie. En d'autres termes les mêmes ressources ne permettent pas à tous d'obtenir la même qualité de vie, c'est-à-dire le même niveau de bien-être. Cela tient d'abord à la diversité des personnes ; de toute évidence, tous les individus ne sont pas dotés des mêmes besoins, et une même ressource ne les satisfera pas tous de la même manière. Aussi, même pour des besoins identiques, les environnements agissent sur les capacités pour les personnes de transformer des biens en bien-être ; il peut s'agir de l'environnement naturel (pollution, accessibilité des ressources...) ou de l'environnement social (qualité des systèmes sociaux, c'est-à-dire de santé, d'éducation... degré de criminalité, nature des équipements publics...). La qualité des rapports sociaux, notamment la possibilité de vie en communauté, tout autant que le respect de soi, agissent sur la possibilité de convertir des biens en bien-être. C'est ainsi que Sen estime que les perspectives individuelles doivent être évaluées en termes de liberté réelle et que « [l]a capacité de fonctionner est la catégorie qui se rapproche le plus de la notion de liberté positive » (1984 : 316). Aussi l'objectif n'est plus l'ensemble des moyens dont dispose une personne pour atteindre son but, mais la liberté dont elle dispose pour choisir entre plusieurs modes d'existence.

*Quelqu'un peut gagner et manger davantage, mais être moins libre de mener une vie de personne bien nourrie, en raison d'un métabolisme de base plus élevé, d'une plus grande vulnérabilité aux maladies parasitaires. (Sen 1992 : 122-123)*

Il distingue à la fois action et bien-être, et liberté et liberté d'accomplir, si bien que la situation d'une personne peut se mesurer de quatre manières : l'accomplissement du bien-être, l'accomplissement de sa qualité d'acteur, la liberté de bien-être et la liberté d'action. La capacité a d'abord été conçue un outil normatif permettant d'évaluer et de comparer le bien-être des individus, et surtout « *d'explorer une approche morale qui considère les personnes de deux perspectives différentes : le bien-être et l'action* » (1985a : 187). Elle se compose de fonctionnements, ou réalisations (activités, états de l'existence), qui correspondent à ce qu'une personne peut faire ou être (de choses élémentaires comme la lecture ou l'écriture à des éléments plus complexes comme la possibilité d'être politiquement actif). Aussi, les ressources sont instrumentales, comme des facteurs permettant d'accomplir des fonctionnements. L'apport des capacités correspond donc à la différence de taux de conversion des ressources en fonctionnements. De toute évidence, ce taux de conversion n'est pas le même pour tous les individus, ce qui s'explique par des facteurs personnels (condition physique, sexe, aptitude intellectuelle...), sociaux (politiques publiques, normes sociales, normes religieuses, discriminations...), environnementaux (climat, géographie...), et il a vocation à évoluer compte tenu de la modification de ces facteurs. Aussi, dans ce cadre, la situation des personnes ne peut pas être évaluée par le résultat mais par les opportunités réalisables et les choix accessibles à l'individu. Le bien-être est mesuré par la liberté réelle pour les individus d'accomplir certains fonctionnements, qui constituent le domaine de choix (capacités). Aussi, une différence de bien-être entre deux individus à capacités identiques ne donne pas lieu à compensation, au sens où elle révèle des choix distincts opérés dans une combinaison de fonctionnements, ce qui signifie que l'individu est libre dans le choix des fonctionnements. La mesure de la liberté réelle, c'est-à-dire de la qualité de vie d'un individu, inclut le choix, doté d'une valeur intrinsèque.

C'est précisément pour tenir compte de la diversité des besoins et de la responsabilité, en déplaçant le curseur des biens à l'accessibilité à des modes de vie, que Sen a toujours refusé d'établir une liste de capacités qui impliquerait d'égaliser la capacité de base, alors que Rawls a établi une liste de biens premiers et que Nussbaum (2003) a précisément établi une liste de capacités, au nombre de dix. Selon Sen, fournir une base objective avec une telle liste implique une approche perfectionniste de ce qu'est une vie digne d'être vécue, qui conduirait à faire réapparaître le problème de la comparaison interpersonnelle des utilités. Nous avons vu que d'une part, l'approche se présente « *comme une dimension moralement pertinente, qui permet de dépasser l'utilité et les biens premiers* » (Sen 1980 : 213), et que d'autre part, elle a pour but de dépasser l'opposition entre la compensation des préférences (Dworkin) et leur absence de compensation (Rawls). Égaliser les capacités revient à égaliser tous les buts qu'il est possible d'atteindre, ce qui correspond plus à un point de repère qu'à un objectif. Sen considère donc la liberté réelle de l'individu, à savoir ce qu'il est capable de réaliser, et c'est en cela qu'il abandonne les biens premiers comme critère d'évaluation, au sens où l'objectif n'est plus l'ensemble des moyens dont dispose une personne pour atteindre son but, mais la liberté dont elle dispose pour choisir entre plusieurs modes d'existence. Une telle lecture se rapproche de l'approche en termes de liberté réelle telle que défendue par Philippe Van Parijs, pour qui la maximisation de la liberté réelle pour tous correspond à celle des individus les moins bien dotés, dans la logique du principe de différence. Une société libre

*est, avant tout, une société dans laquelle les membres sont formellement libres : il existe une structure de droits de propriété – qui inclut la propriété de chacun par soi-même – bien installée. Elle est ensuite une société dans*

*laquelle les opportunités [...] sont distribuées sur le mode [...] du maximin : certains peuvent avoir plus d'opportunité que d'autres, à condition que cela ne réduise pas les opportunités de ceux qui en ont moins. (Van Parijs 1995 : 5)*

Aussi la distribution des libertés et des chances offertes aux individus doit permettre d'accéder à la liberté réelle, de telle sorte que chacun puisse mener à bien son projet de vie.

*Que peut être la maximisation de la liberté réelle de tous sinon la maximisation de la liberté réelle de ceux qui en ont le moins, et sur quoi peut reposer la liberté réelle sinon sur ces avantages socio-économiques dont nous avons besoin pour réaliser nos projets de vie, quelle que soit la nature exacte de ceux-ci ? [...] Revoilà bien le principe de différence. (Van Parijs 1991a : 210)<sup>81</sup>*

En dernière analyse, l'exercice de la capabilité correspond pour un individu à la réalisation de soi à travers son activité. Il s'agirait de remplacer la domination des circonstances et de la chance sur les individus par la domination des individus sur la chance et les circonstances. En tenant compte des spécificités individuelles, les capabilités permettent d'intégrer la possibilité de concevoir l'individu dans toute sa complexité, et ainsi d'intégrer le respect des différences comme condition de réalisation de l'égalité, et de sa complémentarité avec la liberté. Ainsi, le mot d'ordre « à chacun selon son mérite » et le mot d'ordre marxien « à chacun selon ses besoins » sont réconciliés. Les capabilités peuvent également être considérées comme un sous-ensemble d'une entité plus vaste que Sen nomme *midfare*<sup>82</sup>, comme un état mental à mi-chemin entre les ressources et le bien-être, et qui « se compose des états des personnes produits par les biens, états en raisons desquels les niveaux d'utilité acquièrent leur valeur. Il est "postérieur" à la "détention des biens" et "antérieur" à la "production d'utilité" » (Cohen 1990b : 368). Il est différent de la capabilité ; un *midfare* ne correspond pas nécessairement à une capabilité : par exemple, un bébé n'exerce pas de capabilité, puisqu'il n'est pas capable de se nourrir seul, mais il acquiert du *midfare*, en conséquence des aliments qu'il consomme. Il s'agit d'un effet différent de l'utilité des biens sur les personnes qui en bénéficient, au sens où il peut contribuer à les conduire dans des états désirables, sans pour autant exercer de capabilité sur elles. Il fait partie de l'ensemble des effets des biens sur les personnes, sans pour autant correspondre à ces biens. Par exemple, la nourriture donne à une personne la capabilité de se nourrir, mais rien ne garantit que la personne réalise cette capabilité. Être nourri est différent de se nourrir.

*Alors que les biens et services sont dotés de valeur, ils ne détiennent pas une valeur en soi. Leur valeur repose sur ce qu'ils peuvent faire pour les personnes, ou plutôt ce que les personnes peuvent faire avec ces biens et services. (Sen 1984 : 510)*

Nous avons une séquence biens-*midfare*-bien-être. Une telle approche se situe dans une position intermédiaire, tout en se présentant comme un dépassement de l'opposition entre

---

<sup>81</sup> Reste qu'il s'inscrit dans une perspective moins radicale que celle de Cohen, puisqu'il envisage que « si admettre un certain degré d'exploitation capitaliste s'avère nécessaire à la maximisation du taux de croissance de la productivité, par exemple, et si la maximisation de ce taux est décisive pour la transition au communisme, alors l'exploitation capitaliste ne devrait pas être complètement interdite. L'enjeu n'est pas éthique mais empirique et pragmatique. » (Van Parijs 1983 : 359)

<sup>82</sup> Il est notable que Sen a abandonné cette notion depuis les années 1990, dans le même mouvement qu'il s'est rapproché d'une approche comparative.

libéraux égalitaristes, pour qui le bien-être est trop subjectif (Rawls), dépend des identifications des personnes (Dworkin), ou est trop spécifique (Scanlon), et utilitaristes, pour qui une mesure de type rawlsien est trop objective. Ils ne s'intéressent pas aux biens en soi, mais à l'utilité qu'ils procurent. Comme nous l'avons vu précédemment, mener une politique égalitariste passe par autre chose que par la désignation de l'utilité ou des biens comme critère à égaliser, au sens où l'état d'une personne ne se réduit pas à la quantité de biens qu'elle détient, ou à l'utilité dont elle bénéficie. Ainsi, Sen modifie les modalités quant à l'égalité de bien-être, et il passe d'un bien-être réalisé à une capacité, et du bien-être en soi au bien-être comme état souhaitable pour les personnes.

Il est indispensable d'ajouter que Sen lui-même considère qu'il n'est pas « *un théoricien des capacités* »<sup>83</sup> mais plutôt de l'action humaine et du raisonnement public, dans la mesure où il est tout-à-fait conscient que les capacités peuvent entrer en contradiction avec d'autres considérations également importantes, qu'elles ne sont qu'un des aspects de la liberté, et qu'il existe d'autres préoccupations que la liberté. Une théorie de la justice des capacités impliquerait à la fois une définition précise de ce que sont les capacités et une procédure d'agrégation. Or Sen s'y refuse, jugeant que cela reviendrait à du paternalisme, qui contredirait la centralité de la procédure de délibération. Plutôt que construire une théorie il fait une utilisation heuristique des capacités afin d'améliorer la connaissance des personnes, contre le welfarisme strictement subjectif. Aussi la question ne se formule pas tant quant à ce qu'il faut égaliser mais quant à ce qu'il faut répartir, et Sen défend la proposition que les capacités sont plus puissantes que les biens premiers pour mesurer et comparer la situation de personnes différentes. Même s'il a envisagé de le faire sous l'influence de Martha Nussbaum, Sen ne défend ni l'égalité de capacités de base ni l'égalité de bien-être, qui sont distinctes. Les capacités ne visent pas à construire un monde juste mais à réduire les injustices, à fournir une base informationnelle permettant de comparer des avantages individuels et d'évaluer des différences en termes sociaux. Elles constituent à ce titre un outil précieux, dont la portée a largement dépassé celle que Sen lui attribue. Aussi elles tiennent compte à la fois de la possibilité d'atteindre des objectifs et du processus permettant d'y parvenir. Elles se concentrent sur la vie humaine, c'est-à-dire les possibilités réelles, plutôt que sur les moyens d'existence.

