HAL open science

A propos des fondements éthiques de la critique du capitalisme par Marx

Fabien Tarrit

To cite this version:

Fabien Tarrit. A propos des fondements éthiques de la critique du capitalisme par Marx. Revue de Philosophie Economique / Review of Economic Philosophy, 2020, 20 (2), pp.157. 10.3917/rpec.202.0157 . hal-02515968

HAL Id: hal-02515968

https://hal.science/hal-02515968v1

Submitted on 23 Mar 2020

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.

à propos des fondements éthiques de la critique du capitalisme par marx

fabien tarrit *

Résumé
La présente contribution interroge le rapport de la théorie de Marx aux problématiques en termes de justice sociale. Nous proposons une interprétation selon laquelle une théorie de la justice en soi est inutile car idéaliste. Nous la confrontons à une lecture qui implique qu'une critique du capitalisme fondée sur des critères de justice est nécessaire afin d'éviter l'écueil économiste niant l'individualité.
Mots-clefs : Justice, superstructure, matérialisme historique, liberté réelle, exploitation

Abstract
This paper questions the relation between Marx's theory and the issues of social justice. We first introduce an interpretation claiming that a theory of justice in itself is useless because it is idealist. We compare it with an interpretation that implies that a critique of capitalism based on standards of justice allows to avoid the economic pitfall which denies individuality.
Keywords : Justice, Superstructure, Historical Materialism, Real Freedom, Exploitation

Classification JEL : A13, B49, B51, D63.

> Marx pensait que le capitalisme était injuste mais il ne pensait pas qu'il le pensait (Geras 1985, 70).

La présente contribution interroge le statut de la condamnation du capitalisme par Marx. Si sa critique est d'abord économiquement fondée, comme porteur de crises, *via* la contradiction entre rapports de production et forces productives, nous en questionnons ici les composantes éthiques. On trouve chez Marx peu de développements sur les principes de justice ou même sur la nature de la société future – le

* XXXXXXXXXXXXXXXX.

© Librairie Philosophique J. Vrin. 2020

communisme –, qui est censée émerger de la contradiction dialectique de la forme sociale capitaliste. Si nous reconnaissons que Marx juge qu'à une certaine étape du développement de ses forces productives, le capitalisme doit laisser place à une forme supérieure, nous proposons une réflexion sur la manière par laquelle c'est également pour des raisons éthiques que Marx condamne le capitalisme, à une certaine étape de son développement. Cela implique d'interroger le rapport du marxisme, et donc sa contribution, à la justice, et plus précisément à la justice sociale. Nous partons de la lecture d'Aristote, pour qui est juste « ce qui est susceptible de créer ou de sauvegarder, en totalité ou en partie, le bonheur de la communauté politique » (1979 [355-348 av. J.-C.] V, I, 13) et ses parties constitutives ; est injuste ce qui agit contre la loi. Nous ajoutons que des normes de justice s'appliquent également à des actions ne pouvant être jugées par la loi. À ce titre la justice sociale est pensée comme un problème posé à la société en tant qu'institution. Faire société, c'est-à-dire agir en tant que membres d'une communauté, implique l'égalisation, sous certains aspects, d'individus distincts. On peut percevoir à cet égard un paradoxe apparent dans l'attitude de Marx envers les questions normatives. Alors qu'il ridiculise tout attachement à des idéaux moraux, qu'il estime que « l'être social détermine la conscience » (1957 [1859], 4), il est indéniable que Marx porte un jugement normatif critique, avec un engagement moral intense (Lukes 1985). Il fut un enfant à la fois des Lumières et de la révolution industrielle, il cherchait à comprendre la contradiction entre un développement prodigieux des forces productives et la persistance de la misère pour la majeure partie de la population. « Le renouveau de la réflexion marxiste dans les pays anglo-saxons a fait porter l'intérêt sur le *contenu* normatif des propositions politiques de Marx » (Quiniou 1996, 39, souligné par Quiniou). De même que c'est dans la tradition anglo-saxonne qu'ont émergé les discussions sur l'éthique, sur les questions normatives (avec notamment Hume puis Bentham, Mill, Sidgwick…), c'est dans l'univers anglophone, en particulier en philosophie politique, qu'est apparue la présente interrogation sur la relation entre marxisme et éthique. Ce n'est pas sans lien avec la dynamique impulsée par la publication en 1971 de *Théorie de la justice* par John Rawls, dont la traduction française n'est parue qu'en 1987. « Les "marxistes" qui ont tenu en terre anglo-saxonne à ne pas tout liquider de l'héritage démembré ont été contraints [d']accept[er] de se

