

# Marx et la justice sociale

Fabien Tarrit

Université de Reims Champagne-Ardennes

Résumé : La présente contribution, de nature théorique et conceptuelle, se situe à la frontière entre économie et philosophie politique, et vise à s'inscrire dans le débat sur l'interrogation du rapport de la théorie marxiste aux problématiques en termes de justice sociale. La discussion sur Marx et la justice a largement imprégné la philosophie analytique au cours des années 1980 (Geras, Wood, Cohen...), elle a par la suite été réévaluée (Kamolnick, Sobel...). Elle met en évidence ce qui peut être perçu comme un paradoxe, ou du moins une incertitude, dans l'attitude de Marx envers les questions normatives, à savoir celles questions liées à l'élaboration de « *recettes pour les marmites de l'avenir* ». Nous nous demanderons ainsi quel est le statut de la condamnation du capitalisme par Marx. Dans le mode de production capitaliste, alors que les échanges sont égaux dans la sphère de la circulation, l'obligation au surtravail génère un rapport d'exploitation dans la sphère de la production. Aussi, au-delà d'une conception de la justice que l'on peut qualifier de relativiste, Marx est attaché à des critères indépendants et transcendants de justice (liberté, épanouissement...). De la sorte, il est difficile de nier que traiter l'exploitation comme un vol revient à considérer à la fois l'appropriation de plus-value et les droits de propriété capitalistes comme éthiquement condamnables. Aussi, le critère de justice que souhaite Marx pour une société supérieure, à savoir le communisme, intégrera à la fois des critères de distribution plus acceptables associés à une liberté réelle, et non formelle. À cet égard, en nous appuyant sur de nombreuses contributions quant à la place de la justice dans la théorie de Marx nous proposerons plusieurs interprétations possibles de la justice dans un cadre marxien.

Il est possible de proposer une interprétation anti-normativiste de Marx, au sens où sa critique du capitalisme ne relève pas de la justice sociale. La conscience comme processus de vie réel est condition par le développement des forces productives et leur relation avec les rapports de production, si bien qu'une analyse partant de considérations en termes de justice relève de la raison pure. Ainsi, le travailleur, au sens générique, étant rémunéré à la valeur de sa force de travail, le rapport qu'il entretient avec le capitaliste n'est pas injuste ; au contraire la distribution capitaliste est la seule distribution juste dans ce mode de production, si bien que les questions fondamentales ne se situent pas au niveau de la justice distributive mais au niveau de la production. Il est ainsi illusoire d'établir des critères de justice transhistoriques, dans la mesure où ils ne peuvent être que relatifs à un mode de production spécifique. Aussi les idées sur la justice relèvent de valeurs qui, en dernière analyse, sont déterminées par l'interaction entre rapports sociaux de production et forces productives, à savoir l'infrastructure économique. En ce sens, dans cette lecture matérialiste historique, elles relèvent de la superstructure.

Reste qu'un tel rejet d'une préoccupation en termes de justice distributive ne correspond à un 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. Elle correspond alors à une émancipation complète et définitive des structures de domination, ce qui n'est pas envisageable en agissant 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'est non seulement possible une critique du capitalisme, non pas comme capitalisme en tant que tel mais en tant que mode de domination, mais nécessaire afin d'éviter l'écueil économiste niant l'individualité.



« 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 communiste, qui est censée émerger de la contradiction dialectique de la forme sociale capitalisme. 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* » et ses parties constitutives ; est injuste ce qui agit contre la loi. Nous ajouter que des normes de justice s'appliquent également à des normes non légales. À ce titre la justice sociale est pensée comme un problème posé à la société en tant qu'institution. Faire société implique l'égalisation d'individus distincts. À ce titre, on peut percevoir un paradoxe 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* » (1859) il est indéniable qu'il porte un jugement normatif critique, avec un engagement moral intense (Lukes 1985). Nous cherchons ici à proposer une grille de lecture permettant d'apporter des éléments de réponse à la question de 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 1867). Nous tâchons dans un premier temps de reconstruire des arguments en faveur d'une absence de normativité chez Marx (I). Cette lecture, parfois qualifiée – à tort – de traditionnelle, affirme que Marx exclut toute préoccupation normative dans sa conception du monde. Nous verrons alors que cette approche a été confrontée non seulement à des difficultés empiriques mais aussi que l'absence d'imaginaire normatif pénalise lourdement la crédibilité de la démarche marxiste. C'est pourquoi nous verrons dans un deuxième temps la possibilité d'associer le marxisme à une approche en termes de justice sociale, à la fois en vue de le renforcer en tant que programme de recherche scientifique et en tant qu'outil de transformation du monde<sup>1</sup> (II).