Pour Sen il est à la fois dangereux et illusoire de chercher à apporter une réponse absolue à la justice sociale. C'est contre les biens premiers de Rawls, contre les capacités de Sen, contre la trop grande importance accordée par Dworkin à la responsabilité individuelle, qu'il est possible de construire une position en faveur d'un égalitarisme des chances qui élimine l'impact de la chance brute, l'égalité socialiste d'opportunité. À l'instar d'Amartya Sen et de Ronald Dworkin, il serait possible de remplacer des biens premiers de Rawls par les capacités ou les ressources. À ce titre il est nécessaire de clarifier la notion de capacité, en particulier de son lien avec la liberté. À cette occasion, un réel égalitarisme des opportunités implique de défendre une réponse pluraliste à la question de Sen (égalité de quoi ?), tout en ayant conscience que l'élimination de la chance brute ne garantit pas une réelle égalité d'opportunité. La discussion de la justification par Dworkin des inégalités permet d'établir un lien explicite entre les théories de la justice et la propriété de soi, ce qui permet de faire le lien avec la critique du libéralisme de Nozick, en jugeant que si les travailleurs sont à la fois libres de vendre leur force de travail, et forcés de le faire, cette liberté est contrainte par les rapports de propriété, dans la mesure où les inégalités exercent une contrainte lourde sur l'exercice de

---

<sup>83</sup> Voir Baujard, Gilardone 2017.

la liberté. Aussi il n'est pas contradictoire de proposer une défense normative du socialisme, dans la mesure où elle s'appuie sur une critique rigoureuse de l'existant et où elle en résulte. À ce titre, il devient nécessaire d'avoir une discussion sur la nature de la société souhaitable.

Dans un contexte de domination utilitariste, John Rawls a pris l'initiative d'un débat sur la justice, en offrant un cadre d'analyse, et en proposant les biens premiers comme critère de mesure du bien-être pour évaluer le caractère équitable de la justice. La question de l'égalité est rapidement apparue, notamment sous l'impulsion d'Amartya Sen, comme un élément central du débat en philosophie politique. Face aux difficultés liées au caractère strictement objectif des biens premiers, il a été proposé par Amartya Sen, mais aussi par Ronald Dworkin, deux des auteurs majeurs de ce débat, de réintégrer la subjectivité sans abandonner la possibilité de mesurer le bien-être<sup>84</sup>. C'est ainsi que Dworkin a proposé d'égaliser les ressources et les opportunités, réintégrant également la responsabilité individuelle dans le débat égalitariste. Critiquant à la fois les approches de Rawls et de Dworkin, Sen propose quant à lui les capacités comme moyen à la fois de dépasser l'opposition entre l'utilité et les biens premiers et de garantir l'association entre liberté et égalité. Cela autoriserait ainsi la prise en compte de la diversité individuelle, tout en l'établissant comme condition de l'égalité. Dans tous les cas il apparaît impossible d'avoir une définition exclusive du bien devant être égalisé, et ce que nous proposons ici est plutôt une approche pluraliste à la question de ce qui est à égaliser.

Aussi il nous semble possible de faire porter le débat sur la possibilité de dépasser l'opposition entre égalité et liberté. Il s'agirait à ce titre d'associer une critique du libertarisme de Nozick en faveur d'une propriété commune des moyens de production à une appropriation socialiste à la fois des capacités de Sen et des ressources de Dworkin. Cela offrirait des pistes pour construire une théorie marxiste de la justice, qui à la fois puisse être qualifiée d'analytique, au centre de laquelle la liberté réelle est garante de l'égale satisfaction des besoins, et réciproquement.

---

<sup>84</sup> Nous avons vu que Sen abandonna par la suite cet objectif de mesure du bien-être (voir également Sen 2006, 2009).

## CONCLUSION GÉNÉRALE

C'est à l'intersection de l'histoire des idées et de la philosophie économique que se situent nos travaux de recherche<sup>85</sup>, dont le but est d'explorer la possibilité de renforcer le programme de recherche marxiste par une interrogation en termes de justice sociale. Aussi il ne s'agit pas seulement de réfléchir sur un courant de pensée, en particulier sur la pertinence de son évolution vers le champ normatif, ce que nous avons fait à propos du marxisme analytique, mais surtout de dégager des éléments afin d'élaborer des pistes pour creuser le champ de réflexion ouvert à ce sujet. Il s'agit moins de développer ici un argumentaire articulé autour de constructions théoriques justifiant tel ou tel dispositif institutionnel que de chercher à renforcer le programme théorique marxiste en lui apportant des justifications de nature normative en vue de construire une théorie de la justice. Nous assumons à ce titre une part de transcendantalisme, au sens de la critique de Sen évoquée au cours du développement, dans la mesure où notre méthode vise à poser un cadre théorique général préalablement à l'étude de situations particulières. En l'occurrence la discussion sur les modèles de socialisme, sur les voies concrètes de transition au socialisme... pourra être portée dans des travaux ultérieurs. Il pourrait s'agir de la délibération entre une association de la production socialisée avec le marché ou avec la planification (Cohen 2009 ; Roemer 1996, 2012), ou de l'élaboration de dispositifs, comme l'allocation universelle, permettant, de construire le socialisme par la voie capitaliste (voir Van Parijs 1991b, 1995, 2017). Cette conclusion se présente de la manière suivante. Dans un premier temps nous récapitulerons l'articulation du mouvement théorique du marxisme analytique vers les théories de la justice (1), ce qui nous conduit dans un deuxième temps à interroger le rapport de la théorie de Marx à la justice (2), pour ouvrir la perspective d'un rapprochement avec un élargissement des théories de la justice (3).

### 1. Du marxisme analytique aux théories de la justice

En étudiant ce qui nous est d'abord apparu comme une hérésie méthodologique, à savoir l'association du contenu théorique de l'œuvre de Marx à des méthodes extérieures au champ marxiste, à savoir celles de l'orthodoxie en sciences sociales, précisément dans le but à la fois d'engager un débat avec cette orthodoxie et d'interroger la possibilité de nourrir le marxisme de la sorte, il s'agit à la fois d'interroger des savoirs qui jusqu'à présent étaient tenus pour acquis et de mesurer la capacité d'élaborer une théorie de l'émancipation à partir de l'orthodoxie. Cela a de toute évidence conduit à brouiller les frontières entre orthodoxie et hétérodoxie, à tel point que ces catégories sont largement fragilisées. Le marxisme analytique a précisément visé, à partir d'une interrogation philosophique, à imprégner le champ des sciences sociales, soit en reconstruisant les énoncés marxistes, soit en tâchant de les confronter aux faits, parfois les deux. Alors que ce courant était marqué à son origine par une certaine diversité interne, le triple mouvement opéré par le marxisme analytique a été celui d'un rejet des principaux énoncés de la théorie, d'une unification méthodologique des auteurs, et d'un rapprochement vers les théories de la justice, implicitement conçues comme incompatibles avec le marxisme. Aussi, en parvenant à la conclusion commune que les outils marxistes n'étaient pas appropriés, au sens où ils seraient impuissants à construire une théorie de l'émancipation, et dans la mesure où ils sont acquis à l'idée que le marxisme n'est pas porteur en soi d'une élaboration en termes de justice, les auteurs ont conclu que

---

<sup>85</sup> C'est à ce titre que nous avons pris en 2018 la responsabilité de l'axe Philosophie et théorie économiques.

l'alternative se présentait entre marxisme et théories de la justice ; de toute évidence, leur choix se porta sur les théories de la justice.

Cohen est certainement celui qui a le mieux expliqué mais aussi incarné cette évolution<sup>86</sup>, à la fois dans *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche* et dans la préface de l'édition élargie de *Karl Marx's Theory of History*, respectivement parus en 1999 et 2000, mais il s'agit bien d'un mouvement commun aux auteurs originels du marxisme analytique. Aussi, après une discussion d'une grande richesse sur le statut théorique du matérialisme historique, son parcours dans le champ normatif est d'abord passé par une tentative d'association du marxisme au concept de propriété de soi dans le cadre du débat autour du libertarisme. Le choix qu'il fit alors fut de prendre le libertarisme au sérieux et de se confronter à lui sur son propre terrain, sur le mode des marxistes analytiques consistant à s'approprier une partie des prémisses des opposants intellectuels. Aussi, dans la mesure où les prolétaires sont privés de la propriété de leur corps par les capitalistes, il est possible de s'approprier le concept de propriété de soi sans qu'il soit générateur d'inégalités. Ainsi, il serait possible d'associer une défense de la propriété de soi à une propriété commune du monde et de la sorte de préserver un terrain marxiste. Il serait cohérent de faire correspondre la thèse de la propriété de soi à une approche marxiste en termes d'exploitation et d'aliénation. Or Cohen a abandonné le champ du libertarisme pour des raisons assez peu explicites, afin d'abandonner définitivement les thèmes marxistes – ou en tout cas jugés par la tradition comme appartenant à ce champ – et se tourner vers la question de l'égalité, ce qu'il a entrepris par une confrontation avec les travaux de John Rawls. C'est dans ce mouvement, commun à d'autres marxistes analytiques, que la question de la justice a été abordée, d'abord en discutant les clés méthodologiques de la théorie de la justice de Rawls, en particulier la structure de base et le principe de différence. C'est également dans ce contexte intellectuel que la question de l'égalité a été abordée tout-à-fait explicitement dans le cadre du débat autour de l'« égalité de quoi ? », sur la question des biens premiers.