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

confronter à la problématique de la justice » (Tosel 1996, 77). C'est principalement dans cette tradition que nous nous puisons les sources de notre réflexion, plutôt que dans celle de l'École de Francfort qui s'inscrit dans une critique de la morale (voir notamment Honneth, 1991). La littérature francophone est apparue plus tardivement dans ce débat, elle est moins productive, ce qui n'enlève rien à la pertinence des contributions d'Yvon Quiniou, précisément sur cette question, d'Emmanuel Renault (1997) sur le lien entre justice et condition de vie des travailleurs, d'André Tosel (1996) sur la catégorie de l'éthique chez Marx… Nous cherchons ici à proposer une grille de lecture permettant d'apporter des éléments de réponse quant à savoir si l'approche de Marx contient des éléments éthiques, et donc normatifs, ce qui revient à se demander si le marxisme peut légitimement construire des « recettes… pour les marmites de l'avenir » (Marx 1978 [1867], tome 1, 26). Aussi notre objectif n'est pas d'expliquer ce qu'aurait dû écrire Marx, mais de développer des éléments de sa pensée en la matière pour renforcer et clarifier le programme de recherche marxien. Contre l'hypothèse d'une rupture chez Marx entre textes de jeunesse et textes de maturité, nous approuvons l'énoncé selon lequel l'objet du *Capital* – expliquer les limites de la convergence entre le développement de la productivité du travail et l'appropriation du surtravail – repose sur une approche en termes de matérialisme historique et sur une dialectique matérialiste, esquissée dès les premières œuvres de Marx [1]. Nous articulerons notre propos en deux parties dont l'opposition est présentée de manière volontairement tranchée en vue de dégager les aspects majeurs de la réflexion. Nous nous appuyons sur les contributions de Marx tout au long de son existence. Nous tâchons dans un premier temps de reconstruire des arguments en faveur d'une absence de normativité chez Marx (1). Cette lecture, parfois qualifiée – à tort – de traditionnelle, affirme que Marx exclut toute préoccupation normative dans sa conception du monde. Nous verrons alors non seulement que cette approche renvoie à une lecture incomplète de l'œuvre de Marx, mais surtout il nous semble que l'absence d'imaginaire normatif risque de pénaliser

1. Les notions de négation de la négation, d'aliénation, apparaissent dans *Le Capital :* « [L]e mode de production du capitalisme constitue la première négation. […] Mais la production capitaliste engendre elle-même sa propre négation, avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature. C'est la négation de la négation » (Marx 1978 [1867], tome III, 205).

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

la portée de la démarche marxiste, une tendance renforcée par l'existence de difficultés empiriques qui constituent autant d'enjeux pour la théorie. C'est pourquoi, en nous appuyant sur diverses traditions philosophiques dans une démarche que nous admettons syncrétique, et à l'opposé à la position de Marc Fleurbaey (2003, 48) pour qui « les théories de la justice viennent […] combler des lacunes du marxisme », nous verrons dans un deuxième temps, la possibilité d'associer le marxisme à une approche en termes de justice sociale, en vue de le renforcer à la fois en tant que programme de recherche scientifique et en tant qu'outil de transformation du monde [2] (2).

1. L'INUTILITÉ DE CRITÈRES DE JUSTICE CHEZ MARX

On peut proposer une interprétation anti-normativiste de la théorie de Marx, au sens où sa critique du capitalisme ne dépend pas de la justice sociale, dans la mesure où la justice relève de la raison pure. Un anti-normativisme scientifique conduirait Marx à rejeter toute notion de justice *a priori*, au sens où les questions fondamentales ne se situent pas au niveau de la justice distributive mais au niveau de la production. Il est possible d'affirmer que des principes transcendantaux de justice sont trop abstraits et généraux pour s'inscrire dans une analyse concrète de situations concrètes (1.1), et que chaque structure sociale contient ses propres principes distributifs, ce qui peut laisser penser à une interprétation relativiste (1.2). Nous discuterons, notamment avec Cohen, les conséquences d'une telle approche sur l'imaginaire de transformation sociale porté par le marxisme (1.3).

1.1. *Une justice trop abstraite et générale*

On ne peut pas nier que Marx était très critique à l'égard de la tradition contractarienne [3] à laquelle renvoient Rousseau, Locke, Jefferson… et Rawls parmi les auteurs plus contemporains. De toute évidence il est difficile de traduire les rapports sociaux en langage du contrat social, *i.e.* en doctrine de droits naturels, sans tenir compte

2. « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le *transformer* » (11 e thèse de Marx sur Feuerbach. Marx 1946 [1845], 53).

3. « 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 1968b [1845]).

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

de la conception marxienne dialectique du développement social, l'individu n'étant pas pour Marx un porteur naturalisé de propriétés morales. C'est pourquoi une procédure d'élaboration de la justice, comme celle proposée par John Rawls, qui s'appuie sur les rapports de distribution, ne pourrait institutionnaliser les principes du socialisme qu'après qu'une révolution sociale (des rapports de production) a fait disparaître la société capitaliste. La mise en pratique de façon rawlsienne des principes jugés désirables par Marx et Engels repose donc sur des conditions extrêmement lourdes.

Marx a toujours été réticent à l'utilisation d'individus abstraits, que ce soit pour des objectifs normatifs ou explicatifs. De fait, l'antagonisme de classe exprimé par la domination de la bourgeoisie permet à cette dernière de présenter ses intérêts comme de ceux de l'ensemble de l'humanité. « Les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante » (Marx et Engels 1998 [1848], 50). Aussi, l'hypothèse qu'il est impossible pour des « citoyens libres et égaux » de choisir rationnellement le socialisme nous semble plausible. La justice et la moralité sont conçues comme des aspects épiphénoménaux, structurels, illusoires et mystifiés de l'existence matérielle. Si Marx condamnait explicitement la justice, c'est à partir d'une analyse scientifique de l'exploitation capitaliste et de l'existence d'intérêts de classe ; elle est incompatible avec des principes de justice désintéressés. Il a ainsi utilisé la philosophie sociale matérialiste des XVIIIe et XIXe siècles contre les abstractions de l'idéalisme. Les normes juridiques sont fondamentalement incompatibles avec l'être générique. Le projet est de supprimer l'État en tant que pouvoir aliéné, source d'oppression, étranger à la nature humaine. 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).

Il formule donc plusieurs propositions pouvant laisser penser à ce rejet de la normativité, au sens où des principes de justice ne sont pas

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

transcendants mais dépendent uniquement d'un mode de production déterminé.

