

# Concurrence et justice chez Walras

*Ragip EGE\**

Mon propos prend son départ dans une réflexion sur deux constats au sujet de Walras. Le premier constat est une appréciation globale, à la fois profonde et énigmatique, sur la philosophie politique et sociale walrassienne: « *le pouvoir n'est pas un concept walrassien* » écrit P. Dockès (1996, p. 127). Le second constat est dû à R. Dos Santos Ferreira (2004) qui remarque, au sujet de la nature de la concurrence envisagée par Walras dans ses *Eléments d'Economie politique pure*, que ce dernier, tout comme Jevons, « *érige[...] en norme la concurrence indéfinie (ou parfaite) [où] toute coloration conflictuelle [est] gommée* » (p.555) ce qui implique une représentation de la concurrence ne faisant intervenir que « *des agents insignifiants* » (ibid., p.556). Je m'efforcerai de méditer sur ces deux constats en faisant appel au motif de « scientisme » que je crois déceler dans une partie de l'œuvre de Walras. La vision walrassienne de la justice se trouve, à mon sens, déterminée et conditionnée par ce scientisme. L'univers idéal de paix et de sérénité convoité par l'auteur est de ce fait conçu comme un état de transparence absolue où les vérités\* de la science de la justice sont supposées inspirer intimement l'action économique et sociale des agents. Dans un tel contexte de transparence les hommes sont, par définition, censés n'éprouver aucun besoin de s'affronter ou de s'opposer ; ils baignent dans la clarté absolue des vérités de la science de la justice. Cet état idéal ou parfait dont, malheureusement, la réalité ne pourra s'approcher qu'approximativement, tend par conséquent à exclure toute nécessité de médiation par l'autre ; un état qui tend à exclure l'altérité comme telle. Dans cet univers idéal l'autre en tant que réalité dont l'opacité irréductible résiste nécessairement à ma volonté de maîtrise, de compréhension et d'assimilation intégrales, n'a pas de place. La raison de l'absence du concept de pouvoir dans la panoplie conceptuelle walrassienne pourrait s'expliquer par cette évacuation de l'autre ou de l'altérité de l'univers idéal de l'auteur. C'est dans cette direction que je m'efforce de commenter la remarque de P. Dockès.

---

\* Bureau d'Economie Théorique et Appliquée (BETA-Theme), Université Louis Pasteur - Strasbourg I.

\* Lors de la discussion de mon papier au Colloque, Jérôme Lallement et Roberto Baranzini ont critiqué la pertinence de l'usage que je fais du concept de « vérité » au sujet de la problématique de la justice chez Walras. Ils estiment que les propositions de Walras relatives à cette problématique devraient simplement être considérées comme des principes dont l'auteur juge l'adoption indispensable pour que la justice s'instaure dans la société ; Walras ne les présenterait jamais comme des vérités éternelles et immuables. Comme réponse à cette critique je tiens à remarquer que mon interrogation s'efforce de cerner le fonctionnement d'un certain concept de « science » dans l'argumentation walrassienne. En effet, ce que j'essaie d'analyser ce sont les implications épistémologiques et éthiques d'une conception de la justice comme objet de science, au titre d'un domaine qui attendrait son investigation scientifique (tâche que Walras se propose). Une telle conception suppose par conséquent qu'avec l'élaboration de cette « science de la justice » la *question de la justice* sera résolue : les hommes n'auront qu'à adopter et à appliquer les enseignements de la science désormais à leur disposition. C'est pour dénoncer cette vision de la justice (que j'appelle « scientiste ») que je fais usage du concept de « vérité ». Car, en dernière instance, les enseignements d'une science de la justice sont des énoncés objectifs que les hommes sont invités à étudier et à assimiler. L'instauration du règne de la justice est par conséquent censée dépendre de l'intériorisation d'un savoir consigné dans la science de la justice. Autrement dit, la question de la justice se trouve ramenée à une question de savoir ; ce qui suppose que s'il y a injustice dans le monde c'est parce que les hommes ignorent les enseignements de la science de la justice. C'est dans la mesure où ces énoncés sont présentés comme des dispositions censées jouir d'une objectivité parfaite, que je me permets de les décrire en termes de « vérités ». Comme je m'efforce de le soutenir dans mon argumentation, une telle conception de la justice évacue, à mes yeux, la dimension essentielle, politique, de la question de la justice, à savoir le « rapport à l'autre » ou la « médiation par l'autre » qui engage, fondamentalement la responsabilité du sujet moral. La justice est et doit rester une question que tout homme, en tant que sujet moral, est appelé à affronter.