Sen, Dworkin, Rawls, Cohen figurent parmi les principaux contributeurs. Il nous est apparu que les limites de la métrique « biens premiers » appellent à des candidats alternatifs, dont les plus significatifs nous ont semblé être les capacités, proposées par Amartya Sen, et les ressources, proposées par Ronald Dworkin. Chacun donne lieu à des discussions de nature différente. Les capacités d'une part visent à la fois à dépasser l'opposition entre l'utilité et les biens premiers et à garantir l'association entre liberté et égalité, en autorisant ainsi la prise en compte de la diversité individuelle, tout en l'établissant comme condition de l'égalité. La question est ainsi de déterminer la manière la plus adéquate de lutter contre la chance brute. Ainsi, de Rawls à Sen, la sophistication du débat sur la nature de l'objet à égaliser est allée croissante pour parvenir, avec les capacités, à un critère intégrant de multiples dimensions du bien-être, jusqu'à l'épanouissement individuel, ouvrant ainsi la possibilité de construire des théories de la justice dépassant l'opposition entre égalité et liberté, établissant des éléments pour la construction d'une égalité émancipatrice. C'est contre les biens premiers de Rawls, contre les capacités de Sen, contre la trop grande importance accordée par Dworkin à la responsabilité individuelle, qu'il est possible de construire une position en faveur d'un égalitarisme des chances qui élimine l'impact de la chance brute, l'égalité socialiste

---

<sup>86</sup> Un lien explicite entre marxisme analytique et théories de la justice a également été esquissé par Van Parijs dans son recueil de textes intitulé *Marxism Recycled* (1993).

d'opportunité (Cohen)<sup>87</sup>. À l'instar d'Amartya Sen et de Ronald Dworkin, il serait possible de remplacer les biens premiers de Rawls par les capacités ou les ressources. À ce titre il est nécessaire de clarifier la notion de capacité, en particulier de son lien avec la liberté, et un débat ancien avec Dworkin sur la compensation des goûts dispendieux mérite d'être réhabilité (voir Burley 2004). À cet égard, un réel égalitarisme implique de défendre une réponse pluraliste à la question de Sen (égalité de quoi ?), tout en ayant conscience que l'élimination de la chance brute ne garantit pas une réelle égalité d'opportunité. La discussion de la justification par Dworkin des inégalités permet d'établir un lien explicite entre les théories de la justice et la propriété de soi, ce qui permet de faire le lien avec la critique du libéralisme de Nozick, en jugeant que si les travailleurs sont à la fois libres de vendre leur force de travail, et forcés de le faire, cette liberté est contrainte par les rapports de propriété, dans la mesure où les inégalités exercent une contrainte lourde sur l'exercice de la liberté. Aussi il n'est pas contradictoire de proposer une défense normative du socialisme, dans la mesure où elle s'appuie sur une critique rigoureuse de l'existant et où elle en résulte. Pour beaucoup, l'échec de l'URSS et ses satellites correspond au triomphe du capitalisme sur le socialisme / communisme. Ici nous ne questionnons pas tant la vérité de cet énoncé dans toutes ses dimensions que la perte de crédibilité qui en a résulté pour le projet socialiste. De la sorte, la question se pose de renforcer l'imaginaire socialiste en lui apportant des justifications normatives, dans la construction des conditions de la possibilité d'élaborer une structure sociale qui ne soit pas porteuse d'exploitation, dans laquelle les ressources sont distribuées en vue de créer les conditions d'une liberté réelle, avec justice sociale. Il s'agit ainsi de mettre fin à l'exploitation, et cela peut être envisagé sous forme d'une justice procédurale marxiste, en vue d'une justice distributive correspondant à l'énoncé « chacun selon ses besoins ».

## 2. Marx et la justice sociale

On ne peut pas nier que Marx était critique à l'égard de la tradition contractarienne<sup>88</sup> à laquelle renvoie Rawls. Il est difficile de construire sa théorie un langage du contrat social – *i.e.* en doctrine de droits naturels – sans tenir compte de sa conception dialectique du développement social ; pour Marx l'individu n'est pas un porteur naturalisé de propriétés morales.

*Les catégories de l'économie bourgeoise sont des formes de l'intellect qui ont une vérité objective, en tant qu'elles reflètent des rapports sociaux réels, mais ces rapports n'appartiennent qu'à cette époque historique déterminée, où la production marchande est le mode de production social. Si donc nous envisageons d'autres formes de production, nous verrons disparaître aussitôt tout ce mysticisme qui obscurcit les produits du travail dans la période actuelle. (Marx 1867, tome I : 88)*

De fait, Marx était réticent à l'utilisation d'individus abstraits à des fins normatives ou explicatives. Aussi, l'hypothèse qu'il est impossible pour des « citoyens libres et égaux » de choisir rationnellement le socialisme nous semble plausible. De fait, l'antagonisme de classe

---

<sup>87</sup> L'approche de Dworkin peut conduire à distinguer plusieurs formes d'égalité d'opportunité selon que les inégalités à éliminer sont liées à l'existence de travail coercitif, sont socialement déterminées ou relèvent des caractères innés des individus.

<sup>88</sup> « L'association connue jusqu'ici n'était nullement l'union volontaire (que l'on nous représente par exemple dans Le Contrat social), mais une union nécessaire » (Marx 1845a).

exprimé par la domination de la bourgeoisie permet à celle-ci de présenter ses intérêts au nom de ceux de l'ensemble de l'humanité. C'est pourquoi une procédure rawlsienne ne pourrait institutionnaliser les principes du socialisme qu'après qu'une révolution ait fait disparaître la société capitaliste. Pour Marx et Engels, chaque concept abstrait est étudié à la lumière de la lutte de classes, et la justice n'est autre qu'un concept bourgeois rendu abstraitement universel.

*Des étoffes légères de la spéculation, les socialistes allemands firent un ample vêtement, brodé des fines fleurs de leur rhétorique, tout imprégné d'une chaude rosée sentimentale, et ils en habillèrent le squelette de leurs « vérités éternelles », ce qui, auprès d'un tel public, ne fit qu'activer l'écoulement de leur marchandise. (Marx 1848)*

La mise en pratique de façon rawlsienne des principes jugés désirables par Marx et Engels repose sur des conditions relativement lourdes. On peut néanmoins deviner ce qui paraît se présenter comme un paradoxe dans l'attitude de Marx envers les questions normatives, celles relatives à l'élaboration de recettes pour les marmites de l'avenir, qui interrogent le statut de la condamnation du capitalisme par Marx. Il est possible de proposer une interprétation anti-normativiste de Marx, au sens où sa critique du capitalisme ne relève pas de la justice sociale. La conscience comme processus de vie réel est conditionnée par le développement des forces productives et leur relation avec les rapports de production, si bien qu'une analyse partant de considérations en termes de justice relève de la sphère immatérielle, de la raison pure. Ainsi, le travailleur, au sens générique, étant rémunéré à la valeur de sa force de travail, le rapport qu'il entretient avec le capitaliste n'est pas injuste ; au contraire la distribution capitaliste est la seule distribution juste dans ce mode de production, si bien que les questions fondamentales ne se situent pas au niveau de la justice distributive mais au niveau de la production. Il est ainsi illusoire d'établir des critères de justice transhistoriques, dans la mesure où ils ne peuvent être que relatifs à un mode de production spécifique. Aussi les idées sur la justice relèvent de valeurs qui, en dernière analyse, sont déterminées par l'interaction entre rapports sociaux de production et forces productives, à savoir l'infrastructure économique. En ce sens, avec cette interprétation du matérialisme historique, elles relèvent de la superstructure.

### **3. Vers un élargissement du concept de justice**

Toutefois, nous faisons la proposition qu'un tel rejet d'une préoccupation en termes de justice distributive ne correspond à une négation de tout fondement normatif. À ce titre, les références que nous évoquons en introduction (Geras, Quiniou, Renault, Kamolnick, Sobel) sont, et parmi d'autres, d'une grande utilité. Elles visent à compléter le programme de recherche marxiste avec des approches en termes de justice. Aussi, si nous ne nous inscrivons pas dans l'objectif de réduire le champ des ambitions cognitives du marxisme en réponse à l'échec des tentatives socio-économiques ayant porté son nom, comme celle de Theodor Burczak (2006) chercher à rapprocher Marx et Hayek vers un marxisme post-moderne, nous rejoignons sa proposition d'une appropriation marxienne des capacités. Pour Marx la justice passe par le plein rétablissement des pouvoirs déterminants non aliénés et par la pleine connaissance de soi du sujet collectif. Elle correspond alors à une émancipation complète et définitive des structures d'aliénation, ce qui n'est pas envisageable en agissant uniquement sur les modalités de la justice distributive et du droit. Ce n'est donc pas sur de tels critères que

repose la condamnation éthique, si tant est qu'elle existe, par Marx du capitalisme, mais plutôt sur d'autres critères qui relèvent de la liberté, de l'épanouissement individuel, de la communauté. C'est sous cet axe-là qu'une critique du capitalisme, à la fois comme mode de production et comme mode de domination, est non seulement possible mais également nécessaire afin d'éviter l'écueil économiciste niant l'individualité. Aussi, dans le mode de production capitaliste, alors que les échanges sont égaux dans la sphère de la circulation – des marchandises s'échangent contre des marchandises –, l'obligation au surtravail génère un rapport d'exploitation dans la sphère de la production. Aussi, au-delà d'une conception de la justice que l'on peut qualifier de relativiste, Marx est attaché à des critères indépendants et transcendants de justice (liberté, épanouissement...). De la sorte, il est difficile de nier que traiter l'exploitation comme un vol revient à considérer à la fois les droits de propriété capitalistes et l'appropriation de plus-value qui en résulte comme éthiquement condamnables. La classe capitaliste commet un vol, en s'appropriant ce qui ne lui appartient pas, dans la mesure où elle ne l'a pas produit. Ainsi, si la classe des travailleurs est la seule classe qui crée les marchandises, qui ont de la valeur, et si la classe capitaliste perçoit une partie de la valeur des marchandises, cela signifie que la classe des travailleurs perçoit une valeur inférieure à ce qu'elle crée et que la classe capitaliste perçoit le restant, ce qui revient à affirmer que la classe des travailleurs est exploitée par la classe capitaliste, qui commet un vol en s'appropriant ce qui ne lui appartient pas. Ce vol tient donc à un accès inégal aux moyens de production, qui implique que les travailleurs sont contraints de travailler pour les capitalistes. Le rapport salarial est ainsi un échange d'équivalents qui devient un vol par sa propre dialectique interne.

En ce sens, l'appropriation du temps de travail par la classe capitaliste comme paradigme de l'injustice repose sur le principe libertarien de propriété de soi. C'est de cette manière que la liberté et l'épanouissement individuel peuvent être intégrés à la justice, au sens où ils sont usurpés par les capitalistes qui s'approprient le travail gratuit des travailleurs. Aussi la condamnation du capitalisme par Marx est possible à partir de convictions éthiques libertariennes, ce qui correspond à la défense d'une éthique de la liberté et de la réalisation de soi. Si pour Marx l'exploitation du travail vivant n'est pas un vol aux normes du capitalisme, elle n'en est pas moins un vol en termes de liberté, de développement de soi, de réalisation de soi. Cette condamnation morale du capitalisme renvoie à une notion kantienne de liberté radicale, à un « *impératif catégorique de renverser toutes les conditions sociales où l'homme est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisable* » (Marx 1844a). Il s'agit ainsi de la défense d'une individualité libre sans entrave, avec maîtrise autonome du monde naturel et social, qui implique une condamnation des conditions qui instituent et soutiennent l'absence d'autonomie individuelle. En ce sens l'échange de travail n'est pas libre mais forcé, et donc contraire à la dignité d'un être rationnel. Le capitalisme est ainsi conçu comme un asservissement despotique, au sens où il détruit ce qui à l'origine n'aurait pas dû être aliéné. Les conditions pour atteindre la réalisation de soi, et donc un sujet pleinement émancipé, sont le contrôle démocratique du surplus social, la mise en œuvre du principe de besoin et la fin de la rareté. Il s'agit de la phase supérieure du communisme, comprise comme la réalisation et l'externalisation pleine et entière des capacités d'un individu, où le développement de l'être humain est envisagé comme une fin en soi « *Le communisme est l'enseignement des conditions de la libération du prolétariat* » (Engels 1847). Il vise à transformer « *les moyens de production, la terre et le capital, aujourd'hui essentiellement moyens d'asservissement et d'exploitation du travail, en simples instruments d'un travail libre et associé* » *La Guerre civile en France* » (Marx 1871).