1.2. *Un phénomène superstructurel*

Les idées sur la justice et la moralité appartiennent à la superstructure de toute formation sociale. À ce titre, la conscience comme processus de vie réel est conditionnée par le développement des forces productives et par 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 ; bien au contraire la distribution capitaliste est la seule distribution juste dans ce mode de production. De la sorte, 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 matérielles, à savoir l'infrastructure économique. En ce sens, avec cette interprétation du matérialisme historique, elles relèvent de la superstructure. Pour Marx (1957 [1859]) une structure de distribution est déterminée par une structure de production, et donc toute distribution de moyens de consommation n'est qu'une résultante de la distribution des conditions de production. Une telle position s'inscrit dans une théorie matérialiste historique de l'idéologie, selon laquelle une conception de la moralité indépendante des conditions de production relève de l'illusion idéologique, et les idées dominantes sont l'expression idéale des rapports sociaux de production.

> 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 1978 [1867], tome I, 88).

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

La justice distributive est propre à la dynamique d'un mode de production spécifique, si bien qu'il est erroné de se préoccuper de la distribution plutôt que de la production. Il est possible d'affirmer que le capitalisme repose sur un certain nombre de principes tels qu'ils sont justes par rapport à lui-même. Ainsi la sphère d'échange, et donc le rapport salarial, n'est pas injuste dans la mesure où la classe capitaliste est légalement autorisée à utiliser la force de travail comme un droit dont elle jouit. C'est ainsi que Marx critiquait les socialistes s'appuyant sur des considérations de justice, au sens où la distribution bourgeoise est la seule distribution juste dans le mode de production capitaliste. C'est donc une erreur de mettre l'accent sur la distribution plutôt que sur la production. Plus précisément des critères de justice ne peuvent être appropriés à une société qu'en vertu de leur fonction sociale, et aucun principe de justice ne permet de jugement transhistorique, si bien qu'il n'existe pas de critère de justice indépendant.

On peut ainsi parler d'ancrage historique, au sens où la conscience n'est autre que le processus de vie réel conditionné par le développement des forces productives et leur interaction avec les rapports sociaux de production. « Partir d'abstractions, telles que la justice, la moralité et le droit, plutôt que d'un ensemble d'êtres humains vivant, respirant et pensant avec un mode de vie déterminé […] conduit à comprendre la recherche de justice comme se déroulant dans un espace éthéré articulé par le mouvement de la raison pure » (Kamolnick 1998, 345) [4]. Au contraire, les idées ont toutes un ancrage historique, au sens de la tradition des Lumières, en particulier des prolégomènes de la sociologie que l'on devine chez Montesquieu. La philosophie et l'histoire sont donc théorisées dans un processus, et pas comme une tentative de construire le monde tel qu'il devrait être. Les valeurs portées à un moment donné dans une société dépendent des rapports sociaux existants, si bien qu'une transformation de ces valeurs repose sur la transformation des rapports de production ; c'est la raison pour laquelle une tâche centrale est d'identifier les tendances historiques réelles. Une rhétorique idéaliste serait alors à la fois impuissante et moralisatrice, et ce n'est qu'en transformant les rapports de production existants que la justice peut être mise en œuvre, au sens où la moralité n'est qu'une inversion mystificatrice des rapports sociaux réels. « Le droit ne peut jamais être plus élevé que l'état économique de la société

4. Tous les textes en anglais sont traduits par nos soins.

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

et que le degré de civilisation qui y correspond » (Marx 1972 [1875], 32).

De la sorte il est impossible de rendre l'exploitation plus juste car elle est l'injustice constitutive du capitalisme prédateur de travail vivant. On pourrait parler de justice, de juste répartition, si le capital était un contributeur à la création de richesses ; or seul le travail l'est (Sobel 2008). Invoquer une justice distributive sans s'interroger sur les rapports d'exploitation implique nécessairement une conclusion réformiste en termes de régulation, de distribution, qui ne rompt pas sa dépendance de l'exploitation propre aux rapports de production capitalistes (Buchanan 1979, 139). Ainsi l'axe est celui d'une révolution des rapports de production, qui implique l'abolition du système salarial. En d'autres termes, sortir du capitalisme passe par la suppression du salariat, c'est-à-dire de l'exploitation du travail vivant. Les travailleurs seraient alors libérés de leur principale aliénation, l'exploitation dans la sphère de la production, et ils se réapproprieraient leur force vitale.

1.3. *Les difficultés posées au marxisme par un refus de l'éthique*

Parce que des principes de justice transhistoriques ne sauraient être adaptés à une interprétation matérielle des rapports humains, parce que chaque mode de production possède ses propres normes, notamment de distribution, la critique marxiste du capitalisme ne saurait reposer sur des fondements normatifs. Toutefois, une interprétation strictement matérialiste comme celle présentée précédemment pose un certain nombre de difficultés. Soit elle est fausse, c'est-à-dire que le texte de Marx pourrait facilement intégrer des critères normatifs. Soit elle est juste, cependant un certain nombre d'éléments factuels diminuent sa crédibilité, et en ce sens il devient nécessaire d'apporter une justification normative en vue de renforcer l'imaginaire socialiste, tel que conçu comme projet de société par Marx. Dans cette section transitoire, nous ne jugerons pas si cette interprétation est vraie ou fausse – nous la jugeons avant tout réductrice –, cependant nous apportons certains éléments permettant de justifier la nécessité d'une interprétation normative, sans pour autant nuire au projet marxiste, au contraire pour le renforcer. Ainsi s'il peut sembler affaibli par l'absence de perspective, en termes d'imaginaire, il nous est apparu qu'un certain nombre d'éléments empiriques, parmi lesquels certains apparus dans la période récente, pourraient approfondir cette difficulté et nuire plus

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

encore à la crédibilité du matérialisme historique, sur trois aspects. D'une part, il se peut que les modifications significatives de la structure de classe transforment la configuration des rapports sociaux et donc limitent 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 interroge l'objectif de développement des forces productives.

