

Lu d'ailleurs

À propos d'*Equality* d'Alex Callinicos¹

par Philippe Corcuff

L'égalité, entre Marx et Rawls

Alex Callinicos est professeur de science politique à l'université de York. C'est un intellectuel marxiste anglais ; non pas seulement un marxiste de la chaire mais également un marxiste de la chair, c'est-à-dire un militant engagé dans le combat politique, au sein d'une organisation d'inspiration trotskiste, le Socialist Workers Party (SWP). Il vient de consacrer un livre à la question de l'égalité – envisagée dans le sillage du philosophe italien Norberto Bobbio² comme le cœur de l'identité de la gauche aujourd'hui – axé sur une discussion avec les théories anglo-américaines de la justice et, en particulier, la première d'entre elles, celle développée par l'Américain John Rawls³. Rappelons au lecteur français, quelquefois enserré dans les limites hexagonales, que cette dernière constitue sans doute la théorie politique contemporaine ayant suscité le plus de débats intellectuels de par le monde depuis trente ans. D'ailleurs, le point de vue de Callinicos apparaîtra peut-être étrange dans le contexte français. Il écrit ainsi que le « libéralisme égalitaire » de Rawls et de quelques autres (Gerald A. Cohen, Ronald Dworkin, Philippe Van Parijs, John E. Roemer ou Amartya Sen, notamment) est susceptible « d'offrir des ressources intellectuelles nous aidant à remédier à des lacunes de la tradition marxiste » (p. 18-19). On pourrait donc trouver dans la tradition du libéralisme politique, distincte de celle du libéralisme économique, un fil égalitaire travaillé par toute une série de philosophes contemporains. Callinicos nous engage alors à une lecture critique de Rawls, mais une critique qui en fait un penseur de gauche aux potentialités radicales, alors qu'en France Rawls a souvent été associé au social-libéralisme⁴.

Du « rawlsisme à la française » au « libéralisme égalitaire » de Rawls

En France, la tyrannie intellectuelle qu'a exercée, au cours des années 1980 et au début des années 1990, parmi les élites sociales (politiques, économiques, journalistiques et intellectuelles-médiatiques) et, partant, sur de larges sec-

teurs du débat public, une « pensée unique » à deux têtes (sociale-libérale/néolibérale) a contribué à déformer notre vision des rapports entre pensées néoconservatrices, critique sociale et complexité. Pour les tenants de « la pensée unique », les analyses marxistes en particulier et la critique sociale en général devaient être rejetées *a priori*, sans autre examen que le diktat de quelques équilibristes de l'a-pensée médiatique, du côté de « l'archaïque » et du « simpliste ». Or, cette vaine prétention à dire « la réalité unique » s'est révélée intellectuellement pauvre, simplificatrice, réductrice, fourmillant de généralisations hâtives et d'affirmations non argumentées⁵. C'est alors contre la réduction libérale du monde, constituant une injure à la complexité sociale, culturelle et économique de ce dernier, que la critique sociale a pris de nouveau son essor après décembre 1995. De manière convergente, Alex Callinicos, en montrant qu'un questionnement marxiste, inséré par ailleurs dans un tissu militant, peut se confronter à une des grandes théories politiques extérieures à sa tradition, contribue significativement à la consolidation d'une telle critique sociale complexe.

Malheureusement, certains restent tentés par les recettes d'une critique facile et imprécise de « la pensée unique ». Cela a été encore le cas récemment d'Alain Bihr et de Roland Pfefferkorn – pourtant auteurs d'un livre synthétique fort riche sur l'état des inégalités aujourd'hui⁶ – dans un article plus qu'approximatif sur la notion d'« égalité des chances⁷ ». Les deux sociologues y assimilent sans arguments la position ultra-libérale de Friedrich Hayek et le « libéralisme égalitaire », plus social-démocrate, de Rawls, amalgamant les traditions du libéralisme économique et du libéralisme politique, opposant Rousseau à Rawls – ne sachant visiblement pas que le premier est un des points d'appui intellectuels importants du second –, et ne soupçonnant pas l'existence de liens entre critiques de la domination et théories de la justice⁸. On a là un cas limite de méconnaissance de ce dont on prétend parler, mais, au-delà de cet exemple, la réception de Rawls et des débats anglo-américains autour de la justice a subi de larges déformations en France.