Dans un premier temps je ferai quelques remarques définitionnelles et explicatives sur la signification du concept de scientisme chez Walras en rapport avec son projet d'élaboration d'une science de la justice. Dans un second temps je m'arrêterai sur les implications du désir ou de la volonté de transparence qui caractérise l'attitude scientiste sur le plan du rapport du théoricien au monde et à autrui. Enfin dans un troisième temps je m'efforcerai de proposer un commentaire du refus du contractualisme chez Walras à travers une référence au projet rawlsien d'une théorie de la justice.

## I) Sur le « scientisme » de Walras

Tout d'abord, le procès du scientisme de Walras ne revient nullement, dans mon esprit, à un exercice réducteur de critique du système walrassien en termes de « réalisme ». Concernant la question du « réalisme » je partage entièrement la lecture de P. Bridel (1996) sur la question : « *Compte tenu de la méthodologie et de l'épistémologie rationaliste de Walras, il est pour le moins baroque de vouloir s'interroger sur le degré de « réalisme » de la solution « pratique » d'un système « hypothétique » de marchés idéaux ! De Bertrand à Edgeworth et Lexis en passant par des auteurs plus modestes, plusieurs comptes-rendus permettront de renforcer considérablement la vision purement analytique, rationaliste, statique et ‘hors du temps’ du mécanisme de tâtonnement et du modèle d’équilibre général walrassien.* » (p.16). Ailleurs nous lisons également : « *La théorie de l'équilibre général ne représente en aucun cas une tentative de décrire « la réalité », mais bien un « camp de base »* (l'expression est de F. Hahn) à partir duquel l'économiste organise sa réflexion » (ibid., p.490).

Je me garde et je me garderai donc de faire œuvre d'interrogation baroque. Nous savons que nombre de détracteurs de Walras ont très souvent ignoré la dimension sociale et appliquée de son œuvre. Lorsque ces derniers lui ont reproché de rester excessivement analytique et statique dans son approche de la concurrence, de se montrer indifférent à l'application effective de son mécanisme de détermination du vecteur des prix d'équilibre par la résolution du système d'équations simultanées, ils ont souvent ignoré combien la question de l'application effective de son économie a toujours constitué un souci majeur de Walras dans son projet scientifique global. Le problème c'est que sous la pression des critiques portant sur la rigueur scientifique de son système, Walras lui-même évolue vers une attitude où, pour défendre la cohérence logique et analytique de son système, il doit renoncer toujours plus à ses prétentions réalistes. En d'autres termes, sous la poussée des critiques et à l'épreuve de sa propre expérience du caractère incohérent de ses ambitions réalistes, Walras est contraint à reconnaître la nature fondamentalement hypothétique et statique de son système : « *Edition après édition, écrit P. Bridel, la poursuite incessante par Walras d'une plus grande cohérence interne de son modèle d'équilibre général le poussera sans conteste à donner une priorité absolue à la théorie pure au détriment des modestes retours réalistes des premières éditions* » (ibid., p.18 ; cf. également Bridel et Huck 2002).