---

<sup>1</sup> « *Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer* » (11<sup>e</sup> thèse de Marx sur Feuerbach).

## I. Un marxisme anti-normativiste

On peut proposer une interprétation anti-normativiste de Marx, au sens où sa critique du capitalisme ne dépend pas de la justice sociale, dans la mesure où la justice relevant 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 transcendants de justice sont trop abstraits et généraux pour s'inscrire dans une analyse concrète de situations concrètes (I.1), et que chaque structure sociale contient ses propres principes distributifs, ce qui peut laisser penser à une interprétation relativiste (I.2). Nous discuterons avec Cohen les conséquences d'une telle approche sur l'imaginaire de transformation sociale porté par le marxisme (I.3).

### I.1. Une justice trop abstraite et générale

On ne peut pas nier que Marx était très critique à l'égard de la tradition contractarienne<sup>2</sup> à laquelle renvoie 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 de sa conception 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 (1971), qui s'appuie sur les rapports de circulation, ne pourrait institutionnaliser les principes du socialisme qu'après qu'une révolution des rapports de production ait 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 relativement lourdes.

Marx était réticent à l'utilisation d'individus abstraits à des fins normatives ou explicatives. 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. Aussi, l'hypothèse qu'il est impossible pour des « citoyens libres et égaux » de choisir rationnellement le socialisme nous semble plausible. La justice et moralité sont des aspects épiphénoméaux, 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 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles contre les abstractions de l'idéalisme. Les normes juridiques sont fondamentalement incompatibles avec l'être générique. Le projet est de supprimer l'Etat comme 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 abstraitemment 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*

---

<sup>2</sup> « *L'association connue jusqu'ici n'était nullement l'union volontaire (que l'on nous représente par exemple dans Le Contrat social), mais une union nécessaire* » (Marx 1845).

*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 elle des principes de justice ne sont pas transcendants mais dépendent uniquement d'un mode de production déterminé.

## **I.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 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, si bien que les questions fondamentales ne se situent pas au niveau de la justice distributive mais au niveau de la production. Il est ainsi illusoire d'établir des critères de justice transhistoriques, dans la mesure où ils ne peuvent être que relatifs à un mode de production spécifique. Aussi les idées sur la justice relèvent de valeurs qui, en dernière analyse, sont déterminées par l'interaction entre rapports sociaux de production et forces productives, à savoir l'infrastructure économique. En ce sens, avec cette interprétation du matérialisme historique, elles relèvent de la superstructure. Pour Marx (1859) une structure de distribution est entièrement 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 indépendamment des conditions de production relève de l'illusion idéologique, et les idées dominantes sont l'expression idéale des rapports matériels dominants.

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

(Marx 1867, tome I : 88)

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 autorisée à utiliser la force de travail comme un droit qu'elle utilise. 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

(Wood 1981 : 131-132), 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 (Kamolnick 1998), 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. Avoir la justice comme point d'entrée revient à partir de la sphère immatérielle, ce qui correspond à la raison pure. 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 il est nécessaire d'identifier les tendances historiques réelles. Une rhétorique idéaliste serait alors 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 et que le degré de civilisation qui y correspond* » (Marx 1875).

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 dépend d'abord 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. 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.

### **I.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. On peut affirmer comme Cohen que Marx ne donne pas les clés pour répondre aux questions normatives. Son parcours est emblématique de cette opposition entre ces deux champs de la connaissance. Il a clairement choisi de substituer les théories de la justice à la théorie de Marx en tant que cadre émancipatoire. C'est parce qu'il a jugé que le marxisme est largement discrédiété, à la fois théoriquement et empiriquement, que Cohen – et dans un même mouvement le marxisme analytique – s'est orienté vers la théorie normative.