Enfin, alors que nombre de marxistes contestent que le communisme se fonde sur un principe de justice, nous tâchons ici d'élargir le concept de justice, au sens où l'émancipation humaine se situe hors du cadre des normes d'une société de classe, en l'occurrence la société capitaliste. L'idée de communisme permet ainsi d'envisager, au-delà de la justice, une solution authentique aux conflits entre l'homme et la nature, entre l'existence et l'essence, entre la liberté et la nécessité (Marx 1844b), à la subordination des individus à la division du travail, à l'opposition entre travail intellectuel et travail corporel. Le communisme est ainsi conçu comme la fin, à la fois comme objectif et comme terme, du processus d'émancipation de l'humanité, mais aussi comme une « *normativité critique* » (Sobel 2008), qui permet de juger la réalité en fonction de son écart à la norme. Il s'agit de construire à la fois une économie émancipée et une société d'individus libres aptes à développer leurs potentialités. La liberté est donc envisagée comme celle des producteurs réglant rationnellement et collectivement leurs échanges avec la nature au lieu d'être dominés par elle. Aussi, Marx ne défend pas tant l'égalité de revenu que l'égalité du droit pour tous à l'épanouissement, il est bien moins préoccupé par la distribution des ressources productives que par celle du travail aliénant, du temps libre... C'est ainsi que le principe de besoin peut être envisagé comme un principe universel de justice, à la fois comme le droit aux moyens du développement personnel et de l'épanouissement, et comme la capacité à la coopération, la liberté et la créativité dans la production. On peut alors parler d'égalité morale ou d'égalité de considération, qui se substitue à l'égalité juridique et devient une condition à la construction du principe de besoin.

Porter l'accent sur la justice distributive, c'est-à-dire sur la répartition des moyens de consommation indépendamment de celle des moyens de production, implique de ne pas se poser la question de la transformation des rapports de production. Or, elle est précisément un préalable à la réalisation des idéaux de justice. Il n'en reste pas moins que la justice ne se limite pas à la distribution (une juste division du surplus social) mais intègre aussi la production (une juste allocation du travail) et l'appropriation (l'élimination du processus d'exploitation). À ce titre l'approche en termes de capacités peut apporter un complément à l'approche marxiste, au sens où chacune des trois dimensions de la justice précédemment évoquée contribue au développement des capacités humaines (voir DeMartino 2003). Le communisme est en effet au-delà de la justice, au sens où il supprime les conditions qui rendent nécessaires des règles de distribution. Toutefois il n'est resté pas moins qu'en rejetant la légitimité d'une appropriation privée des ressources productives, Marx défend une organisation déterminée du monde – un contrôle collectif des ressources productives – en vue d'une certaine conséquence en termes de production, d'appropriation et de distribution. Il propose ainsi un principe de justice supérieur, fondé sur la satisfaction des besoins, au sens de la réalisation par chacun de ses capacités, qui exige la socialisation des moyens de production. Le principe de besoin permet un traitement différencié de chaque individu – une certaine forme d'inégalité nécessaire à l'égalité de bien-être – il est permis par la disparition des circonstances qui rendent nécessaire des principes de justice (rareté). Un tel critère de justice intégrerait à la fois des critères de distribution plus acceptables associés à une liberté réelle, et non formelle. Ce principe doit néanmoins être clarifié au sens où, d'une part limiter le besoin à la subsistance physique ne permet pas l'épanouissement, et d'autre part il est difficile de concevoir une satisfaction des besoins sans limites. Il s'agirait alors de concevoir des besoins raisonnables, à savoir qui correspondent à des normes sociales largement acceptées.

## LISTE COMPLÈTE DE PUBLICATIONS

### Articles dans des revues HCERES

1. (2020, à paraître). Marxisme et théorie néoclassique. La reconstruction incertaine de John Roemer. *Cahiers d'économie politique*. 78(2).
2. (2019). À propos des fondements éthiques de la critique du capitalisme par Marx. *Revue de philosophie économique*. 20(2) : 157-179.
3. (2019). À propos d'un article d'Henri Jorda « Deux genres de paresse à l'âge industriel : les enquêtes des "philanthropes" du XIX<sup>e</sup> siècle et la réfutation de Lafargue. *Revue d'histoire de la pensée économique*. 7(1) : 227-232.
4. (2015). G.A. Cohen and Marxism. *Analyse und Kritik*. 37(1-2) : 71-95.
5. (2013). Gerald A. Cohen (1941-2009) et le marxisme : apports et prise de distance. *Revue de philosophie économique*. 14(2) : 3-41.
6. (2013). La transition du féodalisme au capitalisme interprétée par le marxisme analytique. *Économie et sociétés*. 47(6) : 961-994.
7. (2006). A Brief, History, Scope and Peculiarities of "Analytical Marxism". *Review of Radical Political Economics*. 38(4) : 596-618.

### Notes de lecture dans des revues HCERES

8. (2017). F.R. Mahieu. *Une anthropologie économique*. *Revue d'histoire de la pensée économique*. 2(4) : 223-228.
9. (2015). G.A. Cohen : la philosophie au service de l'égalité. *Revue française de science politique*. 65(4) : 662-665.
10. (2015). G.A. Cohen (author), J. Wolff (ed.), *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy*. *Æconomia* 5(3) : 423-429.
11. (2011). G.A. Cohen, *Why not socialism?*. *Review of Radical Political Economics*. 43 : 40-43.

### Livres

12. (2016). *Le marxisme de G.A. Cohen. Genèse, fondements et limites*. Éditions universitaires européennes.
13. (2014). *Le marxisme analytique : une lecture critique*. Syllepses.

### Contributions à des ouvrages collectifs

14. (2017). Le marxisme. *Encyclopédie philosophique*. <http://encyclo-philos.fr/>
15. (2016). Quelle égalité souhaitons-nous ?. In Castelli B., Selim M. ed. *Réparer les in-égalités ?*. L'Harmattan : 39-54.
16. (2015). État social, propriété commune et propriété de soi. In Crétois P., Boccon-Gibod T. ed. *État social, propriété publique et biens communs*. Bord de l'eau.

17. (2013). Les inégalités vues par Rawls, Dworkin, Sen et Cohen. In Diemer A., Guillemin H. ed. *Inégalités et pauvreté dans les pays riches*. *Æconomia* : 72-95.
18. (2013). Du féodalisme au capitalisme : une interprétation marxiste. Les travaux du marxisme analytique. In Diemer A., Borodak D., Dozolme S. ed. *Heurs et malheurs du capitalisme*. *Æconomia* : 87-106.
19. (2012). Marxisme analytique et classes sociales. In Harribey J., Montalban M. ed. *Pouvoir et crise du capital*. Le Bord de l'eau.
20. (2011). La crise financière, une expression des déséquilibres structurels du capitalisme. In Diemer A., Dozolme S. ed. *Les enseignements de la crise des subprimes*. Clément Juglar: 129-140.
21. (2007). Marxisme analytique. In Merrill R. ed. *Dicopo (Dictionnaire de théorie politique)*, <http://www.dicopo.org/index.php>.
22. (2007). Cohen G.A. In Merrill R. ed. *Dicopo (Dictionnaire de théorie politique)*, <http://www.dicopo.org/index.php>.
23. (2006). Another Marxism: A Delimitation of Analytical Marxism. In Meijer G., Heijman W.J.M., van Ophem J.A.C., Versteegen ed. *Heterodox views on economics and the economy of the global society*. Wageningen Academic Publishers : 81-91.
24. (2006). Marxisme et philosophie analytique : un essai de réconciliation autour de Cohen. In Chevalier L. ed. *La politique et ses normes. Les débats contemporains en philosophie politique*. Presses Universitaires de Rennes : 91-102.

#### **Articles dans d'autres revues**

25. (2020, à paraître). Fondements et limites du marxisme analytique. *Studia Philosophica*. 79.
26. (2020, à paraître). Marx, Schumpeter et les classes sociales. *Actuel Marx* (avec Fabrice Dannequin).
27. (2020). Une « fiscalité verte » pour la transition écologique ? *Les Possibles*. 23. (<https://france.attac.org/nos-publications/les-possibles/numero-23-printemps-2020/dossier-la-planification-pour-la-transition-sociale-et-ecologique/article/une-fiscalite-verte-pour-la-transition-ecologique>)
28. (2020). Vers une dépression économique. *Contretemps. Revue de critique communiste* (<https://www.contretemps.eu/vers-depression-economique/>).
29. (2016). Marxismo analítico e classes sociais. *Critica Marxista*. 42.
30. (2015). Zur wirtschaftlichen Ausrichtung des Front National. *Kurswechsel*. 3 : 75-80.
31. (2015). Sobre a orientação econômica do partido da Frente Nacional. *Ciencia e luta de classe*. 3(3) : 68-75.
32. (2012). A crise econômica mundial - uma expressão dos desequilíbrios estruturais do capitalismo. *Ciencia e luta de classe*. 6(7) : 15-26.
33. (2011). Crise économique (2007-...), Une interprétation hétérodoxe. *Repères, Revue Électronique du Centre de Documentation de la Trésorerie Générale du Royaume du Maroc*. 30-31 : 74-85.

34. (2011). Le capitalisme fragilisé par une crise majeure. *The Front* (Corée du sud). janvier.
35. (2010). Marx'ın Tarih Biliminin Son Büyük Savunucusu Cohen'in Ölümü. *Teori ve Politika*. 51-52.
36. (2010). Une interprétation marxienne de l'actuelle crise économique mondiale. *Lettre trimestrielle d'Espaces Marx Aquitaine*. janvier-mars : 41-61.
37. (2009). 'Analitik Marksizm' in kısa tarihi, kapsamı ve özgünlükleri. *Felsefe Yazın*. 14 : 84-99.
38. (2009). Gerald A. Cohen, 1941-2009. *Philosophie Magazine*. 10 août.
39. (2008). Self-Ownership, Social Justice and World-Ownership. *Buletin Științific Excelsior (Universitatea "George Bacovia" Bacău)*. 9(1) : 347-355.
40. (2007). Cohen et le marxisme analytique. Genèse, portées et limites d'un essai de refondation du marxisme. *Cahiers du CERAS*. octobre.
41. (2006). O materialismo histórico de Cohen: um determinismo tecnológico fadado a uma guinada normativa. *Outubro*. 14(2) : 39-61.
42. (2006). Le marxisme analytique américain, un oxymore ?. *Nouvelles fondationS*. 1 : 116-133.

#### Notes de lecture dans d'autres revues

43. (2017), « Guide de lecture. Le marxisme analytique », *Période* (revue électronique) <http://revueperiode.net/guide-de-lecture-le-marxisme-analytique/>
44. (2014). Frédéric Lordon. *La malfaçon. Contretemps* (revue électronique), [www.contretemps.eu/lectures/%C3%A0-propos-fr%C3%A9d%C3%A9ric-lordon-malfa%C3%A7on-monnaie-europ%C3%A9enne-souverainet%C3%A9-d%C3%A9mocratique-paris-liens](http://www.contretemps.eu/lectures/%C3%A0-propos-fr%C3%A9d%C3%A9ric-lordon-malfa%C3%A7on-monnaie-europ%C3%A9enne-souverainet%C3%A9-d%C3%A9mocratique-paris-liens)
45. (2010). G.A. Cohen *Why not Socialism?*. *Actuel Marx*. 47.

