



**HAL**  
open science

**Les ruptures de Cohen. A propos de Nicolas Vrousalis.  
The Political Philosophy of G.A. Cohen. Back to  
Socialist Basics**

Fabien Tarrit

► **To cite this version:**

Fabien Tarrit. Les ruptures de Cohen. A propos de Nicolas Vrousalis. The Political Philosophy of G.A. Cohen. Back to Socialist Basics. 2019. hal-02020878v2

**HAL Id: hal-02020878**

**<https://hal.science/hal-02020878v2>**

Preprint submitted on 25 Feb 2019

**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.

## Les ruptures de Cohen

### À propos d'un livre de Nicholas Vrousalis (*The Political Philosophy of G.A. Cohen. Back to Socialist Basics*, Bloomsbury, 2015)\*

Fabien Tarrit

Université de Reims Champagne-Ardenne

REGARDS (EA 6292)

#### Résumé

Dans *The Political Philosophy of G.A. Cohen. Back to Socialist Basics*, Nicolas Vrousalis vise à présenter la construction intellectuelle de l'auteur dans son caractère à la fois complet et cohérent, en vue d'affirmer l'unité de sa pensée politique autour d'un projet d'émancipation. S'il établit très clairement les étapes décisives de l'évolution intellectuelle, il nous apparaît que Vrousalis met trop peu l'accent sur les ruptures dans la pensée de Cohen. Nous estimons ici que si l'unité de la pensée de Cohen tient à la fois à sa méthode et à l'objectif qu'il a affiché, elle a sensiblement évolué à tel point que certains éléments de son parcours nous paraissent en partie incompatibles entre eux. Vrousalis ne parvient pas à saisir pleinement ceci, au sens où il accorde peu d'importance aux phases de transition dans l'évolution de la pensée de Cohen. La présente contribution présente le livre de Vrousalis dans un premier temps et propose dans un deuxième temps une approche complémentaire voire alternative à celle de Vrousalis.

#### Mots-clé

G.A. Cohen, émancipation, marxisme, libertarisme, égalitarisme

#### Summary

In *The Political Philosophy of G.A. Cohen. Back to Socialist Basics*, Nicolas Vrousalis aims to restore, in a complete and consistent manner, the author's intellectual construction around an emancipatory perspective. If Vrousalis brightly lays out the decisive stages in the intellectual evolution of Cohen, he puts too little emphasis on the breaks in his thought. We believe that if the unity of Cohen's thought is due both to his method and to his assigned objective, it significantly changed, in such a way that it might seem that some of the claims that he ever defended are mutually inconsistent. Vrousalis is not able to fully grasp this, since he grants not much importance to the transitional phases in the development of Cohen's thought. This contribution first introduces Vrousalis' book, and then proposes a complementary approach, which might be an alternative one, to Vrousalis'.

#### Keywords

G.A. Cohen, emancipation, Marxism, Libertarianism, Egalitarianism

---

\* Ceci est un document de travail. Merci de ne pas citer sans autorisation de l'auteur.

Alors qu'Erik Olin Wright est récemment décédé (le 23 janvier 2019), voici bientôt dix ans que son co-marxiste analytique Gerald A. Cohen a disparu (le 5 août 2009). Plusieurs textes inédits furent publiés après son décès dans des ouvrages édités par Michael Otsuka<sup>1</sup> et par Jonathan Wolff<sup>2</sup>, qui obtinrent leur doctorat sous sa direction, et le livre de Nicolas Vrousalis<sup>3</sup>, *The Political Philosophy of G.A. Cohen. Back to Socialist Basics*, est le premier ouvrage anglophone entièrement consacré à sa pensée. L'auteur se fixe pour objectif de reconstituer « l'unité de la pensée politique de Cohen » (Vrousalis : 1), de rétablir sa construction intellectuelle dans son caractère à la fois complet et cohérent. La pensée de Jerry Cohen est alors envisagée dans son unité, reconstruite comme un ensemble cohérent de thèses, de sa défense de la théorie de l'histoire de Marx à sa critique du marché, en passant par ses discussions de la liberté, de l'égalité, de l'exploitation et de la communauté. A ce titre il se veut exhaustif. L'unité de cette pensée s'exprime par le sous-titre du livre « Back to Socialist Basics »<sup>4</sup>, qui exprime son articulation autour d'une perspective d'émancipation. Toutefois, Vrousalis met moins l'accent sur les clés de l'évolution de cette pensée complexe, et il nous paraît nécessaire pour lui faire justice de signaler, plus que ne le fait Vrousalis, qu'elle s'est profondément transformée, à travers les outils théoriques mobilisés pour construire son projet émancipatoire, en passant d'une défense du matérialisme historique à une appropriation du concept de liberté dans la critique du libéralisme puis à une appropriation de la philosophie politique égalitariste. L'axe que nous défendons ici est que l'unité de la pensée de Cohen tient à la fois à sa méthode et à l'objectif qu'il a affiché mais qu'elle a sensiblement évolué à tel point que certains éléments de son parcours nous paraissent en partie incompatibles entre eux, ce que Vrousalis ne parvient pas à saisir pleinement. De même que Cohen estime qu'« *il est absurde de nier l'importance historique des périodes non transitionnelles* » (1983a : 122), Vrousalis accorde relativement peu d'importance aux moments de transition dans la pensée de Cohen. Un tel mouvement se manifeste par le constat qu'en épigraphe de son premier ouvrage, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, apparaît la Préface de *Contribution à la critique de l'économie politique* de Marx, et que la dernière phrase de son dernier livre, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, est extraite de l'Évangile selon Saint-Marc (chapitre 8, verset 36) : « *Que servira-t-il à l'homme de gagner le monde entier, s'il perd son âme ?* » (2000 : 181).