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 rend plus difficile la possibilité de dégager un groupe social ayant à la fois la 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. Cela semble entrer en tension avec les énoncés du matérialisme historique. Cette position fait écho à l'approche d'Erik O. Wright (1997 [1985]) en termes de positions de classe intermédiaires, et à celle de Jerry Cohen, pour qui 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 » (1990, 364). En outre, il peut apparaître que la réalisation du mot d'ordre internationaliste du *Manifeste du parti communiste* « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! », conçu 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 largement eu des réflexes nationaux durant la Première guerre mondiale. D'une manière plus générale, la désagrégation de la classe ouvrière occidentale en groupes sociaux distincts, la majorité agraire des pays dominés, la puissance du capital transnational, l'existence et la persistance de barrières culturelles limitant la coopération ouvrière internationale… rendent difficile l'unification des travailleurs à l'échelle mondiale. En d'autres termes, des divergences d'intérêts peuvent apparaître 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

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

mutuelle des classes ouvrières. C'est une raison pour laquelle une théorie morale serait rendue nécessaire pour créer un lien de solidarité international.

Ensuite, la dislocation de l'URSS peut être conçue comme une limitation des perspectives pour un futur socialiste, pour des raisons évidentes et largement exposées depuis près de trente ans. Même si nous sommes convaincus que ce qui a disparu à l'orée des années 1990 avec l'URSS est aux antipodes du futur que Marx concevait pour l'humanité, il n'en reste pas moins que ces régimes ont marqué le marxisme du sceau de l'infamie, tant ils s'associaient à lui, si bien que nous nous rapprochons de la position selon laquelle « [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 » (Cohen 2010 [1999], 160). Enfin, nous pouvons pointer une difficulté entre le développement des forces productives, préconisé par une certaine interprétation du matérialisme historique, et la préservation de l'environnement : il se peut que le caractère limité des ressources naturelles rende impossible une croissance des forces productives jusqu'à l'abondance. La présente crise environnementale représenterait une entrave au développement des forces productives.

Ainsi il apparaît que des positions radicalement anti-éthiques peuvent rapidement se transformer en cynisme moral, à plus forte raison lorsqu'on tient compte des tragédies historiques qui ont déshonoré, ou du moins sensiblement affaibli, le marxisme en perpétrant de nombreux crimes en son nom. C'est pourquoi il nous semble que l'imaginaire socialiste a besoin de justifications normatives en complément d'explications matérialistes, et qu'à ce titre nous nous interrogeons à présent sur la possibilité que des théories normatives trouvent leur place dans le programme de recherche marxiste sans pour autant l'affaiblir.

2. UNE INTÉGRATION NÉCESSAIRE DE CRITÈRES DE JUSTICE ALTERNATIFS

Nous tâchons de répondre à cet enjeu en proposant des arguments énonçant au contraire que la théorie de Marx s'appuie sur des fondements normatifs, y compris éthiques. À ce titre, dans l'optique d'un renforcement du programme de recherche marxiste et par

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

extension de l'imaginaire socialiste, il nous semble pertinent de discuter la nécessité pour les marxistes de prendre la responsabilité de leurs propres positions éthiques, les clarifier, les défendre et les parfaire. Il est ainsi nécessaire de développer une conception marxiste élaborée de la justice. La justice est entendue ici au sens large, dans la mesure où les valeurs sur lesquelles Marx condamne le capitalisme dépassent largement le champ de la justice au sens strict. Des théories normatives pourraient ainsi être construites dans le champ du marxisme, et il serait même possible d'affirmer que nier la nécessité d'une critique normative correspond à une forme d'économisme qui nie l'individualité humaine. Or la justification morale est une contribution indépendante au processus de changement révolutionnaire, dans la formation du désir et de la conscience. Le défi qui se pose alors 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, c'est-à-dire 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 ». Il s'agit non seulement de considérer que l'exploitation est éthiquement condamnable, mais aussi d'élargir les critères de distribution, en incluant notamment la liberté réelle. La théorie de l'idéologie de Marx est suffisamment générale pour intégrer des éléments normatifs. On peut voir la condamnation éthique du capitalisme par Marx sous deux axes (Sobel 2008) : Marx condamne le capitalisme comme responsable à la fois de vol et de déshumanisation, de déni de la vie humaine. D'une part, Marx condamne le capitalisme en raison de normes transcendantales, comme l'affirmation qu'il s'agit d'un vol (2.1). D'autre part il le condamne comme facteur de déshumanisation, comme déni de la vie humaine, ce qui est possible à partir de convictions éthiques libertariennes *a priori*, en termes de liberté (2.2). Cela conduit à la nécessité de construire un principe alternatif de justice pour une société supérieure (2.3).

2.1. *Le capitalisme comme un vol*

Le rapport salarial est-il un échange d'équivalents ? Des valeurs équivalentes sont échangées et l'échange d'équivalents devient un

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

vol par « l'effet inévitable de sa propre dialectique interne » (Engels 1957 [1878]), ce qui ne correspond ni à une équivalence ni à une réciprocité. L'obligation au surtravail génère une exploitation, ce qui conduit à dégager le double aspect du rapport salarial. Dans le mode de production capitaliste, d'une part les échanges sont égaux dans la sphère de circulation : des marchandises s'échangent contre des marchandises ; d'autre part, l'obligation au surtravail génère un rapport d'exploitation dans la sphère de la production.