#### Traductions

46. (2016). Robert Brenner. Le paradoxe de la social-démocratie : l'exemple des États-Unis. *Période* (revue électronique). <http://revueperiode.net/le-paradoxe-de-la-social-democratie-lexemple-des-etats-unis/> (original: The Paradox of Social Democracy: The American Case. In Davis M., Pfeil F., Sprinker M. ed. *The Year Left: an American Socialist Yearbook 1985*. 1 : 33-86).
47. (2016). Robert Brenner. Stalinisme et capital : économie politique d'un effondrement. *Période* (revue électronique). <http://revueperiode.net/stalinisme-et-capital-economie-politique-dun-effondrement/> (original : The Soviet Union and Eastern Europe – Parts one and two. In *Against the Current*. 30. janvier-février 1991 : 27-31 ; et 31. mars-avril 1991 : 40-45).
48. (2015). Robert Brenner et Mark Glick. L'approche en termes de régulation : théorie et histoire. *Période* (revue électronique). <http://revueperiode.net/lapproche-en-terme-de-regulation-theorie-et-histoire/> (original : The Regulation Approach: Theory and History. *New Left Review*. 188. juillet-août 1999 : 45-119).

49. (2014). G.A. Cohen. Peut-on s'évader du prolétariat ?. *Période* (revue électronique). <http://revueperiode.net/peut-on-sevader-du-proletariat-2/> (original : The Structure of Proletarian Unfreedom. *Philosophy and Public Affairs*. 12(1). hiver 1983 : 3-33).
50. (2010). G.A. Cohen. *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche ?*. Hermann (original : *If You're An Egalitarian, How Come You're So Rich ?*. Princeton University Press. 1999).
51. (2009). G.A. Cohen. Sauver la justice et l'égalité. *Raisons politiques*. 33(1) : 103-125 (original : Rescuing Justice from Constructivism and Equality from the Basic Structure Restriction. In Cohen. *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*. Princeton University Press. 2011 : 236-254).

### Communications invitées

52. (2019). L'Union Européenne : une coalition entre États, pas une force unifiée. Colloque de la Maison des sciences de l'homme. L'Europe, 16 mai.
53. (2019). Fondements et limites du marxisme analytique. Groupe genevois de philosophie, 11 mars.
54. (2017). Le marxisme analytique. Cours d'histoire de la pensée économique contemporaine. Université de Lausanne, 5 décembre.
55. (2016). Production des sciences et techniques de production : apports et limites du marxisme analytique. Séminaire *Sciences, technique, capitalisme*. MESHS, Lille, 16 décembre.
56. (2016). Quelle justice sociale ?. Stage de formation des professeurs de SES. Université de Reims Champagne-Ardenne, 15 janvier.
57. (2015). Le marxisme analytique : une introduction critique. Stage de l'Association des professeurs de SES. Châlons-en-Champagne, 16 octobre.
58. (2014). Marxisme analytique et exploitation. Séminaire *Economie et Philosophie de l'Exploitation*. Université de Nanterre, 20 mai.
59. (2013). Le marxisme analytique, fondements et limites. Séminaire *Analyses normatives contemporaines*. Université Paris-Diderot, 12 mars.
60. (2012). La crise économique mondiale, un double transfert de responsabilité. I Simpósio Internacional de *Economia, Políticas Públicas e Cultura*. Université de Tupã, Brésil, 27 août.
61. (2012). A crise econômica no capitalismo contemporâneo. Université de Goiania, Brésil, 8 août.
62. (2011). Richesse et bien-être. Quelle mesure ?. *Université du temps libre*. Université d'Évry, 4 décembre.
63. (2011). Rawls' theory of justice as an integration of mainstream into welfare economics: Cohen's interpretation. Séminaire *Triangle*. Université de Lyon, 23 septembre.
64. (2011). G.A. Cohen. *Association des amis de Veblen*. Lyon, 23 septembre.
65. (2011). La crise économique mondiale. Un double transfert de responsabilité. Université de João Pessoa, Brésil, 24 août.
66. (2009). Crise financière ou crise économique ?. *Bureau de la coopération universitaire*. Université d'Heidelberg, Allemagne, 23 novembre.

67. (2009). Le capitalisme fragilisé par une crise majeure. *Fête de l'Humanité*. La Courneuve, 11 septembre.
68. (2009). Matérialisme historique et théories de l'évolution : une analogie limitée. Journée d'étude OMI-HERMES *Sciences de la nature, Sciences économiques*. Université de Reims Champagne-Ardenne, 26 février.
69. (2008). European Union: not a united force but a coalition between States. *Centre of European Studies*. Université Jadavpur, Kolkata (Calcutta), Inde, 9 janvier.
70. (2007). Au-delà de l'opposition entre libertarisme et égalitarisme. 9<sup>e</sup> congrès de l'AFSP, atelier *Nouveaux courants en pensée politique : le libertarisme de gauche*. Toulouse, 5-7 septembre.
71. (2006). Le marxisme analytique, un oxymore ?. *Espaces Marx*. Paris, 26 janvier.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Althusser, Louis. 1994. *Sur la philosophie*. Paris : Gallimard.
- . 1997. Lettre à Lucien Sève. In Pierre Raymond. *Althusser philosophe*. Paris : PUF, 113.
- Anderson, Perry. 1980. *Arguments within English Marxism*. Londres : Verso.
- Anderson, W.H. Locke et Frank W. Thompson. 1988. Neo-classical Marxism. *Science and Society*. 52.2 : 215-228.
- Aristote. 1979 [355-348 av. JC]. *Ethique à Nicomaque*. Paris : Vrin.
- Arneson, Richard J. 1989. Equality and Equal Opportunity for Welfare. *Philosophical Studies*, 56.1: 77-93.
- Arnsperger, Christian. 2003. Cohen, Rawls and the advent of analytical dialectics. Document de travail de la Chaire Hoover DOCH 103.
- et Philippe Van Parijs. 2003. *Éthique économique et sociale*. Paris : La découverte.
- Audard, Catherine. 1988. Principes de justice et principes du libéralisme : la « neutralité » de la théorie de Rawls. In Catherine Audard, Jean-Pierre Dupuy, René Sève. *Individualisme et justice sociale. À propos de John Rawls*. Seuil : 158-192.
- Baujard, Antoinette et Murielle Gilardone. 2017. Sen is not a capability theorist. *Journal of Economic Methodology*. 24.1 : 1-19.
- Becker, Uwe. 1988. From Social Scientific Functionalism to Open Functional Logic. *Theory and Society*. 17.6 : 865-883.
- Bensaïd, Daniel. 1995. *Marx, l'intempestif*. Paris : Fayard.
- Bidet, Jacques. 1990. Sur le marxisme analytique anglo-saxon. *M Mensuel, Marxiste, Mouvement*, 38-39 : 54-57.
- Brenner, Robert. 1998 [1976]. Structures sociales et développement agricole dans l'Europe pré-industrielle. In Gérard Béaur, *La terre et les hommes – France et Grande-Bretagne, XVIIe-XVIIIe siècle*. Paris : Hachette : 187-214.
- Brenner, Robert. 1985. Marx's First Model of the Transition to Capitalism. In Chavance 1985 : 203-230.
- . 1990 [1986]. La base sociale du développement économique. *Actuel Marx*. 7 : 65-93.
- Brody, Baruch A. 1983. Redistribution without Egalitarianism. *Social Philosophy and Policy*. 1.1 : 71-87.
- Burczak, Theodor. 2006. *Socialism after Hayek*. Ann Arbor : University of Michigan Press.
- Burley, Justine. ed. 2004. *Dworkin and His Critics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Carling Alan. 1997. Analytical and Essential Marxism. *Political Studies*. 45 : p.768-783.

- Casal, Paula. 1994. On Societal and Global Historical Materialism. In Christopher Bertram et Andrew Chitty *Has History Ended? Fukuyama, Marx, Modernity*. Aldershot : Brookfield. 87-111.
- Chavance, Bernard ed. 1985. *Marx en perspective*. Paris : EHESS.
- Clément, Valérie, Christine Le Clainche et Daniel Serra. 2008. *Économie de justice et de l'équité*. Paris. Economica.
- Cohen, Gerald A. 1970. On Some Criticisms of Historical Materialism. *Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society*. 44 : 121-156.
- . 2000 [1978]. *Karl Marx's Theory of History: a Defence*. Expanded Edition. Londres : Oxford University Press.
- . 1980a. Marx and the Giraffe. *The New York Review of Books*. 27.2 : 44.
- . 1980b. Functional Explanation: Reply to Elster. *Political Studies*. 28.1 : 129-135.
- . 1982a. Functional Explanation, Consequence Explanation and Marxism. *Inquiry*. 25.1 : 27-56.
- . 1982b. Reply to Elster on « Marxism, Functionalism and Game Theory' ». *Theory and Society*. 11.4 : 483-495.
- . 1983a. Reconsidering Historical Materialism. *Marxism: Nomos*. 26 : 227-252.
- . 1983b. Forces and Relations of Production. In Betty Matthews. *Marx: A Hundred Years On*. Londres: Lawrence & Wishardt, 111-135.
- . 1983c. The Structure of Proletariat Unfreedom. *Philosophy and Public Affairs*. 12.1 : 3-33.
- . 1984. Restricted and Inclusive Historical Materialism. *Irish Philosophical Journal*. 1 : 3-31.
- . 1985. Nozick on Appropriation. *New Left Review*. 150 : 89-107.
- . 1988. *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*. New York : Oxford University Press.
- . 1989a. On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics*. 99 : 906-944.
- . 1990 [1989b]. « La liberté et l'égalité sont-elles compatibles ? ». *Actuel Marx*, 7 : 29-42;
- . 1990a. Marxism and Contemporary Political Philosophy, or: Why Nozick Exercises some Marxists more than he does any Egalitarian Liberals. *Canadian Journal of Philosophy, suppl.* 16 : 363-387.
- . 1990b. Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities. *Recherches économiques de Louvain*. 56.3-4 : 357-382.
- . 1992. Incentives, Inequality and Community. *Tanner Lectures on Human Values*. 13 : 261-329.

- . 1995. *Self-Ownership, Freedom and Equality*. Cambridge : Cambridge University Press.
- . 1999a. Marxism after the Collapse of the Soviet Union. *The Journal of Ethics*. 3.2 : 99-104.
- . 2010 [1999b]. *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche ?*. Paris : Hermann.
- . 2000. Introduction to the 2000 Edition: Reflections on Analytical Marxism. In Cohen. *Karl Marx's Theory of History: a Defence*. Expanded Edition : xvii-xxviii.
- . 2002. Deeper into Bullshit. In Sarah Buss et Lee Overton. *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt* : 322-339.
- . 2008. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge : Harvard University Press.
- . 2010 [2009]. *Pourquoi pas le socialisme ?*. Paris : L'Herne.
- Cohen, Joshua. 1982. Book reviews. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. *Journal of Philosophy*. 79.5 : 253-273.
- DeMartino, George. 2003. Realizing Class Justice. *Rethinking Marxism*. 15.1 : 1-31.
- Dupuy, Jean-Pierre. 1988. Les paradoxes de « Théorie de la justice ». Introduction à l'œuvre de John Rawls. *Esprit*. 134.1 : 72-84.
- Dworkin, Ronald M. 1981a. What is Equality? Part 1: Equality of Welfare. *Philosophy and Public Affairs*. 10.3 : 185-246.
- . 1981b. What is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy and Public Affairs*. 10.4 : 283-345.
- . 1986. *L'empire du droit*. Paris : PUF.
- . 1987. What is Equality? Part 3: The Place of Liberty. *Iowa Law Review*. 73.1 : 1-54.
- Elster, Jon. 1980. Cohen on Marx's theory of history. *Political Studies*. 28.1 : 121-128.
- . 1981. Un marxisme anglais. A propos d'une nouvelle interprétation du matérialisme historique. *Annales Economie Sociétés Civilisations*. 36.5 : 745-757.
- . 1989 [1985]. *Karl Marx, une interprétation analytique*. Paris : PUF.
- . 1990. *Psychologie politique (Veyne, Zinoviev, Tocqueville)*. Paris : Minuit.
- Engels, Friedrich. 1953 [1847]. Principes du communisme. In Marx, Engels. *Manifeste du parti communiste*. Paris : Costes.
- . 1957 [1878]. *Anti-dühring*. M.E. Dühring bouleverse la science. Paris : Éditions Sociales.
- Feyerabend, Paul. 1988 [1975]. *Contre la méthode*. Paris : Points Science.
- Frankfurt, Harry. 2005 [1988]. *De l'art de dire des conneries*. Paris : 10/18.
- Gamel, Claude. 2006. La justice sociale en théorie économique: modernité d'un vieux dilemme. In Alain Leroux et Pierre Livet. *Leçons de philosophie économique, volume 2 Economie normative et philosophie morale*. Paris : Economica, 386-424.