*Quand j'avais, disons, une vingtaine d'années, j'aurais effectivement été choqué de prévoir que je parviendrais à la position qui est actuellement la mienne, car les trois formes de doctrine égalitaire [marxienne, rawlsienne, chrétienne] que j'ai distinguées peuvent, en un sens, être ordonnées de telle manière que ma position actuelle est à l'opposé de la position marxiste avec laquelle j'ai commencé. (Idem : 3)*

Aussi, tout en admettant que le projet de Cohen a toujours été orienté vers un horizon d'émancipation, il nous semble qu'une étude plus spécifique de la pensée de Cohen implique une remise en question, plutôt qu'une réfutation, de l'affirmation de l'unité de sa pensée. C'est ainsi qu'après avoir présenté comment Vrousalis présente la continuité de la pensée de Cohen (I), nous tâcherons d'étudier plus spécifiquement quels en sont les points de rupture (II).

---

<sup>1</sup> Cohen 2011

<sup>2</sup> Cohen 2013, 2014

<sup>3</sup> Il fut également doctorant de Cohen.

<sup>4</sup> C'est également le titre d'un article de Cohen (1994) dans lequel il critique l'évolution du parti travailliste.

## I. LA CONTINUITÉ DE COHEN VUE PAR VROUSALIS

Dans l'épilogue du livre, Vrousalis rend hommage « *inversé* » (Vrousalis : 132) à Milton Friedman, à qui il reconnaît d'avoir réussi sans réaliser de compromis à diffuser des principes dans l'objectif d'affaiblir les valeurs d'équité, de liberté et de communauté, et c'est précisément cette mission (inversée) qu'il propose pour prolonger le travail de Cohen de défendre des « *valeurs socialistes fondamentales pour défendre chaque bout de terrain avec en vue un horizon lointain* » (*Idem*). Telle était la perspective de Cohen. Vrousalis présente sa pensée avec une longue introduction visant à établir le plus précisément possible le cadre méthodologique, voire métaphysique de la littérature de l'auteur, montrant notamment comment sa pensée s'est produite à travers la polémique (I.1). Nous dégagerons ensuite comment il articule les trois principaux axes de sa littérature : matérialisme historique, liberté et égalité (I.2). Enfin, nous présenterons comment sont dégagées des contributions plus spécifiques de Cohen (I.3).

### I.1. La méthode de Cohen

Après une introduction dans laquelle l'auteur présente le cadre intellectuel et la méthode de la pensée de Cohen, il décline en six chapitres les principaux champs de son œuvre. L'unité est ici envisagée comme une théodicée séculière, une religiosité laïque. Pourtant, la lecture que fait Vrousalis de Cohen porte la marque d'une neutralité axiologique, alors que la pensée de Cohen est tournée vers un objectif, celui de l'émancipation, c'est-à-dire « *la pleine appropriation par l'humanité de sa propre 'espèce'* » (*Idem* :2). Vrousalis établit « *que la plupart des idées de Cohen se sont construites au cœur de la polémique* » (*Ibid.* : 4). Pour lui c'est une « *difficulté* » (*Ibid.* : 3), alors que c'est pour Cohen « *un moyen de faire de la bonne philosophie* » (1995 : 112) :