Les fondements de sa relecture interrogent d'abord la structure logique de la théorie, sur trois éléments : une décomposition, sur le mode analytique, de l'œuvre de Marx en plusieurs champs théoriques, une réinterprétation du matérialisme historique en tant que tel, et une réaffirmation de son rejet de la méthode dialectique. Cohen spécifie le marxisme comme

plusieurs théories plutôt que comme une théorie qui se développe sous plusieurs aspects, s'inscrivant ainsi en rupture avec l'hypothèse d'homogénéité du marxisme. Ainsi, pour Cohen « *le marxisme n'est pas une théorie, mais un ensemble de théories plus ou moins reliées* » (1984 : 3) : une anthropologie philosophique, une théorie de l'histoire, une théorie économique et un projet de société future. Cela rend possible l'énoncé selon lequel « *le matérialisme historique et l'anthropologie philosophie marxiste sont indépendants* » (1983 : 247) et donc que la conception marxiste de la nature humaine n'est pas appropriée au matérialisme historique. Nous concevons cette position comme une évolution significative de sa pensée, dans la mesure où sa défense initiale du matérialisme historique se fondait sur un aspect pouvant être considéré comme faisant partie de la nature humaine, *i.e.* sur l'hypothèse selon laquelle les hommes sont rationnels et intelligents. Il n'est pas exclu de penser, même si Cohen ne l'a pas affirmé explicitement, qu'il existe un lien entre d'une part une anthropologie philosophique qui énonce que les hommes sont créatifs, et d'autre part les hypothèses de rationalité et d'intelligence. C'est ainsi qu'il va distinguer deux interprétations du matérialisme, en fonction de leur portée explicative.

Il interroge le champ du matérialisme historique et il juge la théorie « *trop matérialiste* » (*Idem* : 237). C'est la raison pour laquelle il propose deux formes de matérialisme historique, spécifiées par un noyau dur commun et deux périphéries distinctes : un matérialisme historique global et un matérialisme historique restreint. Le matérialisme historique global énonce que « *l'histoire est, de façon centrale* » (1984 : 10), l'histoire du développement des forces productives, alors que le matérialisme historique restreint énonce que l'histoire est « *entre autres* » (*Idem*) l'histoire du développement des forces productives. Il ouvre ainsi la possibilité de fournir une explication des phénomènes spirituels qui soit indépendante des phénomènes matériels. Cohen reproche explicitement à Marx de n'avoir « *jamais envisagé la distinction [et] de s'être engagé, malheureusement, dans la variante globale* » (*Ibid.* : 15), ce qu'il attribue à une influence hégélienne. Ainsi, en cohérence avec la coupure épistémologique qu'il a empruntée à Althusser, il affirme que seule la Préface de 1859 – ce qui exclut *L'idéologie allemande* – correspond au matérialisme historique restreint, à une condition : se débarrasser de la phrase qui affirme que « *ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience* » : « *Si elle est supprimée, j'estime que le reste est ouvert à la construction restreinte* » (*Ibid.* : 18). Par ce prélèvement inattendu dans la Préface, Cohen estime que Marx aurait dû défendre un matérialisme historique restreint, selon lequel les phénomènes spirituels peuvent être expliqués indépendamment de la structure matérielle. Il considère cette position comme une réponse au « *défi [que constitue] l'énoncé par Max Weber de la Réforme Protestante et ses conséquences* » (*Ibid.* : 11). En l'occurrence, l'affirmation que le développement d'une morale encourageant un comportement individualiste explique l'émergence du capitalisme en Europe, est contradictoire avec le matérialisme historique global, mais reste cohérent avec le matérialisme historique restreint.