- . 2008. Hayek et Rawls sur la justice sociale : les différences sont-elles « plus verbales que substantielles » ?. *Cahiers d'économie Politique*. 54.1 : 85-120.
- . 2013. Justice sociale: Hayek et Sen face à Rawls. Une proximité méthodologique inattendue. *Cahiers d'économie Politique*. 65.2 : 69-96.
- . 2017a. Économie de l'égalitarisme libéral. Réflexions pour mieux concilier libéralismes politique et économique. In Gilles Campognolo et Jean-Sébastien Gharbi ed. *Philosophie économique. Un état des lieux*. Editions matériologiques : 128-180
- . 2017b. Note de lecture. Rima Hawi. *John Rawls : Itinéraire d'un libéral américain vers l'égalité sociale*. *Æconomia*. 7.1 : 149-157.
- Geras, Norman. 1985. The Controversy about Marx and Justice. *New Left Review*. 150 : 47-85.
- Hunt. Ian E. 1993. *Analytical and Dialectical Marxism*. Aldershot : Avebury.
- Jacobs, Lesley A. 1996. The second wave of analytical Marxism. *Philosophy of the Social Sciences*. 26.2 : 279-292.
- Kamolnick, Paul. 1988. *Classes: A Marxist Critique*. New York : General Hall.
- . 1998. Visions of Social Justice in Marx: An Assessment of Recent Debates in Normative Philosophy. *Poznan Studies in the Philosophy of Science and the Humanities*. 60 : 335-363.
- Kant, Emmanuel. 1985 [1785]. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris : Gallimard.
- . 1993 [1797]. *Métaphysique des mœurs*. Paris : Vrin.
- Kolm, Serge-Christophe. 1972. *Justice et Équité*. Paris : CNRS.
- Kuhn, Thomas. 1972 [1962]. *La structure des révolutions scientifiques*. Paris : Flammarion.
- Lakatos, Imre. 1994 [1986]. *Histoire et méthodologie des sciences : Programmes de recherche et reconstruction rationnelle*. Paris : PUF.
- Lassalle, Ferdinand. 1863. *Réponse publique au comité central à propos de la convocation d'un congrès général des ouvriers allemands*. Zurich.
- Lebowitz, Michael A. 1988. Is 'Analytical Marxism' a Marxism?. *Science and Society*. 52.2 : 191-214.
- Lecourt, Dominique. 1983. Comment « défendre le matérialisme historique' »? (A propos d'un livre de G.A. Cohen). *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. 108.2 : 245-255.
- Levine, Andrew et Erik O. Wright. 1980. Rationality and Class Struggle. *New Left Review* 123: 47-68.
- Locke, John. 1997 [1728]. *Deux traités du gouvernement*. Paris : Vrin.
- Lukàcs, Georg. 1960 [1922]. *Histoire et conscience de classe*. Paris: Minuit.
- Marcuse. Herbert. 1968 [1964]. *L'homme unidimensionnel : Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*. Paris : Minuit.
- Marx, Karl. 1998 [1844a]. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Paris :Allia.
- .1972 [1844b]. *Manuscrits de 1844*. Paris : Éditions Sociales.

- 1968 [1845a]. *L'idéologie allemande*. Paris : Éditions Sociales.
- 1946 [1845b]. s sur Feuerbach. In Friedrich Engels. *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*. Paris : Éditions sociales, 51-53.
- 1963 [1852]. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris : Éditions Sociales.
- 1957 [1859]. *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris : Éditions Sociales.
- 1978 [1867]. *Le capital, Livre premier*. Paris : Éditions Sociales, trois tomes.
- 2008 [1871]. *La guerre civile en France*. Paris : Science marxiste.
- et Friedrich Engels. 1953 [1848]. *Manifeste du parti communiste*. Paris : Costes.
- et Friedrich Engels. 1972 [1875]. *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*. Paris : Éditions Sociales.
- Meade, James. 1973. *Theory of Economic Externalities: The Control of Environmental Pollution and Similar Social Costs*. Sijthof : Leiden.
- Meiskins Wood, Ellen. 1981. The Separation of Economic and Political in Capitalism. *New Left Review*. 127 : 66-95.
- Merton, Robert. 1965 [1957]. *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. Paris : Plon.
- Morishima, Mishio. 1973. *Marx's Economics: A Dual Theory of Value and Growth*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Musgrave, Richard. 1974. Maximin, uncertainty and the leisure trade-off. *Quarterly Journal of Economics*. 88.4 : 625-632.
- Nozick, Robert. 1988 [1974]. *Anarchie, État et utopie*. Paris : PUF.
- Nussbaum, Martha (2003), Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice. *Feminist Economics*. 9.2-2: 33-59.
- Okishio, Nobuo. 1961. Technical changes and the rate of profit. *Kobe University Economic Review*. 7 : 85-99.
- Overton, Richard. 1998 [1646]. An Arrow Against All Tyrants and Tyranny. In Andrew Sharp. *The English Levellers* : 54-73.
- Popper, Sir Karl R. 1985 [1963]. *Conjectures et réfutations : la croissance du savoir scientifique*. Paris : Payot.
- 1978 [1972]. *La connaissance objective*. Paris : Complexe.
- Quiniou, Yvon. 1996. La question morale dans le marxisme. *Actuel Marx*. 19 : 39-49.
- Rawls, John. 1987 [1971]. *Théorie de la justice*. Paris : Seuil.
- 1980. Kantian Constructivism in Moral Theory. *Journal of Philosophy*. 77.9 : 515-572.
- 1982. Social Unity as Primary Goods. In Amartya Sen, Bernard Williams. *Utilitarianism and Beyond* : 159-186.
- 2006 [1993]. *Libéralisme politique*. Paris : PUF.

- , 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Renault, Emmanuel. 1997. Le problème de la morale chez Marx. *Philosophie-Philosophie*. 7 : 98-104.
- Roberts, Marcus. 1996. *Analytical Marxism: a Critique*. Londres : Verso.
- Roemer John. 1981. *Analytical Foundations of Marxian Economic Theory*. New York : Cambridge University Press.
- , 1982a. *A General Theory of Exploitation and Class*. Cambridge : Cambridge University Press.
- , 1982b. Methodological Individualism and Deductive Marxism. *Theory and Society*. 11.4 : 513-520.
- , ed. 1986. *Analytical Marxism*. Cambridge : Cambridge University Press.
- , 1988. *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- , ed. 1996. *Equal Shares: Making Market Socialism Work. The Real Utopias Project Volume 2*. New York : Verso.
- , 2012. On Several Approaches To Equality Of Opportunity. *Economics and Philosophy*. 28.2 : 165-200.
- Rothbard, Murray. 1991 [1982]. *L'éthique de la liberté*. Paris : Les Belles Lettres.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2002 [1762]. *Du contrat social*. Paris : Gallimard.
- Ruben, David-Hillel. 1981. Review Article: Cohen, Marx and the Primacy Thesis. *British Journal of Political Science*. 11.2 : 227-234.
- Sayer, Derek. 1987. *The Violence of Abstraction: The Analytic Foundations of Historical Materialism*. Oxford : Blackwell.
- Sayers, Sean. 1984. Marxism and the Dialectical Method: A Critique of G.A. Cohen. *Radical Philosophy*, 36 : 4-13.
- Scanlon, Thomas. 1975. Preference and Urgency. *Journal of Philosophy*. 72.19.
- Sen, Amartya K. 1993 [1980]. Quelle égalité ?, In Sen, *Éthique et économie*. Paris : PUF.
- , 1984. *Resources, Values and Development*. Cambridge : Harvard University Press.
- , 1985a. Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984. *Journal of Philosophy*. 82.4 : 169-220.
- , 1985b. *Commodities and capabilities*. North-Holland : Amsterdam.
- , 2000 [1992]. *Repenser l'égalité*. Paris : Seuil.
- , 2006. What do we Want from a Theory of Justice?. *Journal of Philosophy*. 103.5 : 215-238.
- , 2009. *L'idée de justice*. Paris : Flammarion.
- Sinclair, Upton. 1923. *The Goose-Step: a study of American education*. Pasadena : publié par l'auteur.

- Sobel, Richard. 2008. Travail et justice dans la société communiste chez Marx. Un commentaire à propos de quelques ambiguïtés naturalistes de « l'étage du bas » de la « phase supérieure » du communisme. *Économies et sociétés*. 42.5 : 1017-1041.
- Steedman, Ian. 1977. *Marx after Sraffa*. New Left Books.
- Steiner, Hillel. 1984. A Liberal Theory of Exploitation. *Ethics*. 94.2 : 225-242.
- Vallentyne, Peter et Hillel Steiner. 2000. *The Origins of Left-Libertarianism: An Anthology of Historical Writings*. Londres : Macmillan.
- Van Parijs, Philippe. 1983. Nozick and Marxism socialist responses to the libertarian challenge. *Revue internationale de philosophie*. 37.146 : 337-362.
- , 1988. Rawls face aux libertariens. In Catherine Audard, Jean-Pierre Dupuy, René Sève. *Individualisme et justice sociale. À propos de John Rawls*. Seuil : 193-218.
- , 1991a. *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*. Paris : Seuil.
- , 1991b. Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income. *Philosophy & Public Affairs*. 20.2 : 101-131.
- , ed. 1993. *Marxism Recycled*. Cambridge. Cambridge University Press.
- , 1995. *Real Freedom for All. What (if anything) can justify capitalism?*. Oxford : Oxford University Press.
- et Yannick Vanderborght. 2017. *Basic Income. A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy*. Harvard : Harvard University Press.
- Varian, Hal. 1974. Equity, Envy, and Efficiency. *Journal of Economic Theory*. 9 : 63-91.
- Weldes, Jutta. 1989. Marxism and Methodological Individualism: a Critique. *Theory and Society*. 18.3 : 353-386.
- Wetherly, Paul et Alan Carling. 1992. Historical Materialism – An analytical outline of historical materialism. In Paul Wetherly. *Marx's Theory of History*. Newcastle : Avebury, 31-64.
- Wright, Erik O. 1985. *Classes*. Londres : Verso.
- , 1989. What is Analytical Marxism?. *Socialist Review*. 19.4 : 37-56.
- , 1997. Reflections in Socialism, Capitalism and Marxism: An Interview. *Imprints: a journal of analytical socialism*. 2.2 : 100-122.
- , 2005. Falling into Marxism; Choosing to Stay. In Alan Sica et Stephen Turner. *A Disobedient Generation: Social Theorists in the Sixties*. Londres : Sage, 325-349.