L'introduction de Rawls dans les années 1980 en France s'est opérée sous hégémonie sociale-libérale, notamment dans des revues comme *Esprit* et *Le Débat* ou à l'intérieur de la Fondation Saint-Simon; ce que Bruno Théret a appelé un « rawlsisme à la française⁹ », assez éloigné des préoccupations intellectuelles et politiques de Rawls lui-même. Il s'agissait, schématiquement, d'un néoconservatisme « de gauche » faisant du « social » un simple correctif à un fatalisme des « lois du marché », dans la quête d'un équilibre entre « efficacité économique » et « justice sociale » débouchant sur la notion

d'« inégalité efficace ». Ce néoconservatisme s'est particulièrement exprimé dans le débat public avec le « rapport Minc » de 1994¹⁰, où la lutte contre la thématique française de « l'égalité » au nom d'une « équité » américaine (et de Rawls...) était orchestrée. Or, comme l'a clairement noté l'éditeur français de Rawls, le philosophe Jean-Pierre Dupuy¹¹ : 1° « l'équité » chez Rawls ne remplace pas « l'égalité », mais sa théorie de la justice avance une des conceptions disponibles de l'égalité, et 2° le concept important chez lui n'est pas celui d'« inégalité efficace » mais d'« inégalité juste », c'est-à-dire qu'une inégalité peut devenir acceptable si elle fait la preuve : a) qu'elle est attachée à des positions ouvertes à tous dans des conditions de juste égalité des chances; et b) qu'elle est au plus grand avantage des membres les plus défavorisés de la société.

Ces réponses de Rawls comme la méthodologie qu'il emprunte pour y parvenir sont certes discutables et même contestables (et elles l'ont été, à sa droite, avec Robert Nozick, et à sa gauche, avec Michael Sandel ou Michael Walzer, par exemple¹²), mais, comme l'indique Alex Callinicos, elles ont été au moins stimulantes sur trois plans pour des critiques radicaux des inégalités, car : a) elles nous poussent à clarifier « l'égalité de quoi ? » (*Equality of What?* p. 52-64) et à ne pas nous en tenir à l'évidence un peu magique du mot « égalité », en entrant plus franchement dans les discussions normatives en philosophie politique et dans leurs traductions programmatiques¹³; b) elles dotent l'égalité d'une « présomption » favorable, « les inégalités devant être justifiées par les bénéfices qu'elles apportent aux plus défavorisés » (p. 46); et c) leur concrétisation appellerait « la réalisation d'un degré significatif d'égalité socio-économique » (p. 49), ce qui impliquerait, selon Callinicos, « un changement plus radical des institutions sociales et économiques existantes que ne veut l'admettre leur auteur » (p. 52). Mais le filtre social-libéral français a été si puissant qu'il a souvent conduit les marxistes français, même quand ils s'appuyaient sur une lecture plus sérieuse des textes, qu'Alain Bihr et que Roland Pfefferkorn, à passer à côté de ces points stimulants pour une pensée critique¹⁴. Jacques Bidet¹⁵ et Jacques Hoarau¹⁶ ont été parmi les rares, dans la galaxie marxiste française, à s'intéresser positivement aux théories de la justice et à tenter des accroches avec Marx.

Mais, pour Callinicos, envisager positivement les apports de Rawls suppose, dans le même temps, d'en appréhender les limites. Si Rawls et d'autres théoriciens de la justice peuvent servir à remplir les blancs de contradictions et d'ambiguïtés de Marx et des marxistes quant à l'égalité, Marx et les marxistes peuvent servir à combler les insuffisances des philosophies égalitaires. Ainsi,

selon Callinicos, la principale faiblesse du « libéralisme égalitaire » réside dans son incapacité à reconnaître que la réalisation de ses objectifs égalitaires « est en contradiction avec le maintien de rapports de production capitalistes » (p. 120) ; constat qui va à l'encontre de son acceptation du cadre de « l'économie de marché » (p. 50-52). Cette incapacité trouverait ses racines, pour le politiste marxiste, dans l'absence chez Rawls d'une théorie de l'exploitation ; exploitation qui aurait pourtant un rôle « majeur » dans la production et la reproduction des « structures inégalitaires existantes » (cf. p. 68, p. 69 et p. 132). Contre les limitations de Rawls lui-même, le « libéralisme égalitaire » mènerait donc à l'anticapitalisme, à l'appropriation sociale des moyens de production, à la planification démocratique et au pouvoir des « producteurs associés », comme conditions structurelles de son programme radical de justice sociale (cf. p. 118, p. 123 et p. 132).