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. Cela 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 [5]. 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, – les salariés louent leur force de travail à leur valeur dans la sphère de circulation –, qui devient un vol par sa propre dialectique interne – une plus-value est extraite au cours du processus de production.

En d'autres termes il n'existe pas d'injustice dans le salaire payé au travailleur par le capitaliste, puisque la force de travail est rémunérée à sa valeur. Aussi la consommation de valeur d'usage est nécessairement juste car il s'agit d'un échange d'équivalents. En revanche, il existe une appropriation sans contrepartie d'une fraction du travail vivant par les capitalistes. C'est cela qui peut être considéré comme un vol, au sens où le capitaliste n'a pas le droit moral de se l'approprier, et c'est ce qui apparaît comme une injustice. En d'autres termes les lois de

5. Cette interprétation du vol ne saurait être associée à celle présentée par Proudhon, dans la mesure où il écrit à la fois que la propriété est à la fois le vol et la liberté. « La propriété, c'est le vol ; la propriété, c'est la liberté : ces deux propositions sont également démontrées et subsistent l'une à côté de l'autre » (Proudhon 1876, 128).

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

production des marchandises dictent un critère de distribution juste [6] mais une injustice est tout de même commise à l'égard du travailleur. Pour Marx l'exploitation n'est pas un vol aux normes du capitalisme, mais il s'agit tout de même d'un vol, et donc d'une injustice, et la lecture la plus naturelle de Marx revient à ce qu'il le considère injuste (Husami 1978, 45-63). Traiter l'exploitation comme un vol revient à considérer l'appropriation de plus-value et les droits de propriété capitalistes comme moralement condamnables.

2.2. *Le capitalisme comme absence de liberté*

Au-delà d'une conception de la justice que l'on peut qualifier de relativiste, mais qu'il serait plus approprié de rapprocher du réalisme moral, au sens où elle est au contraire économiquement et sociologiquement fondée, Marx est effectivement attaché à des critères indépendants et transcendants de justice (liberté, épanouissement…). Il est en effet possible de dégager des conceptions de la justice distributive qui soient alternatives et plus larges, comme un ensemble de droits moraux, comme la distribution d'avantages et de désavantages (dont la distribution du contrôle sur les ressources productives) [7].

On peut distinguer des biens moraux qui sont liés à un système et des biens non moraux qui renvoient à l'accomplissement des personnes, qui tiennent à la réalisation de soi, à la communauté et à la liberté. Ils ne sont pas des valeurs relatives et se heurtent à l'« aliénation capitaliste », que Marx identifie à « une vie aliénée, non épanouie, dans laquelle est frustré le besoin d'exercer nos pouvoirs essentiels » (Wood 1981, 24). Marx est fondamentalement acquis aux valeurs de liberté, de développement de soi, de réalisation de soi. Cela implique une condamnation morale du capitalisme, et nous permet de convoquer la notion kantienne de liberté radicale, au sens d'un « impératif catégorique de renverser toutes les conditions sociales où l'homme est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisable » (Marx 1998 [1844]). La justice passe donc par le plein rétablissement des pouvoirs déterminants non aliénés et de la pleine connaissance de soi du sujet collectif. Cela correspond à d'autres critères qui relèvent

6. Marx « défend le renversement du capitalisme tout en partageant – au moins verbalement – avec ses apologistes bourgeois l'affirmation qu'il est juste » (Wood 1981, 131).

7. Nous constatons dans cette section que Marx s'appuie sur les plus riches traditions philosophiques (notamment les travaux de Kant, Locke, Hegel) en vue d'en extraire des outils pour renforcer sa conception.

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

de la liberté [8], de l'épanouissement individuel, de la communauté, et implique une critique du capitalisme en tant que mode de domination.

En ce sens, notre hypothèse énonce que l'appropriation du temps de travail par la classe capitaliste comme paradigme de l'injustice repose sur le principe libertarien de propriété de soi, inspiré par les travaux de Locke. C'est de cette manière que la liberté et l'épanouissement individuel peuvent être intégrés à la justice, au sens où les travailleurs sont usurpés par les capitalistes qui s'approprient le travail gratuit des prolétaires. 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. 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. Les conditions pour atteindre la réalisation de soi, et donc pour le développement d'un sujet pleinement émancipé, sont le contrôle démocratique du surplus social, la mise en œuvre du principe de besoin (comme norme de distribution) et la fin de la rareté. Il s'agit de la phase supérieure du communisme, comprise comme la réalisation et l'externalisation pleines et entières des capacités de tout 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 1953 [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 » (Marx 2008 [1871]). C'est donc en raison de l'absence de liberté, de la conviction que le pouvoir, le besoin et le potentiel humains ne doivent pas être aliénés, que le capitalisme est condamné. « La liberté personnelle n'existait que pour les individus

8. « Une préoccupation pour la liberté est certainement une des raisons pour lesquelles les descriptions par Marx du capitalisme devraient être prises au sérieux » (Miller 1984, 54-5).