*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. (Idem)*

La position métaphilosophique est hétérodoxe, au sens où elle se fonde sur l'intuitionnisme, selon lequel des positions peuvent être justifiées par une accumulation de croyances individuelles, et elle s'oppose aux méthodes dominantes comme l'équilibre réflexif de Rawls. Aussi une clé du raisonnement de Cohen est de s'opposer à la pensée intellectuelle paresseuse. Il s'en prend à un type particulier d'escroquerie intellectuelle, la foutaise. Elle consiste à contourner la réalité, en proposant un énoncé ne pouvant être infirmé, au sens où il est obscur et non clarifiable, spéculatif, ou logiquement déficient. C'est pour cette raison qu'il a fait partie de ceux qui ont impulsé le marxisme analytique en le qualifiant de Groupe du marxisme sans foutaise<sup>5</sup>. C'est ainsi que lors de la cérémonie de funérailles, Michael Otsuka affirma

*qu'aucun philosophe politique n'a présenté ses arguments de manière plus claire, plus incisive et plus résolue que Jerry. [...] Sa perspective était celle d'un idéal d'égalité clair, précis et exigeant. (Otsuka, 2009).*

---

<sup>5</sup> Non-Bullshit Marxism Group

Vrousalis attribue à Cohen une théodicée égalitariste séculière issue des Lumières, dans laquelle le paradis céleste a été remplacé par l'émancipation terrestre, au même titre que pour Marx :

*la première* tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire, consiste, une fois démasquée l'image sainte *qui représentait la renonciation de l'homme à lui-même, à démasquer cette renonciation sous ses formes profanes*. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion *en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique*. (Marx, 1844 : 10-11. Tout est souligné par Marx)

Aussi, les trois premiers chapitres portent sur les trois principaux axes de l'évolution de la pensée de Cohen dans cette, alors que les trois derniers chapitres portent sur des contributions plus spécifiques mais néanmoins majeur dans ce processus.

## **I.2. Le cœur de la pensée de Cohen**

Le premier chapitre porte sur la défense par Cohen d'une version traditionnelle du matérialisme historique, présenté comme un schéma de l'évolution présentant une succession de phases historiques de concordance et de discordance entre forces productives et rapports de production, avec pour moteur le développement des premières, et pour mécanisme causal l'explication fonctionnelle. L'auteur attribue à Cohen une défense du matérialisme technologique. Il soulève un certain nombre de difficultés avec la théorie et conclut à un « *affaiblissement du noyau dur marxiste* », impliquant qu'il n'est « *pas nécessaire de ressusciter l'appareil du matérialisme hisorique* » (Vrousalis : 32). Aussi nous pouvons nous demander si l'« *assouplissement de son attachement au matérialisme technologique* » (Idem : 40) tient à son pessimisme sur la force explicative du matérialisme historique ou à sa connaissance accrue des travaux de Robert Nozick, qui l'aurait « *réveillé de son sommeil socialiste dogmatique* » (Cohen, 1995 : 4).

C'est en tout cas ce qui conduit dans un premier temps Cohen à se pencher sur la théorie de Nozick, autour du concept de liberté, ce qui fait l'objet de deuxième chapitre. Alors que celui-ci repousse les auteurs libéraux et radicaux pour des conclusions qu'ils jugent répugnantes (celles du libertarisme), Cohen décide de lui répondre sur le terrain de la liberté, en s'appropriant ses prémisses pour parvenir à des conclusions opposées et donc affaiblir sa théorie. C'est ce qui a constitué sa clé d'entrée en philosophie politique. Vrousalis décrit la manière par laquelle Cohen s'approprie ce concept libertarien à des fins émancipatoires, pour ne pas « *laisser les antisocialistes affirmer que la propriété de soi est incompatible avec l'égalité* » (Vrousalis : 59).

Le troisième chapitre porte sur l'égalité, en vue de construire une « *condamnation morale du capitalisme* » (Idem : 141). L'auteur dégage l'égalitarisme radical de Cohen et son intégration d'une problématique en termes de justice distributive. Il répond à la trajectoire distributive, à la mesure de ce qui doit être distribué, aux institutions mettant en œuvre la distribution, et au champ d'application de la justice distributive. Vrousalis fait à ce titre état d'une « *tension entre le marxisme de Cohen et son égalitarisme* » (Ibid. : 62).

## **I.3. Des contributions plus spécifiques**

Le quatrième chapitre porte sur l'exploitation, auquel l'auteur attribue, avec la liberté, le rôle de « *lien conceptuel entre le marxisme de Cohen et sa philosophie politique normative* » (*Ibid.* : 83), au sens où la forme du surtravail détermine le mode d'exploitation et donc la nature des rapports de production. Il présente, sans réellement la discuter la critique de la théorie de la valeur travail par Cohen, une de ses toutes premières contributions dans lequel il développe l'idée qu'affirmer que le travail crée ce qui a de la valeur n'implique pas d'affirmer que le travail crée la valeur. Il soulève néanmoins certaines ambiguïtés de Cohen sur la relation entre exploitation et distribution, puis il décrit comment Cohen établit l'exploitation comme une injustice, en incluant une notion de vulnérabilité, puis comment il a abandonné ce concept plus tard dans son évolution.