Prolongements critiques

Les analyses d'Alex Callinicos nous invitent à poursuivre de manière critique le débat qu'il a engagé. Intéressé depuis longtemps par Marx et certains marxistes (plutôt Rosa Luxemburg ou Otto Bauer que Lénine et Trotski) mais ne me définissant pas comme « marxiste », je suggérerais des pistes un peu différentes à partir de son travail. Cela concerne deux aspects : tout d'abord, la question de la pluralité dans l'analyse du monde socioéconomique comme dans la définition d'un projet de société alternatif et, ensuite, les limites mêmes d'une approche de l'émancipation en termes de justice.

Sans en reprendre explicitement les termes, l'analyse de Callinicos semble encore guidée par une version *soft* du couple « la totalité »/« la détermination en dernière instance » (des rapports de production et de l'exploitation capitalistes sur le reste des rapports sociaux dans nos sociétés) ; couple plus ou moins routinisé dans la tradition marxiste. Il parle ainsi d'« interaction causale » (p. 84) et d'« interdépendance causale » (p. 85) entre les injustices économiques (basées sur l'exploitation) et culturelles (oppression des femmes, racisme, domination des homosexuels, etc.). Sans nier qu'il y ait des modes d'imbrication entre la logique du capitalisme économique et les autres formes de capitalisation de ressources (culturelles, politiques, etc.), est-ce que l'entrée exclusive par ces nœuds nous permet de saisir les logiques spécifiques des différentes dominations et ce qu'elles peuvent avoir d'irréductibles ? Je ne le pense pas, puisque les choses sont justement écrasées par avance, jouées *a priori*, avant même « l'analyse concrète des situations concrètes ». C'est ce que nous apprend notamment l'approche de la pluralité des dominations et

des capitalisations proposée par Pierre Bourdieu¹⁷, qui, si elle met en évidence des relations, voire de dépendances réciproques¹⁸, ne les appréhende pas nécessairement et exclusivement comme dépendantes les unes des autres, même « en dernière instance ».

C'est pourquoi, si je pense que l'appropriation sociale des moyens de production – dans une pluralité de formules de propriétés (entreprises publiques européennes, associations de pays européens et de pays du Sud, nationalisations sous des modes variés de contrôle des citoyens et des travailleurs, coopératives de production et de consommation, entreprises régionales et municipales, propriété associative, formules mixtes liant l'associatif et le public, etc.) qui tiennent compte des échecs des étatisations – peut avoir des effets bénéfiques sur les nœuds liant exploitation économique et dominations, on doit aller bien au-delà, dans une vision plurielle de l'émancipation. De ce point de vue, je suivrais les critiques qu'émet Callinicos à l'égard de la thématique du « socialisme de marché » (dans des projets, qui ont trouvé une nouvelle jeunesse dans des milieux intellectuels de gauche après la chute du mur de Berlin¹⁹, combinant propriété collective des moyens de production et régulation globale par le marché), identifiée comme une poursuite de la naturalisation (« fétichisme » au sens marxien) de ce qui n'est qu'une des formes sociales et historiques disponibles : le marché (p. 122-125 et p. 132). Par contre, n'y aurait-il pas un fétichisme inversé, cette fois négatif (dans l'hostilité *a priori* contre toute relation marchande), à ne pas envisager que des mécanismes marchands (avec notamment la rapidité de l'information véhiculée par le prix) puissent jouer un rôle localisé d'ajustement parmi une pluralité d'autres modes de coordination, dans le cadre global d'une planification démocratique et décentralisée²⁰ ? Ceux que l'on appelle « les économistes des conventions » en France nous ont justement appris à réévaluer la pluralité des mécanismes de coordination de l'action comme l'importance des dimensions microéconomiques²¹. Ce qui pose problème avec l'hypothétique « socialisme de marché », c'est bien que le marché y demeure le mode *principal* d'allocation des ressources, mais pas qu'il joue un rôle localisé dans un cadre globalement contraint.