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

qui s'étaient développés dans les conditions de la classe dominante » (Marx 1968b [1845])

La liberté est effective lorsque cesse le travail dicté par la nécessité et par les fins extérieures. Si elle se situe donc au-delà de la sphère de la production matérielle, dans la mesure où le règne de la liberté ne peut s'appuyer sur le règne de la nécessité, elle correspond à une situation dans laquelle les producteurs associés assurent un règlement rationnel et commun des échanges avec la nature, au lieu d'être dominés par elle. La dépendance universelle est transformée en domination consciente, en l'exercice collectif d'une rationalité instrumentale pour la gestion commune des moyens de production. Cela correspond à une organisation rationnelle et collective de l'économie. En ce sens, la réduction de la durée de la journée de travail est une condition nécessaire, même si elle n'est pas suffisante, de la liberté. Cela passe par un engagement pour une distribution plus acceptable de ces ressources que sont la liberté, l'épanouissement, ce qui rend nécessaire un critère de justice meilleur que celui prévalant sous le capitalisme, vers un développement libre et entier de chaque individu. Cela passe par l'abondance des sources de la richesse coopérative, qui mettrait fin à la rareté et aux circonstances qui précisément exigent des principes de justice. La question de l'abondance mériterait à ce titre des développements supplémentaires [9].

Marx s'intéresse un autre type de distribution que celui des revenus, c'est celui du temps libre, des opportunités d'activité, du travail désagréable, et surtout des ressources productives. Cela nous conduit à la défense d'une éthique marxienne de la liberté et de la réalisation de soi, avec pour optique la suppression de la subordination d'individus par d'autres individus, de la division du travail, et de l'opposition entre le travail intellectuel et le travail physique/manuel, afin que le travail devienne à la fois un moyen et besoin de vie (Marx 1972 [1875]). La motivation en faveur d'une distribution étendue du temps libre et d'un développement autonome des individus signifie que la critique par Marx du capitalisme est motivée par des considérations distributives. Si la critique de Marx affirme que le prolétaire, en tant qu'être générique, n'est pas libre, si elle ne nie pas que le capitaliste ne l'est pas non plus, il ne laisse planer aucun doute sur sa conviction que certains sont plus libres que d'autres.

9. Voir notamment Heller 1974, Sayer 1998.

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

> Notre ancien homme aux écus prend les devants et, en qualité de capitaliste, marche le premier ; le possesseur de la force de travail le suit par derrière comme son travailleur à lui ; celui-là le regard narquois, l'air important et affairé ; celui-ci timide, hésitant, rétif, comme quelqu'un qui a porté sa propre peau au marché, et ne peut plus s'attendre qu'à une chose : à être tanné. (Marx, 1978 [1867]).

Pour Marx la justice passe à la fois par le plein rétablissement des pouvoirs individuels 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 de conserver la centralité de l'individu et de son développement personnel.

Marx est donc attaché à des critères indépendants et transcendants de justice, et le rejet de considérations en termes de justice distributive ne correspond pas au rejet de tout fondement normatif. Pour Marx la justice passe par le plein rétablissement des pouvoirs déterminants non aliénés et de la pleine connaissance de soi du sujet collectif, vers une unité différenciée. On a ici une vision transcendantale de la justice sociale, qui puise largement dans l'héritage hégélien de Marx. Par exemple, Lukes propose un utopisme transcendantal, au sens où la lutte contre l'utopie « a affaibli et subverti son utopie, au détriment considérable du marxisme lui-même, à la fois en théorie et en pratique » (1985, 37). Il en est de même pour les socialistes néo-kantiens de l'école de Marburg (Lange, Vorlander), les austro-marxistes (Adler, Bauer), le marxisme messianique (Bloch), des marxistes comme Gramsci ou Benjamin… Cela correspond à la défense d'une individualité libre sans entrave, avec une maîtrise autonome du monde naturel et social. Cela implique une condamnation des conditions qui instituent et soutiennent l'hétéronomie, c'est-à-dire qui entravent l'autonomie. L'échange capitaliste de travail n'est pas libre mais forcé, il est contraire à la dignité d'un être rationnel, avec pour seule

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

loi celle qu'il promulgue. Le capitalisme est à ce titre le cadre d'un asservissement despotique ; il détruit ce qui à l'origine n'aurait pas dû être aliéné, ce qui correspond à une doctrine éthique humaniste.

Reste que Marx ayant refusé de faire bouillir les marmites de l'histoire, on peut concevoir que la manière par laquelle s'organise un collectif d'hommes libres est un impensé communautaire. Il reste à élaborer la communauté comme expression multiple des affects créatifs, au sens de la distinction aristotélicienne entre action et création, l'objet du travail étant conçu comme la réalisation de la vie générique de l'homme, « l'homme tel que, par toute l'organisation de notre société, il a été corrompu, perdu pour lui-même, aliéné, placé sous l'autorité de conditions et d'éléments inhumains, en un mot, l'homme qui n'est pas encore un véritable être générique » (Marx 1968a [1843]).

2.3. *Un principe supérieur de justice*

Ce qui est peut-être le plus grand paradoxe de Marx est qu'il a fait preuve d'un plus profond engagement dans la création d'une société juste que beaucoup de personnes intéressées bien plus ouvertement dans l'analyse de la justice.