Sa réinterprétation du matérialisme historique s'appuie également sur son rejet initial de la méthode dialectique, qui est commun aux auteurs du Groupe de Septembre. Cohen dénonce comme une conception obstétrique – et donc comme un argument historiciste – l'énoncé selon lequel les solutions à un problème résident dans le plein développement de ce problème, et selon lequel la transformation sociale pourrait être décrite comme le processus par lequel le vieil ordre donne naissance au nouveau. « *De toute évidence, la conception obstétrique de la pratique politique est erronée* » (1999b : 156). C'est une critique

adressée à la théorie de Hegel, et plus précisément au contenu hégélien de l'œuvre de Marx, selon qui une solution n'existe que lorsqu'un problème est pleinement développé et lui est endogène. Dans la conception obstétrique que Cohen prête à Marx et juge erronée, la classe ouvrière joue le rôle de la sage-femme, au sens où elle n'interroge pas la configuration de la société future. C'est la raison pour laquelle, face au refus par Marx de formuler des recettes... pour les marmites de l'avenir, Cohen juge que « [l']*histoire de l'échec socialiste montre que les socialistes ont besoin d'écrire des recettes* » (*Idem* : 160), ce qui le conduit à orienter ses priorités intellectuelles vers la philosophie politique normative, ce qui apparaît d'autant plus clairement que le réfutation théorique de Cohen a trouvé un écho dans le champ empirique..

Cohen prolonge et justifie sa reformulation avec des éléments empiriques, qui selon lui affaiblissent la crédibilité du matérialisme historique, sur trois aspects. D'une part, les modifications significatives de la structure de classe transforment la configuration des rapports sociaux et la possibilité de dégager un groupe porteur de transformation sociale. D'autre part, la disparition de l'URSS interroge à la fois la possibilité d'un futur socialiste et la validité de la théorie marxiste. Enfin, l'émergence de problématiques environnementales remet en question le mot d'ordre de développement des forces productives.

Cohen estime que la modification de la structure de classe des sociétés capitalistes, au moins depuis les années 1980, vers une plus grande hétérogénéité et une moindre polarisation ne permet plus de dégager un groupe social ayant à la fois une capacité pour le changement social, c'est-à-dire qui soit majoritaire dans la société et producteur des richesses, et un intérêt pour le changement social, c'est-à-dire qui soit exploité et dans le besoin, ce qui entre en tension avec les énoncés du matérialisme historique. Cette position fait écho à l'approche d'Erik O. Wright. Pour Cohen, une telle modification a renforcé la nécessité de poser des questions éthiques, d'apporter des réponses normatives. « *Des changements profonds de la structure de classe des sociétés capitalistes occidentales [...] soulèvent des problèmes normatifs qui n'existaient pas auparavant, ou, plutôt, qui avaient une faible signification politique* » (1990 : 364).

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

Cohen assimile la dislocation de l'URSS à une limitation des perspectives pour un futur socialiste, mais il juge que c'est plus un échec pour le socialisme que pour le marxisme : « *l'échec soviétique peut être considéré comme un triomphe pour le marxisme [...] mais personne ne peut penser que l'échec soviétique représente un triomphe pour le socialisme* » (1999a : 99) , dans la mesure où il affirme que l'éclatement de la Révolution en Russie en

1917 serait contradictoire avec les énoncés centraux du matérialisme historique sur deux points, dans la mesure où, d'une part « *une formation sociale ne disparaît jamais avant que se soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir* » (Marx 1859 : 5) et où les forces productives n'auraient pas été suffisamment développées en Russie pour permettre d'envisager la disparition du capitalisme, et d'autre part, « *jamais des rapports de production nouveaux et supérieurs ne s'y substituent avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports soient écloses dans le sein même de la vieille société* » (*Idem*), alors qu'il serait faux d'affirmer que les conditions pour le socialisme existaient en Russie à cette période. Ainsi il juge que la Révolution russe n'était pas une révolution socialiste, et que l'URSS n'a jamais été un pays socialiste, si bien qu'une réussite du socialisme en URSS aurait été un échec pour le matérialisme historique, donc son échec est un succès pour le matérialisme historique. Il aurait également été possible d'imaginer que la révolution en Russie en 1917 marquait le début de l'élargissement de la révolution à l'échelle mondiale. Il n'en reste pas moins que l'apparition de cette distinction entre socialisme et marxisme s'inscrit dans le dégagement progressif de Cohen à l'égard du marxisme et dans son rapprochement vers les problématiques normatives : « *À moins d'écrire des recettes pour les cuisines de l'avenir, il n'y a pas de raison de penser que nous aurons la nourriture que nous désirons* ». (1999b : 160)