Le cinquième chapitre porte sur la communauté, un aspect « *important mais négligé de la pensée humaniste de Cohen* » (*Ibid.* : 99) qui le distingue des libéraux égalitaristes, au sens la justice ne suffit pas à l'émancipation et doit être complétée par une réciprocité communautaire, qui s'oppose à une réciprocité marchande, c'est-à-dire à la primauté des « *eaux glacées du calcul égoïste* » (Marx, Engels, 1848). Cohen met ici l'accent sur l'impératif de fraternité, qu'il illustre à travers des métaphores, comme celle du groupe de jazz et celle du voyage en camping. Il critique à ce titre des aspects fondamentaux de la théorie de la justice de Rawls en affirmant à la fois que la délimitation de la structure de base et les incitations légitimant les inégalités s'opposent à la fraternité.

Le dernier chapitre porte sur la critique par Cohen du socialisme de marché, qu'il condamne à la fois comme une préférence adaptative face à l'échec des expériences présentées comme socialistes, et comme opposée à la fraternité, c'est-à-dire à la réciprocité communautaire. Vrousalis établit que Cohen défend la planification, non pas pour des raisons démocratiques, mais comme « *institution généralisée de la conscience réciproque de fraternité* » (Vrousalis : 129).

Si Vrousalis établit remarquablement les champs et la méthode de la pensée de Cohen, nous tâchons par la suite, en nous appuyant sur ses textes, de dégager en quoi, tout en conservant l'émancipation, l'évolution de sa pensée a connu une trajectoire de ruptures plutôt que d'unité.

## II. LES RUPTURES DE COHEN

Cohen a connu ses premiers engagements à la fois intellectuels et pratiques au sein du mouvement communiste au Québec. Nourri dès le plus jeune âge à la perspective d'émancipation, à la fois par l'éducation d'une famille militante et par celle de son école primaire, Morris Winchiewsky à Montréal, « imprégnée de jargon marxiste » (Cohen, 2000 : 55). C'est dire si ces idées n'ont pas quitté Cohen tout au long de son existence et ses valeurs, insensibles aux faits<sup>6</sup>, du moins aux faits autres que son éducation<sup>7</sup>, ont imprégné toute son œuvre. Toutefois, si l'on accepte un degré plus important de spécification sur la nature du projet de Cohen, il apparaît que les outils intellectuels de l'émancipation ont sensiblement évolué par des vagues de ruptures, comme en a témoigné son fils Gideon à l'occasion de ses funérailles. « *Son évolution a connu de nombreuses phases mais il est toujours resté fidèle à ses valeurs fondamentales, parmi lesquelles l'égalité était peut-être la plus importante et la plus persistante* »<sup>8</sup>. Aussi c'est en partant du rapport de Cohen à Marx, dont l'œuvre a constitué la source de sa pensée, que nous envisageons cette évolution par une double rupture, d'abord avec la théorie de l'histoire (II.1), puis avec la conception libertarienne de la liberté (II.2), pour finalement se concentrer sur l'axe central de son trajet intellectuel, l'égalité.

### II.1. Un essai de défense analytique du matérialisme historique

Vrousalis conçoit la défense analytique par Cohen de la théorie de l'histoire de Marx (avec primauté explicative aux forces productives et explication fonctionnelle) comme une théodicée fondée sur la production. Il l'envisage comme un matérialisme technologique sans lien immédiat avec la lutte des classes. Un certain nombre de difficultés ont été pointées par plusieurs auteurs, essentiellement dans la tradition analytique, au sujet des mécanismes de transformation historique (Elster, 1982), des problèmes de l'action collective (J. Cohen, 1982), de la définition des concepts (Coram 1989), du déterminisme technologique (Miller, 1981), du caractère asocial des prémisses (Levine, Wright, 1980)... Rapidement Cohen a modifié sa défense du matérialisme historique, en faisant évoluer sa ceinture d'hypothèses périphériques, la préservation du noyau dur restant ouverte à débat. Vrousalis affirme que « *Cohen n'a jamais pleinement rejeté la théorie* » (Vrousalis : 32). Pourtant elle a subi de profondes modifications, de telle sorte que celle qu'il défendait initialement est apparue profondément affaiblie. Dans les années qui ont suivi la parution de *Karl Marx's Theory of History*, Cohen interrogeait la structure logique du matérialisme historique puis plus tard doutait de ses fondements empiriques.