Il reste légitime de distinguer potentialité et réalité, en évitant à la fois un humanisme utopique et un scepticisme intégral. Au-delà d'une conception de la justice relativiste, Marx propose des critères indépendants de justice (liberté, épanouissement…). Il ne parle pas du vol de plus-value mais du vol de la santé et du temps des travailleurs (Allen 1981). Cela revient à prendre quelque chose qui ne leur appartient pas, ce qui n'est donc pas nécessairement une injustice, selon certains critères de justice. Plus précisément, ce n'est pas un vol pour les conceptions bourgeoises de la justice. Il est régulier en ce qu'il correspond au fonctionnement d'un mode de production donné ; pour être plus précis, plusieurs conditions doivent être réunies pour atteindre la réalisation de soi, parmi lesquelles un contrôle démocratique collectif du surplus social, la défense du principe de besoin – au sens où un droit égal est un droit inégal au travail inégal – et l'abrogation de la rareté. Elles peuvent alors aboutir à un sujet pleinement émancipé, vers la phase supérieure du communisme, comme réalisation et externalisation pleine et entière des capacités d'un individu, en d'autres termes le développement de l'être humain

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

comme fin en soi, ce qui correspond à une interprétation en termes d'auto-réalisation de soi.

Marx était réticent aux réflexions théoriques ouvertes sur les questions normatives. Il était hostile à l'élaboration d'une théorie éthique socialiste. On pourrait dire à ce titre qu'il est impossible pour le communisme de réaliser un principe juridique, puisque celui-ci correspond à un appareil institutionnel qui aura disparu dans le communisme, et une société communiste est au-delà de la justice. Elle correspond à la suppression de règles morales, en raison de la disparition progressive des conditions qui créent le besoin de normes. « "De chacun selon ses capacités à chacun selon ses besoins" ne serait plus une norme, puisque les capacités et les besoins seraient infinis » (Lukes 1982, 200). Pour Marx l'émancipation humaine doit se faire à la fois hors du cadre des normes de la société bourgeoise et dans l'avenir anticipé d'une société communiste sans classe. Cela constitue un aspect central de la forme spécifique de la théorie critique de Marx. Ainsi le communisme est la solution authentique au conflit entre l'homme et la nature, entre l'existence et l'essence, entre l'objectivation et la confirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'être. Il est clair que le texte de Marx déborde d'anticipations explicites d'un ordre social entièrement émancipé.

Il n'en reste pas moins que Marx concevait le communisme comme l'avenir de l'humanité. Il peut être envisagé comme une fin, à la fois un objectif et un terme, du processus d'émancipation humaine. Il peut également être compris comme une normativité critique, qui évalue le statut de réalité en fonction de son écart par rapport à une norme. Il peut enfin être envisagé comme une économie politique porteuse d'une critique sociale du capitalisme. La société communiste comme justice sociale totale peut alors être comprise comme une double opération. D'une part la libération de la domination capitaliste se fait dans le même mouvement que la construction d'une société émancipée. D'autre part, le noyau d'actions visant à faire vivre une société d'hommes libres implique le développement des potentialités multiples.

En ce qui concerne les conditions de production, Marx défend le principe d'un contrôle collectif des ressources, avec l'anticipation d'une certaine conséquence distributive. Alors que nombre de marxistes contestent que le communisme se fonde sur un principe

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

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 à la subordination des individus à la division du travail, qui correspond à la « réalis[ation de] la liberté sociale, non plus en supposant certaines conditions extérieures à l'homme et néanmoins créées par la société humaine, mais en organisant au contraire toutes les conditions de l'existence humaine dans l'hypothèse de la liberté sociale » (Marx 1998 [1844]). 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. Le communisme est censé fournir plus de liberté que toute autre formation sociale (Arneson 1981, 220-21). 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 que par celle du travail aliénant, du temps libre… C'est ainsi que le principe de besoin – de chacun selon ses capacités à chacun selon ses besoins – 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 coopérativité, la liberté et la créativité dans la production. On peut alors parler d'égalité morale ou d'égale 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, qui 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 capabilités (Sen 1993 [1980]) peut apporter un complément à l'approche marxiste, au sens où

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

chacune des trois dimensions de la justice précédemment évoquée contribue au développement des capabilités humaines (DeMartino 2003). Le communisme est en effet au-delà de la justice, au sens où il supprime les conditions de rareté qui rendent nécessaires des règles de distribution. Toutefois il n'en reste 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 capabilités, 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 –, et il est rendu possible par la disparition des circonstances qui rendent nécessaires des principes de justice (rareté). De tels critères intégreront à la fois des normes 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 des besoins qui correspondent à des normes sociales largement acceptées.

Se pose la question non seulement de la contribution mais aussi des besoins. Soit les besoins sont socialement institués, et cela ne fait que déplacer la question vers les rapports sociaux de production. On peut concevoir que ces besoins sont naturellement donnés, ce qui ne règle pas non plus le problème de la justice et nécessite une transparence extrêmement complexe. Or, en défendant le principe du besoin, Marx défend avant tout les droits aux moyens du développement personnel et de la réalisation de soi. Le principe de besoin n'est pas un critère d'égalité mais répond à l'individualité de chacun et donc implique des traitements différenciés. Le critère du besoin implique que pour une même contribution en termes de travail, des personnes ne recevront pas des ressources équivalentes. C'est pourquoi il est nécessaire de définir quel type d'inégalité est moralement pertinente