Il nous faudrait alors regarder du côté des approches les plus pluralistes de la justice, comme celles de Michael Walzer ou de Luc Boltanski et Laurent Thévenot, ce que ne fait pas Callinicos. Dans une réflexion directement normative sur ce qu'il appelle « l'égalité complexe », l'Américain Michael Walzer²² envisage une diversité de sphères de distribution de biens (« biens » étant pris au sens large de biens matériels, mais aussi de biens symboliques, de rôles,

de places et de valeurs distribuables dans une société). À ces sphères sociales différentes (le travail, la famille, l'éducation, la protection sociale, le marché, le pouvoir politique, etc.) sont associés des principes de justice différents, « l'égalité complexe » consistant en un équilibre qui prend en compte l'ensemble des sphères et non pas une seule. Cette théorie philosophique de la justice s'ajuste d'ailleurs assez bien, sans que leurs auteurs l'aient relevé, à la théorie sociologique des champs de Pierre Bourdieu. Quant à Luc Boltanski et Laurent Thévenot²³, dans une démarche sociologique non directement normative, ils ont mené une investigation sur les compétences critiques des acteurs dans notre société, en référant ces capacités critiques à une pluralité de principes de justice ou plus exactement à une pluralité de *sens ordinaires du juste et de l'injuste*. La pluralité n'est pas interrogée là à travers une pluralité de sphères ou de champs, mais comme une pluralité de compétences ordinaires et générales de la justice, transversales aux différentes sphères, actives dans l'ensemble de la société quels que soient les champs concernés. Une pluralisation tant du côté de l'analyse du monde social que du côté du projet de société alternative à construire, et en particulier de la conception de la justice qui l'informe, appellerait bien un déplacement des termes du débat tels qu'ils sont posés par Callinicos.

Cependant, dans le débat nécessaire mais partiel avec les théories de la justice, il y a un risque à réduire la problématisation de l'émancipation à la question de la justice sociale²⁴. Comme l'a noté Jocelyn Benoist²⁵, on rencontre là les limites d'une philosophie politique libérale, comme pensée du limité trop vite effrayée par le surgissement impromptu de l'illimité, par exemple sous la forme d'un slogan déstabilisateur tel le « Soyez réalistes, demandez l'impossible ! » de Mai 1968. Une entrée exclusive par la justice, en tant que pensée de l'équivalence et de la mesure, apparaît inadéquate pour prendre en compte la sortie de l'équivalence, la *dé-mesure* et la singularité également parties prenantes des traditions émancipatrices²⁶. C'est un tel souci de la singularité, dans son irréductibilité aux mesures communes, qui a orienté la lecture phénoménologique de Marx proposée par Michel Henry, en 1976, à l'écart des modes « marxistes » de l'époque, dans laquelle il extrait de Marx *une ontologie de la subjectivité radicale et de la vie*²⁷. Dans l'interprétation de Michel Henry, la critique marxienne de l'économie politique (de l'économie politique du capitalisme comme de l'économie politique d'autres types de sociétés) viserait principalement sa tendance à mesurer et à bâtir de la comparabilité entre des travaux vivants, donc hétérogènes, et à dominer les subjectivités, dont la singularité est alors niée. Dans une philosophie de la transcendance et non plus de l'immanence, dans un cadre intersubjectif et

pas seulement subjectif (la question d'*autrui* étant première par rapport à celle du *je*), à la double différence du livre de Michel Henry, Emmanuel Levinas oriente aussi notre regard du côté de la singularité et de la dé-mesure dans sa *phénoménologie du visage et de la responsabilité pour autrui*²⁸. Mais, au lieu de n'appréhender que négativement, à la manière de Michel Henry, la comparabilité et la mesure comme aliénation de la singularité de la vie individuelle, Levinas préfère poser une tension entre mesure et dé-mesure, entre normes communes de justice et singularité infinie d'autrui : « Qui est mon prochain ? Il faut par conséquent peser, penser, juger, en comparant l'incomparable. La relation interpersonnelle que j'établis avec autrui, je dois l'établir aussi avec les autres hommes ; il y a donc nécessité de modérer ce privilège d'autrui ; d'où la justice²⁹. »