Ceci étant, que faut-il entendre exactement par « scientisme » ? Je reprendrai ici rapidement l'argument de mon papier du « Colloque Walras » précédent que je n'avais pas eu la possibilité de présenter il y a deux ans. Je dois préciser d'entrée de jeu que le concept de « scientisme » dont il est question ici-même est fondamentalement différent de ce que F.A. Hayek entend par ce mot. Hayek qualifie de « scientiste » toute attitude qui tente d'appliquer la méthode de la science physique, de la mécanique et les principes mathématiques à l'étude du comportement humain en général (Hayek, 1937). Ce point de vue qui est, au fond, très proche de celui des économistes libéraux français du temps de Walras qui reprochaient à ce dernier de s'aveugler sur la nature « *ondoyante et diverse* » de la réalité humaine (propos de Paul Cauwès cité in Zylberberg, 1990, p.63), est, à mes yeux, trivial et extrêmement réducteur. L'attaque vise essentiellement la construction analytique des *Eléments*. Or ce qu'il faut louer dans les *Eléments*

c'est précisément cet effort de construction analytique, c'est-à-dire l'effort d'élaboration d'une théorie au sens rigoureux du terme. Je dois immédiatement distinguer ici deux concepts de science dans l'œuvre de Walras; celui qui est inhérent à la construction analytique des *Eléments* et celui que fait intervenir la soi-disante « science de la justice » que j'aborderai tout de suite. Nous savons que la construction conceptuelle des *Eléments* prend corps dans un espace et une temporalité parfaitement hypothétiques et fictifs où toute transaction hors équilibre est exclue et le temps historique est suspendu. Le souci qui anime Walras dans la construction de son modèle d'équilibre général est par conséquent bien éloigné d'une quelconque volonté de calculer, au sens arithmétique du terme, les prix d'équilibre. De même le projet n'a aucune visée descriptive d'une réalité empirique. Dans les *Eléments* le concept de science et de scientificité renvoie essentiellement à un travail analytique dont l'objectif est de définir le plus rigoureusement possible le champ de validité des énoncés proposés. Les revendications de Walras en termes de science et de scientificité se justifient, par conséquent, pleinement dans le cadre de sa théorie d'équilibre général. Les énoncés de cette théorie ne sont pas censés traduire, décrire ou refléter un quelconque réel effectivement vécu par les hommes, ils n'ont pas de valeur descriptive immédiate au sens de révélation des lois cachées ou jusqu'alors ignorées, censées régir le réel. Evidemment Walras lui-même est loin d'être sans ambiguïté sur ce point ; je viens de rappeler sa résistance à renoncer à son espoir de voir la construction analytique d'équilibre général traduire, sur le plan théorique, le processus de tâtonnement vers les prix d'équilibre sur les marchés réels. C'est dans la douleur et la déception, aux dépens si je puis dire de ses assurances « scientistes », qu'il finira par renoncer, comme je viens de le rappeler, à cette ambition réaliste. Ce renoncement revenait à se limiter toujours plus strictement à ce premier concept de science comme construction de théorie où les énoncés ont valeur de proposition dont le champ de validité est rigoureusement délimité par les hypothèses sous-jacentes à la théorie.