*Je pensais que la théorie était vraie avant d'écrire ce livre [Karl Marx's Theory of History: A Defence], et la conviction initiale a plus ou moins survécu à la contrainte de*

---

<sup>6</sup> Voir Cohen 2003. Il en témoignant également dans le discours qu'il prononcé en 2008 à l'occasion de son départ de l'Université d'Oxford : « *J'ai jugé que n'ai pas beaucoup aimé le monde réel. J'ai plus aimé le monde idéal de la philosophie que le monde terreux et graveleux de la science politique. Il y avait trop de faits en science politique [...] et [...] je suis hostile aux faits. [...] Ce que j'ai aimé de la philosophie est que [...] votre imagination pouvait s'évader* » (Cohen 2013 : 178).

<sup>7</sup> À ce titre, la partie « Présentation » de *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche ?*, qui est en partie autobiographique, est introduite par un extrait de *Gatsby le magnifique* (Francis Scott Fitzgerald) : « *Et nous luttons ainsi, barques à contre-courant, refoulés sans fin vers notre passé* » (Cohen 2000 : 13).

<sup>8</sup> « A Commemoration on Saturday, 19 June 2010 » : 20.

<https://cdn.uclouvain.be/public/Exports%20reddit/etes/documents/CohenJ90610.pdf>

*l'écriture. [...] Maintenant, je ne pense pas que le matérialisme historique soit faux, mais je ne suis pas sûr de pouvoir affirmer s'il est vrai ou non. (1983b : 227)*

Il affirma rapidement que « *la Thèse du Développement est la thèse faible* » (1983a : 135), puis il présentait une décomposition analytique de la théorie de Marx en plusieurs champs théoriques – « *Marx a produit au moins quatre ensemble d'idées : une anthropologie philosophique, une théorie de l'histoire, une théorie économique et un projet de société future* » (Cohen 1983b : 232) – de telle sorte que « *le matérialisme historique et l'anthropologie philosophie marxiste sont indépendants* » (*Idem* : 247). Il juge le matérialisme historique « *trop matérialiste* » (*Ibid.* : 237), rejette l'anthropologie philosophique marxienne – « *une conception qui représente les hommes et les femmes comme des êtres essentiellement créatifs, qui ne sont réellement eux-mêmes que lorsqu'ils développent et exercent leurs facultés productives* » (1984 : 4) – et affirme que « *c'est une erreur d'affirmer que l'anthropologie est nécessaire à la théorie de l'histoire* » (1983b : 244). Il a rejeté la théorie économique, à commencer par la théorie de la valeur travail (1979), sur un axe similaire à celui de l'économiste John Roemer (1981), également marxiste analytique, mais avec une approche philosophique. Il ne reste donc que le projet de société future, ce que Roemer exprimera de la plus claire des manières en affirmant qu'« *il n'est pas évident de trouver des différences entre les marxistes analytiques et des philosophes non marxistes tels que Dworkin, Rawls et Sen* » (1986 : 191).

Cohen procède alors à un exercice d'« *excision chirurgicale* » (1984 : 18), divisant le matérialisme historique en une version globale (ou offensive) et une version restreinte (ou défensive), avec une préférence pour la seconde. La version globale affirme que l'histoire est, « *de façon centrale* » (*Idem* : 10), le développement des forces productives, et les transformations historiques majeures reposent sur des évolutions matérielles. Sous cette hypothèse, et c'est la raison pour laquelle il est offensif, il « *explique les principaux aspects des phénomènes spirituels* » (*Ibid.* : 11). La version restreinte énonce que l'histoire est « *entre autres* » (*Ibid.* : 10. Souligné par Cohen) le développement des forces productives.

*Je concède que la Préface contient une phrase sans ambiguïté globale à propos de la conscience : « 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. : 17-18).*

Cela équivaut incontestablement à un tournant intellectuel majeur puisque le cœur du matérialisme de Marx est ici abandonné. Il est indéniable que non seulement le contenu explicatif du matérialisme historique restreint est moins important que celui du matérialisme historique global, mais surtout que la divergence entre les deux énoncés est essentiellement qualitative, et Cohen estime souhaitable de « *ne pas caractériser le matérialisme historique restreint comme une théorie matérialiste de l'histoire* » (*Ibid.* : 25. Souligné par Cohen).

Cette rupture théorique a par la suite été renforcée par des critiques empiriques. Il aborde ainsi la question des classes sociales, sous l'influence probable d'Erik Olin Wright (1985).