Cohen évoque enfin une contradiction entre le développement des forces productives, préconisé par le matérialisme historique tel qu'il l'a initialement interprété, et la préservation de l'environnement : il affirme que le caractère limité des ressources naturelles rend impossible une croissance des forces productives jusqu'à l'abondance. La présente crise environnementale représenterait une entrave au développement des forces productives. « *Une abondance future (supposée) inévitable était une raison pour prédire l'égalité. Une rareté persistante est à présent une raison pour l'exiger. Nous ne pouvons plus soutenir l'optimisme matérialiste, extravagant et pré-écologiste de Marx. Nous devons abandonner l'idée d'abondance, au moins pour un futur prévisible* ». (*Idem* : 231)

Au demeurant, cette interprétation de Cohen résulte à la fois de la Thèse du développement qui pose comme condition au progrès historique le développement des forces productives, et de sa définition des forces productives comme étant réductibles à la science. Il n'en reste pas moins qu'une série d'éléments d'ordre logique et théorique d'une part, et d'ordre factuel d'autre part, ont ainsi conduit Cohen à modifier son approche à l'égard du marxisme, et plus précisément du matérialisme historique, et à modifier la ceinture d'hypothèses protectrices, sans avoir pour autant cherché à s'assurer de la manière dont le matérialisme historique est doté de protection contre ces éléments, de telle sorte qu'il a été conduit à une interprétation restreinte du matérialisme historique. Dans le même mouvement, il a été conduit à mettre l'accent de manière plus significative sur les questions normatives. « *Ayant passé le premier tiers (qui j'espère sera le seul) de ma carrière universitaire à m'attacher à explorer le fondement et la nature [du matérialisme historique], je me trouve à la fin (je le suppose) du deuxième tiers de ma carrière, intéressé par des questions philosophiques sur l'égalité auxquelles je n'aurais auparavant pas pensé nécessaire d'accorder un intérêt, d'un point de vue socialiste* ». (1995 : 7)

Cohen s'inscrit donc dans l'interprétation selon laquelle des positions anti-éthiques peuvent rapidement se transformer en cynisme moral 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. Selon lui l'imaginaire socialiste a plus besoin de

justifications normatives que d'explications matérialistes, et qu'à ce titre le marxisme doit laisser place à des théories normatives.

## **II. Marx pro-normatif**

Nous tâchons de répondre à cette affirmation en proposant des arguments énonçant au contraire que la théorie de Marx s'appuie sur des fondements normatifs, y compris éthiques. À ce titre, et dans l'optique du renforcement du programme de recherche marxiste, et par extension de l'imaginaire socialiste, nous pensons que les marxistes doivent 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 la justice au sens strict. On peut ainsi construire des théories normatives dans le champ du marxisme, et même affirmer que nier la nécessité d'une critique normative correspond à une forme d'économisme qui nie l'individualité. Or la justification morale est une contribution indépendante au processus de changement révolutionnaire, dans la formation du désir et de la conscience. La question 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, 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 le rejet du vol (II.1), d'autre part il le condamne comme facteur de déshumanisation, comme déni de la vie humaine, ce qui n'est possible qu'à partir de convictions éthiques libertariennes *a priori*, en termes de liberté (II.2). Cela conduit à la nécessité de construire un principe supérieur de justice pour une société supérieure (II.3).

### **II.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 vol par « *leur propre dialectique interne et inexorable* » (Marx 1867), ce qui ne correspond ni à une équivalence ni à une réciprocité. L'obligation au surtravail génère une exploitation, ce qui oblige 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. Ce vol<sup>3</sup> tient donc à un accès inégal aux moyens de production, qui implique que les travailleurs sont contraints de travailler pour les capitalistes. Le rapport salarial est ainsi un échange d'équivalents qui devient un vol par sa propre dialectique interne.

En d'autres termes il n'existe pas d'injustice dans le salaire payé au travailleur par le capitaliste, puisque la force de travail est payée à sa valeur. 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, ce qui apparaît comme une injustice. Aussi la consommation de valeur d'usage est nécessairement juste car il s'agit d'un échange d'équivalents. En d'autres termes les lois de production des marchandises dictent un critère de distribution juste mais une injustice est tout de même faite au 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 mauvais.