On a donc chez Levinas une articulation possible avec les théories de la justice, en ce qu'une telle problématisation invite les pensées de l'émancipation à s'ouvrir à la tension entre justice et singularité, mesure et dé-mesure, dans « la comparaison de l'incomparable ». À partir de cette tension, on peut effectuer un retour heuristique sur le Marx de la *Critique du programme de Gotha* (1875), et plus particulièrement sur les différences et les contradictions entre les logiques organisant « la première phase de la société communiste » et sa « phase supérieure ». Dans le premier cas, on aurait affaire à une théorie de la justice classique – « Le droit des producteurs est proportionnel au travail qu'ils fournissent. L'égalité consiste en ce que le travail fait fonction de mesure commune³⁰ » – alors que l'impératif de « la phase supérieure », associée à « l'abondance », s'ouvrirait au singulier et à l'infini – avec la formule « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins³¹ ». Dans un cadre émancipateur non évolutionniste, ne faisant pas se succéder les deux « phases » mais les mettant en tension dans un mouvement continu, les principes de justice, en tant qu'instruments de mesure nécessaires mais provisoires, continueraient à rester ouverts sur une insatisfaction et une inquiétude, par la confrontation avec ce qui échappe justement aux catégorisations et aux mesures dans la singularité de l'expérience (subjective et intersubjective). On rejoint là l'ambition de Callinicos de penser ensemble égalité et différences, dans une conception non uniformisante de l'égalité (cf. p. 79-87).

L'ouvrage d'Alex Callinicos nous oblige ainsi à aller loin dans la recomposition des bases intellectuelles, éthiques et politiques d'une gauche radicale. Il est à souhaiter que des livres comme celui-ci soient mis à la disposition du public français, afin d'écartier des idées reçues à l'œuvre dans les milieux militants

comme universitaires et de mettre en rapport plus systématiquement les idées nouvelles et celles des traditions émancipatrices, à travers le double filtre évaluateur du choc avec ce qui émerge des luttes sociales actuelles et de la discussion collective.