*Les questions sur la base et la superstructure, sur les forces et les rapports de production [...] m'ont occupé pendant une vingtaine d'années, avant que mes intérêts ne basculent de manière décisive vers la philosophie morale et politique. Je pense [...] que notre changement de préoccupation s'explique par des changements profonds de la structure de classe des sociétés capitalistes occidentales, changements qui soulèvent des problèmes normatifs qui n'existaient pas auparavant, ou, plutôt, qui*



*avaient une faible signification politique. Ces problèmes normatifs ont maintenant une forte signification politique. (1990 : 364)*

Il considère que la structure de classe des sociétés capitalistes actuelles 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.

*Cette classe, au sens traditionnel, était dotée de quatre caractéristiques dont la réunion était censée conduire à une révolution socialiste. Premièrement c'était la section de la société telle que tout le monde dépendait de son activité productive. Deuxièmement, elle constituait une large majorité de la société. Troisièmement, elle se composait des personnes exploitées dans la société. Enfin ses membres étaient sérieusement dans le besoin ; ils manquaient substantiellement du nécessaire à l'accomplissement d'une vie. (2001)*

On peut toujours se demander à la fois si la classe ouvrière a déjà rassemblé ces caractéristiques et si la principale faiblesse d'une telle définition structurelle des classes sociales tient à son absence de prise en compte de la conscience de classes – transformation de la classe en soi à la classe pour soi – et donc de la lutte de classes. Un autre élément qui renvoie à cette conscience de classe tient au caractère internationale de la classe ouvrière. « *Prolétaires de tous les pays, unissez-vous !* » (Marx, Engels, 1848) : telle est la phrase de conclusion du *Manifeste du parti communiste*. Elle a constitué pendant des décennies à la fois un mot d'ordre pour le mouvement ouvrier et un guide pour la recherche théorique d'inspiration marxiste. Après avoir estimé qu'« *il est difficile de repousser la suggestion selon laquelle les travailleurs ont réfuté cela en se rendant dans les tranchées de la Première Guerre mondiale* » [Idem], il estime qu'« *il est faux, dans un sens instructif* » (2000 : 111) de défendre l'hypothèse de l'émergence d'un prolétariat international.

La dislocation de l'URSS et du monde qui se présentait comme socialiste est un argument supplémentaire pour Cohen : « [L]'histoire de l'échec socialiste montre que les socialistes ont besoin d'écrire des recettes » (Idem : 77). La question environnementale se pose dans des termes similaires :

*[U]ne abondance future (supposée) inévitable était une raison pour prédire l'égalité. La rareté persistante est maintenant une raison pour l'exiger. Nous ne pouvons plus soutenir l'optimisme matérialiste extravagant, pré-Vert de Marx. Au moins pour un futur prévisible, nous devons abandonner l'idée d'abondance. (Ibid. : 114)*

Les distances prises par Cohen à l'égard du matérialisme apparaissent dans *History, Labour and Freedom* (Cohen, 1988), dont la deuxième partie s'intitule « Matérialisme historique – critique et révision », compte quatre articles affaiblissant la portée de la théorie, ainsi que dans l'édition augmentée de *Karl Marx's Theory of History*, parue en 2000, qui ajoute quatre articles de la même nature.

## **II.2. Une tentative de défendre le concept de propriété de soi au service de la liberté réelle**

Si Cohen a pris ses distances avec le matérialisme historique il n'a pas pour autant abandonné la référence à Marx puisqu'il a rapidement défendu la liberté réelle en se confrontant aux travaux libertariens de Robert Nozick en s'appropriant le concept de propriété de soi, alors qu'il est traditionnellement rejeté par les auteurs radicaux en raison des conclusions inégalitaires auquel il peut conduire. Précisément Cohen nie l'affirmation

que la lutte contre la pauvreté n'est pas une tâche majeure de toute organisation car elle résulte de l'énoncé que la pauvreté n'est pas un manque de liberté. À l'inverse il affirme que c'est précisément le cas : la propriété privée est une distribution de liberté et de non-liberté et le capitalisme est une source d'absence de liberté car les travailleurs sont forcés de travailler. Cohen peut à ce titre être considéré comme un partisan du libertarisme de gauche au sens où il accepte la propriété de soi et où il rejette la propriété privée des moyens de production.

Or, Vrousalis omet de signaler que Cohen a rejeté la propriété de soi. Les raisons pour lesquelles il a abandonné la thèse de la propriété de soi ne nous paraissent pas clairement spécifiées, et il nous semble qu'il n'abandonne pas tant la propriété de soi que sa possibilité d'être utilisée pour le compte du marxisme. Dans la logique libertarienne, un esclavage total et entièrement légitime est parfaitement possible s'il est contractuellement fondé. Pour Cohen, le respect de la propriété de soi ne correspond pas nécessairement à un respect de l'autonomie humaine, au sens de l'existence d'un ensemble de choix possibles. Au contraire, des différences de dotation, de talent, peuvent conduire des personnes dans des situations où elles sont incapables de contrôler leur vie, si bien qu'il est impossible de parler d'autonomie. « *Il existe de bonnes raisons pour supposer que, au moins dans un monde aux talents différenciés, la propriété est hostile à l'autonomie* » (Cohen, 1995 : 237). Il est tout-à-fait possible d'envisager un asservissement consenti.