## II.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).

On peut distinguer des biens moraux qui sont liés à un aucun système et des biens non moraux qui renvoient à la réalisation des personnes, qui tiennent à la réalisation de soi, à la communauté et à la liberté, ne sont pas des valeurs et se heurtent à l'aliénation capitaliste (Wood 1981). 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 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 de la liberté, de

---

<sup>3</sup> 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 le vol et la liberté.

l'épanouissement individuel, de la communauté, et implique une critique du capitalisme en tant que mode de domination, permettant alors d'éviter l'écueil économiste niant l'individualité (Miller 1984, ch. 1 et 2).

En ce sens, l'appropriation du temps de travail par la classe capitaliste comme paradigme de l'injustice repose sur le principe libertarien de propriété de soi. C'est de cette manière que la liberté et l'épanouissement individuel peuvent être intégrés à la justice, au sens où ils sont usurpés par les capitalistes qui s'approprient le travail gratuit des travailleurs. Aussi la condamnation du capitalisme par Marx est possible à partir de convictions éthiques libertariennes, ce qui correspond à la défense d'une éthique de la liberté et de la réalisation de soi. Si pour Marx l'exploitation du travail vivant n'est pas un vol aux normes du capitalisme, elle n'en est pas moins un vol en termes de liberté, de développement de soi, de réalisation de soi. Cette condamnation morale du capitalisme renvoie à une notion kantienne de liberté radicale, à un « *impératif catégorique de renverser toutes les conditions sociales où l'homme est un être abasé, asservi, abandonné, méprisable* » (Marx 1844). Il s'agit ainsi de la défense d'une individualité libre sans entrave, avec maîtrise autonome du monde naturel et social, qui implique une condamnation des conditions qui instituent et soutiennent l'absence d'autonomie individuelle. En ce sens l'échange de travail n'est pas libre mais forcé, et donc contraire à la dignité d'un être rationnel. Le capitalisme est ainsi conçu comme un asservissement despotique, au sens où il détruit ce qui à l'origine n'aurait pas dû être aliéné. Les conditions pour atteindre la réalisation de soi, et donc un sujet pleinement émancipé, sont le contrôle démocratique du surplus social, la mise en œuvre du principe de besoin et la fin de la rareté. Il s'agit de la phase supérieure du communisme, comprise comme la réalisation et l'externalisation pleine et entière des capacités d'un individu, où le développement de l'être humain est envisagé comme une fin en soi « *Le communisme est l'enseignement des conditions de la libération du prolétariat* » (Engels 1847). Il vise à transformer « *les moyens de production, la terre et le capital, aujourd'hui essentiellement moyens d'asservissement et d'exploitation du travail, en simples instruments d'un travail libre et associé* » (Marx 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'existe que pour les individus qui s'étaient développés dans les conditions de la classe dominante* » (Marx 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 conscience, en l'exercice collectif d'une rationalité instrumentale pour la gestion commune des moyens. 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, donc par 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<sup>4</sup>.

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 corporel/manuel, afin que le travail devienne à la fois un moyen et besoin de vie (Marx 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 n'affirme pas que le capitaliste, en tant qu'être générique, est libre et que le prolétaire ne l'est pas, il ne fait pas de doute sur sa conviction que certains sont plus libres que d'autres.

Pour Marx la justice passe par le plein rétablissement des pouvoirs déterminants non aliénés et par la pleine connaissance de soi du sujet collectif. Elle correspond alors à une émancipation complète et définitive des structures d'aliénation, ce qui n'est pas envisageable en agissant uniquement sur les modalités de la justice distributive et du droit. Ce n'est donc pas sur de tels critères que repose la condamnation éthique, si tant est qu'elle existe, par Marx du capitalisme, mais plutôt sur d'autres critères qui relèvent de la liberté, de l'épanouissement individuel, de la communauté. C'est sous cet axe-là qu'une critique du capitalisme, à la fois comme mode de production et comme mode de domination, est non seulement possible mais également nécessaire afin d'éviter l'écueil économique niant l'individualité.