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

CONCLUSION

La théorie de Marx vise à la fois à comprendre l'histoire en général et le capitalisme en particulier, et l'objectif qu'il fixe à la connaissance est non seulement d'interpréter le monde mais aussi de le transformer (onzième thèse sur Feuerbach). Ses travaux théoriques étant essentiellement portés sur la compréhension du monde, sur sa pratique politique sur la transformation du monde, et peu a été écrit, à part dans la *Critique du programme de Gotha* qui était d'abord une polémique politique, à la fois sur les raisons éthiques pour lesquelles il condamne le capitalisme et sur la manière dont il conçoit la forme sociale qui émerge du capitalisme. Un certain nombre d'auteurs affirment que la théorie de Marx est ouvertement anti-normative, au sens où des valeurs éthiques sont trop abstraites, et Marx a toujours refusé une approche transcendantale. Au contraire, s'il existe des normes de justice elles sont propres à chaque mode de production, et résultent de rapports sociaux spécifiques. Toutefois, un certain nombre d'éléments, parmi lesquels l'histoire du XXe siècle et la manière dont le marxisme a été utilisé au nom de la nécessité historique pour justifier des politiques lourdement condamnables, interrogent le besoin de normativité. Nous pouvons alors proposer qu'un apparent rejet par Marx d'une préoccupation en termes de justice distributive ne correspond pas à une négation de tout fondement normatif. 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, nous interrogeons sérieusement ses fondements éthiques, à la fois en termes de condamnation du vol – la classe des travailleurs est privé d'une partie du produit de son travail – et de défense de la liberté – la classe des travailleurs est privée de liberté réelle en raison des rapports sociaux. Deux possibilités de recherche ultérieure nous paraissent se dégager tout particulièrement à cette étape. Il peut s'agir d'une part d'élaborer des modèles pour une société à venir ; à cet égard le débat sur l'allocation universelle nous semble fertile, à condition d'en préciser les conditions de manière rigoureuse. Il peut s'agir d'autre part d'élaborer des renforcements théoriques d'une lecture normative du marxisme, à l'aide d'autres champs de pensée, comme par exemple les capabilités de Sen.

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020

RÉFÉRENCES

Allen, D. P. H. 1981. "Marx and Engels on the Distributive Justice of Capitalism." In *Marx and Morality*, K. Nielsen, S. Patten (eds.), 221-50. Guelph : Canadian Association for Publishing in Philosophy.

Aristote. 1979. *Éthique à Nicomaque*. Paris : Vrin.

Arneson, R. J. 1981. "What's Wrong with Exploitation ? " *Ethics* 91 (2) : 202-27.

Buchanan, A. 1979. "Exploitation, Alienation and Injustice." *Canadian Journal of Philosophy* 9 (1) : 121-39.

Cohen, G. A. 1990. "Marxism and Contemporary Political Philosophy, or : Why Nozick Exercises some Marxists more than he does any Egalitarian Liberals ? " *Canadian Journal of Philosophy* 20 (1) : 363-87.

–. 2010. *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche ?* Paris : Hermann.

DeMartino, G. 2003. "Realizing Class Justice." *Rethinking Marxism* 15 (1) : 1-31.

Engels, F. 1953. "Principes du communisme." In *Manifeste du parti communiste*, edited by K. Marx et F. Engels. Paris : Costes.

–. 1957. *Anti-dühring. M.E. Dühring bouleverse la science*. Paris : Éditions Sociales.

Fleurbaey, M. 2003. "Justice sociale ou lutte des classes ? ", *Mouvements* 2003/2 (26) : 48-54.

Geras, N. 1985. "The Controversy about Marx and Justice." *New Left Review* 1 (150) : 47-85.

Heller, A. 1974. *The Theory of Need in Marx*. Londres : Allison and Bubsy.

Honneth, A. 1991. "Éthique du discours et concept implicite de la justice." *Actuel Marx* 1991/2 (10) : 44-51.

Husami, Z. 1978. "Marx on Distributive Justice." *Philosophy and Public Affairs* 8 (1) : 27-64

Kamolnick, P. 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 : 335-63.

Lukes, S. 1982. "Marxism, Morality and Justice." In *Marx and Marxismus*, G. H. R. Parkinson (ed.), 177-205. Cambridge : Cambridge University Press.

–. 1985. "Taking Morality Seriously." In *Morality and Objectivity*, T. Honderich (ed.), 98-109. London : Routledge.

Marx, K. 1946. "Thèses sur Feuerbach." In *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, ed. par F. Engels, 51-3. Paris : Éditions Sociales.

–. 1957. *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris : Éditions Sociales.

–. 1968a. *La question juive*. Paris : Union Générale d'Éditions.

–. 1968b. *L'idéologie allemande*. Paris : Éditions Sociales.

–. 1978. *Le capital, Livre premier*. Paris : Éditions Sociales, trois tomes.

–. 1998. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Paris : Allia.

–. 2008. *La guerre civile en France*. Paris : Science marxiste.

Marx, K., et F. Engels. 1972. *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*. Paris : Éditions Sociales.

–. 1998. *Manifeste du parti communiste*. Paris : Librio.

Miller, R. 1984. *Analyzing Marx : Morality, Power and History*. Princeton : Princeton University Press.

Proudhon, P.-J. 1876. *Œuvres complètes*, t. IX. Paris : A. Lacroix & Cie.

Quiniou, Y. 1996. "La question morale dans le marxisme." *Actuel Marx* 19 : 39-49.

Rawls, J. 1987. *Théorie de la justice*. Paris : Seuil.

Renault, E. 1997. "Le problème de la morale chez Marx". *Philosophie-Philosophie* 1997 : 98-104.

© Librairie Philosophique J. Vrin. 2020

Sayers, S. 1998. *Marxism and Human Nature*. London : Routledge.
Sen, A. K. 1993. "Quelle égalité ? " In *Éthique et économie*, edited by A. Sen, 189-213. Paris : P.U.F.
Sobel, R. 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) : 1017-41.
Tosel, A. 1996. *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*. Paris : Kimé.
Wood, A. 1981. *Karl Marx : The Arguments of the Philosophers*. London : Routledge.
Wright, E. O. 1997. *Classes*. London : Verso.

Épreuves

© Librairie Philosophique J. Vrin. 2020

Épreuves

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2020