Cohen développe cette critique en trois points, en faisant référence à Kant. D'abord il affirme que l'impératif catégorique kantien est incompatible avec la propriété de soi, qu'il n'existe pas de lien de causalité entre les deux. Il est par exemple possible pour des individus fortunés de verser une partie de leur revenu sans pour autant violer l'impératif kantien, puisque leur autonomie n'en sera pas pénalisée. Ensuite, le principe kantien de consentement ne correspond pas au principe de consentement de Nozick. Kant n'exige pas de consentement réel mais un consentement normativement possible. Le critère de consentement n'est pas le même. Pour Nozick, un individu consent de mourir s'il consent jouer à la roulette russe (consentement réel) ; pour Kant, un individu sait qu'il risque la mort en jouant à la roulette russe, donc il se peut qu'il décide de ne pas jouer (consentement normativement possible). Enfin, il est possible d'observer un principe de consentement non kantien et de rejeter la propriété de soi. Pour Nozick, la propriété de soi reflète le principe du consentement. Pourtant il est possible de priver quelqu'un de sa propriété de soi sans pour autant vouloir réaliser un but. Le principe de consentement n'implique pas le principe de propriété de soi. En revanche, le principe de propriété de soi implique le principe de consentement. Il est tout à fait possible d'utiliser quelqu'un sans son consentement, pour se cacher du soleil, sans pour autant violer sa propriété de soi ce qui est incompatible avec l'affirmation de Nozick selon laquelle la propriété de soi reflète le principe selon lequel il est impossible d'utiliser quelqu'un sans son consentement. C'est au nom de Kant que Cohen s'oppose à Nozick et à la propriété de soi, et c'est ce qui motive son intérêt grandissant pour la philosophie politique rawlsienne et post-rawlsienne, qui se fonde explicitement sur la philosophie kantienne. Il apparaît qu'en rejetant la propriété de soi, Cohen estime avoir rejeté la possibilité de fournir une approche scientifique de la théorie de l'exploitation. Ainsi, cette philosophie ne peut pas selon Cohen être utilisée pour sauvegarder le marxisme, ce qui le pousse à se tourner vers des questions redistributives, d'où son intérêt pour la théorie de John Rawls. Il introduit alors le champ égalitariste, à son propre étonnement :

*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)*

Au sein du courant égalitariste ses principales cibles sont les théories de Dworkin, à propos notamment de l'égalité d'opportunité, auquel il oppose une égalité socialiste d'opportunité, et de Rawls, à la fois sur le structure de base qu'il juge conservatrice, et sur le principe de différence, qu'il conçoit comme incompatible avec le principe de fraternité.

## CONCLUSION

Avec *The Political Philosophy of G.A. Cohen*, Nicholas Vrousalis a rendu à Cohen l'hommage que mérite sa carrière et sa profonde contribution à la pensée critique en philosophie sociale. Il décrit élégamment à la fois la méthode de Cohen, son interprétation du matérialisme historique, sa discussion avec le libertarisme, son engagement dans l'égalitarisme, ainsi que d'autres champs d'investigation, comme l'exploitation, la communauté et le socialisme de marché. Toutefois il manque à Vrousalis, peut-être en raison de son admiration, certainement justifiée, de celui qui a dirigé sa thèse, un recul critique lui permettant de dégager les éléments de discontinuité, qui sans être des apories peuvent être comprises comme autant de pistes de recherche à approfondir. Plusieurs années avant son décès, la référence à Marx avait disparu des travaux de Cohen, dans un mouvement qui fut celui du marxisme analytique, comme en témoignait John Roemer à l'occasion des funérailles.