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, comme 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 hétéronomie, c'est-à-dire qui entravent l'autonomie. L'échange de travail n'est pas libre mais forcé, il est contraire à la dignité d'un être rationnel, avec pour seule loi celle qu'il promulgue. Le capitalisme est à ce titre le cadre d'un asservissement despote ; 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*

---

<sup>4</sup> Voir notamment Heller 1974, Sayer 1998.

*sous l'autorité de conditions et d'éléments inhumains, en un mot, l'homme qui n'est pas encore un véritable être générique » (Marx 1843)*

### **II.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 grand engagement dans la création d'une société juste que beaucoup de personnes intéressés 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). Il est conçu dans le sens de prendre quelque chose qui ne leur appartient pas, ce qui n'est donc pas nécessairement une injustice, selon les critères de justice. Ce n'est donc 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 comme fin en soi, ce qui correspond à une interprétation auto-réalisationniste.

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 (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 utopie 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 conçu comme une fin, à la fois un objectif et un terme, du processus d'émancipation humaine. Il peut 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 économie 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 de justice, nous tâchons ici d'élargir le concept de justice, au sens où l'émancipation humaine se situe hors du cadre des normes d'une société de classe, en l'occurrence la société capitaliste. L'idée de communisme permet ainsi d'envisager, au-delà de la justice, une solution authentique aux conflits entre l'homme et la nature, entre l'existence et l'essence, entre la liberté et la nécessité (Marx 1844), à la subordination des individus à la division du travail, à l'opposition entre travail intellectuel et travail corporel. Le communisme est ainsi conçu comme la fin, à la fois comme objectif et comme terme, du processus d'émancipation de l'humanité, mais aussi comme une « *normativité critique* » (Sobel 2008), qui permet de juger la réalité en fonction de son écart à la norme. Il s'agit de construire à la fois une économie émancipée et une société d'individus libres aptes à développer leurs potentialités. Le communisme est censé fournir plus de liberté que toute autre formation sociale (Arneson 1981 : 220-221). La liberté est ainsi conçue comme celle des producteurs réglant rationnellement et collectivement leurs échanges avec la nature au lieu d'être dominés par elle. Aussi, Marx ne défend pas tant l'égalité de revenu que l'égalité du droit pour tous à l'épanouissement, il est bien moins préoccupé par la distribution des ressources productives que par celle du travail aliénant, du temps libre... C'est ainsi que le principe de besoin peut être envisagé comme un principe universel de justice, à la fois comme le droit aux moyens du développement personnel et de l'épanouissement, et comme la capacité à la coopérativité, la liberté et la créativité dans la production. On peut alors 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 capacités (Sen, 1980) peut apporter un complément à l'approche marxiste, au sens où chacune des trois dimensions de la justice précédemment évoquée contribue au développement des capacités humaines (DeMartino 2003). Le communisme est en effet au-delà de la justice, au sens où il supprime les conditions qui rendent nécessaires des règles de distribution. Toutefois il n'est 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 capacités, qui exige la socialisation des moyens de production. Le principe de besoin permet un traitement différencié de chaque individu – une certaine forme d'inégalité nécessaire à l'égalité de bien-être – il est permis par la disparition des circonstances qui rendent nécessaire des principes de justice (rareté). Un tel critère de justice intégrera à la fois des critères de distribution plus acceptables associés à une liberté réelle, et non formelle. Ce principe doit néanmoins être clarifié au sens où, d'une part limiter la besoin à la subsistance physique ne permet pas l'épanouissement, et d'autre part il est difficile de concevoir une satisfaction des besoins

sans limites. Il s'agirait alors de concevoir des besoins raisonnables, à savoir qui correspondent à des normes sociales largement acceptées.

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. Soit ils sont naturellement donnés, ce qui ne règle pas non plus le problème de la justice et nécessite une transparence extrêmement complexe. En défendant le principe du besoin – « *de chacun selon ses capacités à chacun selon ses besoins* » (Marx 1875) – 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

### **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 lui fixe est non seulement d'interpréter le monde mais aussi de le transformer. Ses travaux étant essentiellement portés sur la compréhension 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 l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle, et la manière dont le marxisme a été utilisé, au nom de la nécessité historique pour justifier des politiques lourdement condamnables, interroge 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 les fondements éthiques du marxisme, 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 capacités de Sen.