- 1 Cambridge, Polity, 2000, 160 p.
- 2 Voir « La gauche et la droite », débat entre Perry Anderson et Norberto Bobbio, dans *Mouvements*, n° 9-10, mai-août 2000 (trad. fr. d'Yves Sintomer ; textes publiés initialement dans la *New Left Review*, n° 231, sept.-oct. 1998).
- 3 Voir John Rawls, *Théorie de la justice* (1^{re} éd. américaine : 1971), trad. fr. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987 (rééd. en coll. « Points » 1997).
- 4 Pour une lecture de gauche de Rawls en France, à l'écart des préjugés sociaux-libéraux actifs chez les promoteurs comme chez les critiques, voir le travail d'un des meilleurs spécialistes français de Rawls : Bertrand Guillaume, *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, 1999.
- 5 Voir notamment Club Merleau-Ponty, *La pensée confisquée : quinze idées reçues qui bloquent le débat public*, Paris, La Découverte, 1997.
- 6 Voir Alain Bihl et Roland Pfefferkorn, *Déchiffrer les inégalités*, Paris, Syros, 1995.
- 7 Alain Bihl et Roland Pfefferkorn, « L'égalité des chances contre l'égalité », *Le Monde diplomatique*, n° 558, sept. 2000.
- 8 Sur les articulations entre domination et justice, voir Philippe Corcuff, *Philosophie politique*, Paris, Nathan, coll. « 128 », 2000, chap. II.
- 9 Bruno Théret, « Le "rawlsisme" à la française" : le marché contre l'égalité démocratique ? » *Futur antérieur*, n° 8, hiver 1991.
- 10 *La France de l'an 2000*, rapport au Premier ministre Édouard Balladur de la commission présidée par Alain Minc, Paris, Odile Jacob/La Documentation française, 1994 ; Luc Ferry, Edgar Morin, Pierre Rosanvallon (alors secrétaire général de la défunte Fondation Saint-Simon) et Alain Touraine donnaient une caution philosophique et sociologique à l'orientation technocratique et sociale-libérale de cette commission.
- 11 Jean-Pierre Dupuy, « Égalité, équité et confusion », *Libération*, 27 fév. 1995.
- 12 Voir Philippe Corcuff, *Philosophie politique*, op. cit., p. 88-96.
- 13 Mais, vraisemblablement, au sein des mouvements sociaux et de la gauche radicale, parler de « projet de société » et de « programme » alternatifs est particulièrement difficile aujourd'hui, à un moment où les repères antérieurement stabilisés se sont brouillés (« communisme », « socialisme », « social-démocratie », etc.) et où dominent les attitudes « anti » (« antilibéralisme », « antimondialisation », etc.).
- 14 C'est notamment le cas de Daniel Bensaïd, dans le passage intitulé « Les équivoques de l'équité » (p. 171-179) de son *Marx l'intempestif* (Paris, Fayard, 1995), qui, par exemple, définit de manière pour le moins hâtive l'approche de Rawls « d'abord comme une théorie du consensus » (p. 171).
- 15 Voir Jacques Bidet, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx Confrontation », 1995.
- 16 Voir Jacques Hoarau, « La philosophie morale de Marx et le marxisme », dans Monique Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 930-937.
- 17 Voir Alain Accardo et Philippe Corcuff, *La Sociologie de Bourdieu : textes choisis et commentés*, Bordeaux, Le Mascaret, 1986, et Philippe Corcuff, *Les Nouvelles Sociologies*, Paris, Nathan, coll. « 128 », 1995.
- 18 Notamment dans leur mise en rapport au sein du *champ du pouvoir*, entendu par Pierre Bourdieu comme un espace où s'affrontent les dominants des différents champs, comme « un champ de luttes pour le pouvoir entre détenteurs de pouvoirs différents » (dans *La Noblesse d'État*, Paris, Minuit 1989, p. 375).
- 19 Voir, dans cette perspective, la contribution du « marxiste analytique » américain John E. Roemer, « Les stratégies égalitaires », trad. fr. de Jacques Hoarau, *Mouvements*, n° 9-10, mai-août 2000.
- 20 Pour des analyses microsociologiques de l'expérimentation de compromis entre une logique civique et des éléments marchands dans un cadre régulateur demeurant globalement public, et cela dans la société telle qu'elle est, voir Philippe Corcuff et Claudette Lafaye, « Service public et logique marchande : tensions et redéfinitions dans une Direction départementale de l'équipement », dans Catherine Grémion et Robert Fraisse (éds), *Le Service public en recherche : quelle modernisation ?* Paris, La Documentation française, 1996, p. 285-295.
- 21 Voir notamment Jean-Pierre Dupuy, François Eymard-Duvernay, Olivier Favereau, Robert Salais et Laurent Thévenot, dans *Revue économique*, vol. 40, n° 2 : « L'économie des conventions », mars 1989.
- 22 Voir Michael Walzer, *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité* (1^{re} éd. américaine : 1983), trad. fr. Pascal Engel, Paris, Seuil, 1997.
- 23 Voir Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification*, Paris, Gallimard, 1991.
- 24 Pour des développements sur cette incomplétude de la question de la justice dans une redéfinition de l'émancipation, voir Philippe Corcuff, « Nouvelles sociologies, anthropologies et éthique de l'émancipation : pistes programmatiques », *L'Homme et la Société*, n° 136-137, 2000/2-3.
- 25 Voir Jocelyn Benoist, « La revendication comme lieu de vérité du déséquilibre social (misère de la philosophie politique) », *Futur antérieur*, n° 41-42, 1997-1998.
- 26 Pour un usage sociologique des pôles de l'équivalence-mesure/sortie de l'équivalence-démésure pour appréhender les différents modes d'engagement dans l'action, voir le texte de Luc Boltanski intitulé « Ce dont les gens sont capables », dans *L'Amour et la justice comme compétences : trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990, p. 13-134 ; sur la tension dans la critique marxienne du capitalisme entre mesure et démesure, voir dans le même livre le point sur « Marx et la théorie de la justice », p. 204-212.
- 27 Dans Michel Henry, *Marx*, 2 tomes (tome 1 : *Une philosophie de la réalité* et tome 2 : *Une philosophie de l'économie*), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.
- 28 Pour une synthèse éclairante, voir Emmanuel Levinas, « De la phénoménologie à l'éthique » (entretien de 1981 avec Richard Kearney), *Esprit*, n° 234, juillet 1997.
- 29 Dans Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini* (entretiens de 1981 avec Philippe Nemo), Paris, Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais », 1990, p. 84.
- 30 Dans Karl Marx, *Critique du programme de Gotha*, repris dans *Œuvres I, Économie I*, éd. établie par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p. 1419.
- 31 *Id.*, *ibid.*, p. 1420.