*À la fin des années 1980, la plupart des membres du Groupe de septembre, mais pas tous, pensions avoir fait notre travail avec le marxisme, c'est-à-dire que nous avons ranimé ce qui était correct et important et nous avons rejeté ce qui était erroné, et il était temps de continuer à faire de la théorie sociale débarrassés de la contrainte d'être liés aux concepts marxistes<sup>9</sup>.*

Alex Callinicos commente cette évolution en affirmant que « *le marxisme analytique [...] a cherché à remplacer les structures explicatives spécifiques du matérialisme historique par l'individualisme méthodologique de la théorie du choix rationnel* » (Callinicos 2001 : 189). Il faut peut-être voir dans l'article inachevé sur la spiritualité<sup>10</sup> que Cohen rédigeait peu avant de mourir un clin d'œil de son évolution personnelle. Ainsi si la philosophie de Cohen est unifiée par sa croyance et sa perspective vers une société pleinement émancipée, les fondements matériels et séculaires de cette théodicée se sont sensiblement affaiblis, si bien qu'on peut parler d'une coupure épistémologique inversée du jeune Cohen marxiste matérialiste au Cohen mature idéaliste.

---

<sup>9</sup> « A Commemoration on Saturday, 19 June 2010 » : 9.

<https://cdn.uclouvain.be/public/Exports%20reddit/etes/documents/CohenJ90610.pdf>

<sup>10</sup> « One Kind of Spirituality: Come Back, Feuerbach, All is Forgiven » in Cohen 2013: 201-207.

## Références bibliographiques

- Callinicos, Alex (2001), « On G.A. Cohen, Ronald Dworkin and John Roemer », *Historical Materialism*, 9.1 :169-195.
- Cohen, Gerald A. (1979), « The Labour Theory of Value and the Concept of Exploitation », *Philosophy and Public Affairs*, 8.4 : 338-360
- Cohen, Gerald A. (1983a), « Forces and Relations of Production », in Matthews, Betty ed. *Marx: A Hundred Years On*, Lawrence & Wishart : 111-135.
- Cohen, Gerald A. (1983b), « Reconsidering Historical Materialism », *Nomos*, 26 : 227-252.
- Cohen, Gerald A. (1984), « Restricted and Inclusive Historical Materialism », *Irish Philosophical Journal*, 1 : 3-31.
- Cohen, Gerald A. (1988), *History, Labour and Freedom. Themes from Marx*, Oxford University Press.
- Cohen, Gerald A. (1990), « 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.
- Cohen, Gerald A. (1994), « Back to Socialist Basics », *New Left Review*, 207 : 3-16.
- Cohen, Gerald A. (1995), *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge University Press,.
- Cohen, Gerald A. (2010 [2000]), *Si tu es pour l'égalité pourquoi es-tu si riche ?*, Hermann,
- Cohen, Gerald A. (2001), « A Brief Look at Socialism: An Interview », *Pensées, Canadian Undergraduate Journal of Philosophy*, 2.
- Cohen, Gerald A. (2003), « Facts and Principles », *Philosophy and Public Affairs*, 31: 211-245.
- Cohen, Gerald A. (2011), *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, (Otsuka ed.) Princeton University Press.
- Cohen, Gerald A. (2013), *Finding Oneself in the Other*, (Otsuka ed.) Princeton University Press.
- Cohen, Gerald A. (2014), *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy*, (Wolff ed.) Princeton University Press.
- Cohen, Joshua (1982), « Book reviews. Karl Marx's Theory of History: A Defence », *Journal of Philosophy*, 79.5 : 253-273.
- Coram, Bruce T. (1989), « Social Relations and Forces of Production: A Criticism of Cohen's Defense of Materialism », *Social Theory and Practice*, 15.2 : 213-229.
- Elster, Jon (1982), « Marxism, Functionalism and Game Theory: The Case for Methodological Individualism », *Theory and Society*, 11.3 : 453-482.
- Levine, Andrew & Wright, Erik O. (1980), « Rationality and Class Struggle », *New Left Review*, 123 : 47-68.
- Marx, Karl (1998 [1844]), *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Allia.
- Marx, Karl et Engels, Friedrich (1986 [1848]), *Manifeste du parti communiste*, Éditions Sociales.
- Miller, Richard (1981), « Productive Forces and the Forces of Change: a Review of G.A. Cohen, *Karl Marx's theory of history: a Defence* », *The philosophical review*, 90.1 : 91-117.
- Otsuka, Michael (2009), « Remarks at Jerry Cohen's funeral », All Souls College Chapel, 11 août. [personal.lse.ac.uk/OTSUKAM/Otsuka's%20remarks%20at%20Jerry's%20funeral.pdf](http://personal.lse.ac.uk/OTSUKAM/Otsuka's%20remarks%20at%20Jerry's%20funeral.pdf)
- Roemer, John (1981), *Analytical Foundations of Marxian Economic Theory*, Cambridge University Press, New York.
- Roemer, John (1986), « 'Rational Choice' Marxism: Some Issues of Method and Substance » in Roemer, John, *Analytical Marxism*, Cambridge University Press : 191-201.
- Wright, Erik O. (1985), *Classes*, Verso.