## Références bibliographiques

- Allen, Derek P.H. 1981. Marx and Engels on the Distributive Justice of Capitalism. In Nielsen and Patten. *Marx and Morality*. Guelph : Canadian Association for Publishing in Philosophy : 221-250.
- Aristote. 1979 [355-348 av. JC]. *Ethique à Nicomaque*. Paris : Vrin.
- Arneson, Richard J. 1981. What's Wrong with Exploitation?. *Ethics*. 91.2 : 202-227.
- Buchanan, Allen. 1979. Exploitation, Alienation and Injustice. *Canadian Journal of Philosophy*. 9.1 : 121-139.
- Burczak, Theodor. 2006. *Socialism after Hayek*. Ann Arbor : University of Michigan Press.
- Cohen, Gerald A. 1983. Reconsidering Historical Materialism. *Marxism: Nomos*. 26 : 227-252.
- Cohen, Gerald A. 1984. Restricted and Inclusive Historical Materialism. *Irish Philosophical Journal*. 1 : 3-31.
- Cohen, Gerald A. 1995. *Self-Ownership, Freedom and Equality*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Cohen, Gerald A. 1999a. Marxism after the Collapse of the Soviet Union. *The Journal of Ethics*. 3.2 : 99-104.
- Cohen, Gerald A. 2010 [1999b]. *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche ?*. Paris : Hermann.
- DeMartino, George. 2003. Realizing Class Justice. *Rethinking Marxism*. 15.1 : 1-31.
- Engels, Friedrich. 1953 [1847]. Principes du communisme. In Marx, Engels. *Manifeste du parti communiste*. Paris : Costes.
- Geras, Norman. 1985. The Controversy about Marx and Justice. *New Left Review*. 150 : 47-85.
- Heller, Agnès. 1974. *The Theory of Need in Marx*. Londres : Allison and Bubsy.
- Husami, Ziyad. 1978. Marx on Distributive Justice. *Philosophy and Public Affairs*. 8.1 : 27-64
- Kamolnick, Paul. 1998. Visions of Social Justice in Marx: An Assessment of Recent Debates in Normative Philosophy. *Poznan Studies in the Philosophy of Science and the Humanities*. 60 : 335-363.
- Lukes, Steven. 1982. Marxism, Morality and Justice. In Parkinson. *Marx and Marxism*. Cambridge : Cambridge University Press : 177-205.
- Lukes, Steven. 1985. Taking Morality Seriously. Honderich. 1985. *Morality and Objectivity*. Londres : Routledge.
- Marx, Karl 1968 [1843]. *La question juive*. Paris : Union Générale d'Éditions.
- Marx, Karl. 1998 [1844]. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Paris : Allia.
- Marx, Karl. 1968 [1845]. *L'idéologie allemande*. Paris : Éditions Sociales.
- Marx, Karl. 1978 [1867]. *Le capital, Livre premier*. Paris : Éditions Sociales, trois tomes.
- Marx, Karl. 2008 [1871]. *La guerre civile en France*. Paris : Science marxiste.
- Marx, Karl et Friedrich Engels. 1972 [1875]. *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*. Paris : Éditions Sociales.
- Miller, Richard. 1984. *Analyzing Marx: Morality, Power and History*. Princeton : Princeton University Press.
- Rawls, John. 1987 [1971]. *Théorie de la justice*. Paris : Seuil.
- Sayers, Sean. 1998. *Marxism and Human Nature*. Londres : Routledge.
- Sen, Amartya K. 1993 [1980]. Quelle égalité ?. In Sen, *Éthique et économie*. Paris : PUF.
- Sobel, Richard. 2008. Travail et justice dans la société communiste chez Marx. Un commentaire à propos de quelques ambiguïtés naturalistes de « l'étage du bas » de la « phase supérieure » du communisme. *Économies et sociétés*. 42.5 : 1017-1041.
- Wood, Allen. [1981]. *Karl Marx: The Arguments of the Philosophers*. Londres : Routledge.