## INDEX DES NOMS COMMUNS

Abondance 54, 65  
Acquisition 13, 23n, 61-64  
Agent 8, 30, 40, 41, 44, 45, 63, 66, 80, 82, 89, 92  
Allocation des ressources 78  
----- du travail 105  
----- universelle 56, 89, 100  
Altruiste 76, 79  
Analogie biologique 21, 23-25  
Anthropologie économique 9n  
----- philosophique 51, 55  
Assurance 65n, 91, 93  
Base économique 17-19  
Besoin 13, 19, 28, 30, 40, 46, 52, 53, 67, 68, 70, 78, 80, 84, 94-97, 99, 102, 104, 105  
Biens premiers 70, 73n, 88-90, 92-99, 101, 105  
Bien-être 68, 70, 80, 84, 88-89, 91-94, 96, 97, 99n, 100, 104  
Biologie 21, 23-25, 37, 44n  
Bonheur 69, 90  
Bourgeoisie 47-48, 82, 103  
Bureaucratie 46, 49  
Capabilités 14, 85, 93-99, 101-103, 105  
Capital 6, 11, 17, 30, 31, 43, 45, 48-50, 53, 67, 104  
Capitalisme 6, 9-12, 15, 28, 29, 31, 37, 38, 40-46, 49, 49n, 51-53, 54, 56, 58, 60-67, 102-104  
Capitaliste 7, 12, 14, 17, 18, 22, 25, 27n, 37-39, 41, 43-49, 53, 61, 63-67, 82, 87, 89n, 97n, 100, 101, 103-105  
Chance 24n, 55, 64n, 72, 74, 77-79, 87, 89n, 91-93, 97-98, 101  
----- brute 65n, 71, 87, 89, 90-93, 98, 101  
----- optionnelle 55, 87, 92  
Choix rationnel 16, 28, 35, 62, 72  
----- social 72, 73n, 85  
Classe 7, 12-14, 19, 20, 28, 37-41, 44-50, 52, 53, 56, 66, 71, 82, 84, 102-105  
----- capitaliste 7, 12, 17, 46, 47, 49n, 65, 67, 82, 104  
----- moyenne 47, 49  
----- ouvrière 6, 12, 16, 26, 27, 31, 46, 47, 52, 53, 58, 78, 82, 104  
Clause lockéenne 61, 63, 67  
Communauté 55, 56, 81, 95, 104  
Communisme 31, 65, 89n, 97n, 102, 104, 105  
Communiste 53, 68, 82n  
Comportement 12, 23, 38, 39, 41n, 43, 49, 52, 62, 69, 73-77, 79, 81-85  
Composition organique du capital 43  
Conflit 8, 38, 39, 48, 105  
Conscience 15, 17, 18n, 30, 47, 49, 52, 60n, 72n, 82, 84, 90, 98, 102, 103  
Conséquentialiste 28, 60  
Contractualisme 68, 83, 85  
Contrat social 69, 82, 83, 88, 102  
Crise 6, 9, 54, 56  
Croissance de la productivité 38, 97n  
----- démographique 39  
----- des forces productives 37, 54  
----- des inégalités 6

----- économique 36-40  
 ----- moderne 37-41  
 Déontologique 69  
 Désir 19, 70, 89, 90  
 Désirabilité 55, 56, 78, 90, 97, 103  
 Déterminisme 22, 38, 43, 49  
 Développement des forces productives 6, 7, 13, 18-22, 25, 31, 38, 40-42, 46, 52-54, 103  
 ----- du capitalisme 15  
 ----- économique 37-39  
 ----- historique 38, 40, 49  
 ----- technologique 40, 41  
 Dialectique 9, 10, 12, 16, 20, 21, 29-34, 36, 49, 51, 52, 58, 101, 104  
 Distribution 48, 56, 61-68, 70, 74, 75, 78, 87, 90-92, 97, 103, 10(

Division du travail 39, 80, 105  
 ----- entre classes 47, 66  
 ----- des ressources 66  
 ----- du surplus social 105  
 Dogme 28, 29, 43, 48  
 Dotation 44, 62-64, 71, 89, 91, 92  
 Droit 7, 13, 27, 29, 33, 47, 55, 57, 58, 60-63, 65-70, 72-76, 82, 87, 89, 102, 103, 105  
 ----- de propriété 13, 61, 62, 65, 68, 96, 104  
 Échange 9, 28, 39, 44, 45, 55, 61-63, 104, 105  
 École de Francfort 27  
 Économie 6, 8-11, 17-19, 24, 26, 28, 31, 37, 39-42, 44, 46, 48n, 50, 70, 77, 82, 102, 105  
 Égalitarisme 14, 56, 57, 66, 68, 70, 73n, 74, 78, 87-89, 92, 94, 98, 99, 101, 102  
 Égalité 13, 14, 54-59, 66-70, 72-74, 78, 80-88, 90, 97, 98, 99, 101, 105  
 ----- d'accès à l'avantage 90, 93  
 ----- d'opportunité 14, 55, 81, 93, 94, 98, 102  
 ----- de bien-être 89, 90, 92, 93, 98, 105  
 ----- de condition 65, 66  
 ----- de ressources 90-93  
 ----- de réussite 89  
 ----- des biens 94  
 ----- des chances 55, 72, 74, 77-79, 94  
 ----- des capacités 85, 94  
 ----- des droits 55, 70  
 Égoïsme 56, 76, 79  
 Émancipation 1, 7-12, 14-16, 27, 28, 32, 50, 51, 54, 58, 60, 64, 68, 88, 100, 101, 103, 105  
 Environnement 19, 23, 53, 54, 92, 95, 96  
 Épanouissement 101, 104, 105  
 Équilibre 14, 41, 42n, 49, 70, 72, 81  
 Équité 13, 43, 68-72, 77  
 Esclavage 25, 44, 60, 62, 66  
 État 22, 56, 61n, 63, 64, 66, 82, 89  
 ----- de nature 60n, 69n, 71  
 Éthique 12, 15, 28, 43, 46, 53, 75, 77, 80, 81, 84, 97n, 104  
 Éthos 74n, 75, 77  
 Évolution 6, 12, 20, 21, 23-25, 31, 33, 37, 46, 47, 51, 76, 100, 101  
 Exploitation 13, 14, 28, 40, 42-50, 56, 57, 64-67, 87, 96n, 101, 102, 104, 105  
 Explication causale 22-25, 34  
 ----- fonctionnelle 17, 21-25, 28, 34, 41  
 ----- intentionnelle 22-25, 34

Féodalisme 18, 21, 21, 37, 39-42, 44-46  
 Fiscalité 62, 78, 92  
 Fonctionnalisme 21, 22, 25n, 38  
 Fonctionnements 94-96  
 Force de travail 17, 39, 42, 44, 45, 48n, 67, 98, 102, 103  
 Forces productives 6, 7, 13, 17-22, 24, 25, 31, 34, 36-42, 45, 46, 52-54, 82, 103  
 Foutaise 11n, 27, 28, 35  
 Fraternité 74, 79-81  
 Goûts 87, 91-93, 102  
 Groupe de septembre 27, 37, 42, 50-52, 55  
 Habilitation 61  
 Histoire 6, 8, 11, 12, 16-20, 23, 27n, 28, 30, 31, 37, 40-42, 45, 46, 49-53, 55, 63, 65, 100  
 Holisme méthodologique 74, 76  
 Idéalisme 9, 14  
 Idéologie 6, 7, 18, 27-30, 34, 35, 41n, 49, 52, 61, 64, 66  
 Impératif catégorique 61, 62, 104  
 Impôt 79, 80  
 Incitations 22, 56, 78-81, 83  
 Incertitude 69  
 Individualisme méthodologique 7, 8, 9n, 22, 28, 33, 35, 49, 50, 75-76, 82  
 Inégalités 6, 22, 55-57, 60, 63-68, 71, 71n, 73-75, 77-81, 87, 89, 91-93, 95, 97, 98, 101, 102, 105  
 Injustice 7, 45, 67, 76, 79, 83-85, 98, 104  
 Institution 18, 32, 49n, 67, 71, 73-77, 82-85, 88, 89  
 Institutionnalisme 8, 83  
 Institutionnel 7-9, 17, 17n, 18n, 44, 76, 80, 83, 85, 100  
 Justice 7, 8, 10-15, 28, 35, 50, 51, 54, 56-58, 62, 65, 67-89, 91, 92, 95, 98-105  
 ----- commutative 68  
 ----- distributive 56, 68, 77, 102, 103, 105  
 ----- procédurale 71, 72, 83n, 102  
 ----- sociale 6, 11, 12, 57, 70, 75, 76, 81, 87, 98, 100, 102, 103  
 Légitimité 9, 26, 32, 62, 69n, 105  
 Libéral 55, 68, 70  
 Libertarisme 12, 13, 55, 57-68, 70, 89n, 98, 99, 101, 102, 104  
 Liberté 13, 14, 57-60, 62-65, 67, 68, 70, 71-74, 77, 78, 85, 89, 92, 94-99, 101, 102, 104, 105  
 ----- formelle 13  
 ----- négative 13n  
 ----- positive 13n, 95  
 ----- réelle 13, 14, 58, 65, 93-97, 99, 101, 102, 105  
 Lutte 43, 60n, 66, 68n, 72, 73  
 ----- de classes 39, 46-49, 82, 103  
 Marchandise 17, 39, 40, 42, 45, 94n, 95, 103, 104  
 Marché 7, 12, 28, 41, 43-45, 49, 51, 54-56, 61, 65n, 78, 79, 82, 91-93, 100  
 Marxien 16, 20, 21, 23, 24, 27, 29, 31, 33, 35, 41-45, 47-49, 56, 64, 65n, 97, 103  
 Marxisme 6-8, 10-12, 15-16, 21, 23, 25-38, 42, 46, 47-51, 53-55, 57, 58, 67, 68, 99, 101, 103  
 ----- analytique 6, 9n, 10-12, 15, 16, 21, 24-37, 41, 42, 46, 50, 51, 55, 57, 58, 100, 101  
 ----- de choix rationnel 35  
 ----- néoclassique 42  
 Marxiste 1, 6-18, 26-37, 43-44, 46-51, 53, 56-58, 60, 64-68, 99-103, 105  
 Marxologie 28  
 Matérialisme 9, 14, 22, 32, 43, 49, 51  
 ----- dialectique 30n, 32  
 ----- historique 10, 16-25, 27, 28, 31, 38, 44, 45, 50-54, 56, 57, 101, 103

Maximin 73n, 97  
 Maximisation 80, 96, 97  
 Mérite 68, 78, 97  
 Méthode 9-12, 14-17, 20, 23, 26-37, 40, 42n, 46, 51, 52, 58, 73, 86, 100  
 Méthodologie 12, 29, 32, 33, 35, 41, 50  
 Midfare 97  
 Mode de production 18, 38, 39, 41, 45, 47-49, 68, 102-104  
 Morale 13, 52, 53, 58, 60, 61, 63-65, 67, 69-71, 75, 78, 80, 82, 87, 90, 94, 96, 102, 104, 105  
 Motivation 7, 39, 56, 75, 78, 80, 90  
 Moyens de production 13, 17, 39, 41, 44, 46, 48, 65-67, 99, 104, 105  
 Néoclassique 7, 8, 10, 31, 37, 42, 45, 46  
 Obstétrique 30, 31, 52, 55  
 Opportunité 13n, 14, 55, 67, 79, 81, 88-90, 93-99, 102  
 Petite bourgeoisie 45, 47  
 Philosophie 7, 11, 25-28, 31, 33-35, 64, 69, 73, 75, 81, 84, 100n  
 ----- analytique 10, 16, 17, 22, 23, 25-28, 31-34, 50  
 ----- économique 7n, 8, 100  
 ----- normative 12, 52, 55, 56, 87  
 ----- politique 12, 28, 52, 55, 56, 68-70, 72, 84, 87, 92, 94, 99  
 Planification 55, 56, 100  
 Plus-value 27n, 42-44, 50, 65n, 67, 104  
 Position de classe contradictoire 46-49  
 Positivismes 30, 33, 34  
 ----- logique 17, 23, 26, 29-31, 33, 34  
 Positiviste 11, 12, 16, 19, 23, 32-35, 58  
 Préférences 44, 55, 66, 69, 79, 88-94, 96  
 Principe de différence 14, 72-81, 83, 89, 96, 97, 101  
 Prix 39, 41-43  
 Production 7, 13, 17-22, 24, 25, 27n, 34, 38-41, 44-49, 53, 65-69, 82, 97, 99, 100, 102-105  
 Profit 27, 35, 42, 43, 45, 46, 65n  
 Prolétaire 17, 18, 45, 53, 65-67, 101  
 Prolétariat 47-49, 53, 65, 104  
 Propriété 13, 14, 17, 18, 22, 39, 41, 43-46, 48, 60, 62-68, 72n, 82, 96, 98, 102, 104  
 ----- collective 55, 65-67  
 ----- commune 66, 67, 99, 101  
 ----- de soi 13, 58, 60-68, 98, 101, 102, 104  
 ----- privée 13, 39, 46, 55, 61, 65-67  
 Psychologie 8, 12, 57, 71, 72n, 87n  
 Rapport salarial 67, 104  
 Rapports de production 13, 17-22, 24, 25, 34, 38-41, 44, 45, 47-49, 53, 82, 103, 105  
 ----- propriété 17, 18, 22, 39, 43-46, 48, 98, 102  
 Rareté 19, 54, 63, 65, 104, 105  
 Rationalité 19, 34, 38-40, 51  
 Rationnel 16, 19, 28, 35, 38-41, 51, 62, 71, 72, 76, 80, 82, 85, 88, 104  
 Rectification 61, 62, 68  
 Redistribution 60, 62, 66, 79, 91  
 Reproduction 38-41, 44n  
 Responsabilité 15, 56, 76, 79, 85, 88-93, 96, 98-101  
 Ressources 14, 17, 19, 54, 61, 63-68, 78, 79, 88-99, 101, 102, 105  
 Revenu 38, 43n, 55, 70, 77, 79, 89, 93, 105  
 Révolution 20, 44, 49, 53, 54, 82, 103  
 ----- industrielle 6, 13

----- morale 82  
 ----- politique 82  
 ----- scientifique 35  
 ----- sociale 13, 20, 81  
 ----- socialiste 31, 46, 53  
 Révolutionnaire 12, 30, 31, 45  
 Richesse 8, 18, 44, 53, 70, 87, 89, 93, 101  
 Salaire 44n, 45, 55n  
 Salarié 47, 48  
 Science 8, 11, 23-25, 28-30, 34, 54  
 ----- économique 8, 10  
 ----- normale 22, 32  
 ----- exacte 8-10  
 -----s physiques 17, 24, 28  
 ----- politique 7, 11, 28, 37  
 -----s sociales 7, 9, 11, 15, 24, 26, 28, 29-34, 36, 37, 49, 66, 100  
 Socialisme 27n, 30, 31, 41, 44, 46, 49, 50, 53-56, 58, 82, 83, 99, 100, 102, 132  
 ----- de marché 12, 49, 51, 54-56, 82  
 ----- scientifique 42n  
 Socialiste 9, 26, 31, 44-46, 52, 52-56, 58, 67 78, 81, 82, 98, 99, 101-103  
 Sociologie 7, 11, 23, 25, 28, 37, 46-50  
 Solidarité 53, 78, 80, 81  
 Stratification 10, 46, 48  
 Structure de base 14, 69n, 73-77, 80, 83, 88, 89, 101  
 -----coercitive 74-76, 80n  
 ----- de classe 28, 44, 46-50, 52, 53  
 -----sociale 10, 22, 38, 47, 48, 50, 69, 76, 102  
 Subsistance 38-40, 44, 105  
 Superstructure 6, 7, 17-19, 21, 22, 27, 103  
 Surtravail 7, 43, 44, 67, 104  
 Taux de profit 42, 43, 45, 46  
 Technologie 17, 22, 38, 40, 41, 43, 44, 56  
 Thèse du développement 17, 19, 20, 54  
 -----de la primauté 17, 19, 41  
 ----- de la propriété de soi 60, 64, 66, 67, 101  
 ----- sur l'acquisition initiale 61  
 Théorie des jeux 43-45, 49  
 Transcendantal 71, 73, 83-85, 100  
 Transition 17, 22, 37, 39-41, 45, 97n, 100  
 Travail 8, 10, 17, 18, 26, 27, 30, 33, 37, 39, 42-49, 56, 60, 61, 65, 67, 68, 80, 85, 88, 89, 98, 102-105  
 Travailleur 7, 13, 14, 45, 47-49, 53, 65, 67, 98, 102-104  
 Utilitarisme 14, 58, 69, 70, 92, 94, 98, 99  
 Utilité 25, 58, 69, 73n, 76, 79, 84, 92, 94, 96-99, 101, 103  
 Valeur 12, 13, 17, 18, 25, 28, 42-45, 58, 62, 67, 69, 70, 81, 87, 89, 90, 96, 97, 103, 104  
 ----- de la force de travail 67, 103  
 ----- travail 42-46  
 Welfarisme 59, 69, 73n, 92, 94, 98

## INDEX DES NOMS PROPRES

Acton, Harry B. 26  
Althusser, Louis 11, 30, 31, 52  
Amin, Samir 41  
Anderson, Perry 26  
Anderson, W.H. Locke 12  
Aristote 69, 70  
Arneson, Richard J. 93  
Arnsperger, Christian 33, 80  
Arrow, Kenneth 85  
Audard, Catherine 72n  
Bardhan, Pranab 11n, 28, 56, 57  
Baujard, Antoinette 98n  
Becker, Uwe 21  
Bensaïd, Daniel 12, 21  
Bentham, Jérémy 84  
Berlin, Isaiah 13n, 26  
Bowles, Samuel 28, 55, 56  
Brenner, Robert 11, 17, 28, 29, 37-41, 50, 55, 56  
Brody, Baruch A. 66n  
Burczak, Theodor 103  
Burley, Justine 102  
Butler, Judith 30  
Carling Alan 21  
Casal, Paula 21  
Cohen, Gerald A. 10-12, 14, 16-28, 30-34, 37-41, 44-46, 49-56, 58, 60, 64-67, 67n, 69, 72-86, 93, 97, 100-102  
Darwin, Charles 23, 24  
DeMartino, George 105  
Dupuy, Jean-Pierre 69n, 72n  
Dworkin, Ronald 14, 58, 65n, 69, 70, 84, 86-92, 95, 96, 98, 99, 101-102  
Elster, Jon 11, 12, 21, 24, 26-28, 32, 33n, 35n, 50, 57  
Engels, Friedrich 12, 26n, 49, 54, 81, 102  
États-Unis 9, 26, 27  
Europe 9, 21, 26, 52  
Feyerabend, Paul 16  
Fourier, Charles 13  
Frankfurt, Harry 27n  
Fraser, Nancy 28, 57  
Gamel, Claude 72n, 85, 89n  
Geras, Norman 12, 103  
Giddens, Anthony 30  
Gilardone, Muriel 98n  
Glyn Andre 28, 57  
Gottlieb, Roger 41  
Harsanyi, John 70, 85  
Hegel, Georg W.F. 17, 30-32, 52  
Hindess, Barry 30  
Hirst, Paul 30  
Hobbes, Thomas 84, 85

Hunt, Ian 12  
Jacobs, Lesley A. 10  
Kamolnik, Paul 12, 103  
Kant, Immanuel 61n, 73-75, 84  
Keynes, John-Maynard 8  
Kolm, Serge-Christophe 70  
Kuhn, Thomas 22, 32  
Lakatos, Imre 32  
Lamarck, Jean-Baptiste de 23-25  
Lassalle, Ferdinand 44n  
Lebowitz, Michael 12, 21  
Lecourt, Dominique 18n  
Levine, Andrew 20  
Locke, John 60, 63, 66, 84  
Lukàcs, Georg 12n  
Marcuse, Herbert 27  
Marx, Karl 6-13, 16-21, 23, 24, 27-38, 41-57, 67, 82, 84, 100-105  
Meade, James 79  
Meiskins Wood, Ellen 12  
Merton, Robert 21, 22n  
Mill, John Stuart 84  
Morishima, Mishio 42, 44, 46  
Musgrave, Richard 89  
Nozick, Robert 58, 61-64, 66, 70, 72n, 84, 98, 99, 102  
Nussbaum, Martha 96, 98  
Offe, Claus 28, 57  
Okin, Susan 28, 57  
Okishio, Nobuo 42  
Overton, Richard 60  
Peterson, Paul 28, 57  
Piketty, Thomas 6, 28, 57  
Popper Karl 11, 28n, 29  
Poulantzas, Nicos 46, 47  
Przeworski, Adam 11, 28, 50, 57  
Quiniou, Yvon 12, 103  
Rawls, John 14, 22, 56, 58, 59, 65, 67, 68-96, 98, 99, 101, 102  
Renault, Emmanuel 12, 103  
Resnick, Stephen 30  
Ricardo, David 8  
Roberts, Michael 12, 33, 37  
Roemer, John 11, 27, 28, 32, 37, 38, 42-46, 49, 50, 55-57, 100  
Rothbard, Murray 61n, 70  
Rousseau, Jean-Jacques 71, 82, 84  
Royaume-Uni 27  
Ruben, David-Hillel 21  
Russie 55  
Sayer, Derek 12  
Sayers, Sean 12  
Scanlon, Thomas 98  
Schor, Julie 28, 57  
Schumpeter, Joseph 9

Sen, Amartya 14, 66, 69, 73, 77, 79n, 83-87, 89, 89, 93-102  
Shiffrin 28, 57  
Sinclair, Upton 26  
Smith, Adam 8, 37, 38, 40, 84  
Sobel, Richard 12, 103, 105  
Steedman, Ian 42  
Steiner, Hillel 28, 55, 56, 66  
Sweezy, Paul 41  
Thompson, Edward P. 26, 47  
URSS 7, 11n, 26, 52, 53, 102  
Van der Veen 28, 56  
Van Parijs, Philippe 28, 55, 56, 72n, 80, 89, 96, 97, 100, 101n  
Varian, Hal 91  
Viêt-nam 27  
Weber, Max 48, 49, 52  
Weldes, Jutta 12  
Wetherly, Paul 21  
Wittgenstein, Ludwig 27  
Wolff, Jonathan 28, 57  
Wolff, Richard 30  
Wright, Erik O. 11, 20, 27, 28, 34, 37, 46-50, 53