L'autre concept de science est une notion bien plus problématique. Il renvoie à cette représentation ou intuition nébuleuse et confuse d'un savoir qui révèle des vérités importantes permettant la sortie hors de l'erreur à laquelle les hommes seraient censés être condamnés, jusqu'alors, du fait de leur ignorance des lois qui régissent le phénomène considéré. Il y a scientisme lorsque, contrairement aux présupposés du travail analytique des *Eléments*, les énoncés élaborés sont animés par l'ambition de révéler des lois objectives et naturelles, encore inconnues ou invisibles, comme chez les Physiocrates pour lesquels Walras portait une grande estime. C'est ce second concept de science qui se trouve mobilisé, me semble-t-il, dans la plupart des écrits sociologiques ou philosophiques de Walras, en particulier dans son entreprise d'élaboration d'une « science de la justice ». Dans sa *Théorie de la propriété* (1896). Walras déclare : « *Je fournirai cette théorie dans la forme géométrique qui est la vraie forme de la science de la justice, si la science de la justice consiste, comme la science de l'étendue, dans la déduction analytique des rapports et des lois relatifs à des types idéaux abstraits de la réalité par définition* » (p.177). Mais derrière cette profession de foi ce que nous trouvons comme contenu effectif de cette science de la justice est peu de chose ; et ce contenu ne témoigne guère d'un travail de construction théorique à l'image de la théorie d'équilibre général. Refusant d'assimiler, à juste titre, l'existence sociale à un « pique-nique », mais l'assimilant volontiers à un jeu de compétition (sans qu'à aucun moment l'auteur éprouve le besoin de justifier cette assimilation), Walras estime qu'elle devrait obéir strictement à un principe de base fondamental : l'égalité des conditions et l'inégalité des positions. La solution de la question sociale réside dans la détermination des modalités d'application pratique de ce principe. Si le monde pré-moderne n'a pas su « *guérir sa plaie sociale* » (Walras 1898, p.425), c'est parce qu'il n'a jamais été capable de pénétrer la vérité profonde de ce principe et de réaliser les conditions de réalisation de la justice effective et de la paix sociale par la mise en œuvre des modalités objectives de son application. Or ces modalités sont évidentes : les facultés personnelles doivent, de « *droit naturel* », revenir dans leur intégralité aux individus mais en revanche, les terres doivent être rendues à la communauté. Ainsi la communauté assurera-t-elle l'égalité des conditions de départ,

rigoureusement indispensable dans toute vraie compétition, mais les individus, dotés de facultés personnelles naturellement inégales accéderont à des positions sociales nécessairement inégales. Dans ma contribution du colloque précédent j'ai essayé de commenter la signification scientiste du geste par lequel Walras dénonce dans la *Théorie de la propriété* la grave « erreur » que les sociétés traditionnelles, privées des lumières de la science de la justice, ont dû commettre en permettant l'appropriation privée des terres, c'est-à-dire en partageant les terres entre les particuliers. Grâce aux enseignements de la science de la justice enfin édifiée par les soins de Léon Walras et de son père, la société moderne est désormais en possession des moyens pour réparer cette « erreur » et réaliser les conditions de la justice sociale. L'Etat doit devenir propriétaire éminent des terres pour en récupérer la totalité de la rente, libérant ainsi les fruits des facultés personnelles de tout prélèvement inique sous forme d'impôt sur le revenu. Cette conviction selon laquelle l'injustice serait le résultat d'une ignorance ou d'une absence de lumières ; c'est ce que j'appelle « scientisme ». Et une œuvre traversée de bout en bout par une telle conviction présente des symptômes significatifs qui sont autant d'opérations, de procédés plus ou moins conscients, des « *tours de passe-passe* » (Ege et Huck 2000, p.9) et qui se soldent toujours, d'une façon ou d'une autre, par l'évacuation de la question du pouvoir ou du politique. Lorsque Walras soutient, à travers un évident renversement de l'ordre logique de son propre raisonnement qui régit la construction de la théorie de l'échange, que celle-ci devrait être considérée comme la première étape d'une théorie scientifique de la justice nous avons affaire là à un de ces procédés. Car nous savons que cette théorie de l'échange ne peut s'édifier que sur l'hypothèse de la neutralité (c'est-à-dire l'hypothèse d'absence de modification de la structure des dotations initiales tout au long de l'échange ; ce que P. Dockès appelle « un bruit blanc » (1996, p.117 ; cf. à ce sujet Huck 1999, 2001 ; Bridel et Huck 2002). De même la décision de Walras de n'envisager, dans sa théorie de la répartition, que la question des capitaux naturels que constituent les terres (alors que celles-ci ne représentent qu'une modeste partie de la richesse sociale), en évacuant totalement l'épineux problème de la gestion des capitaux artificiels, représente un autre symptôme (cf. Ege 2004, pp.179 et sq.).

Ici-même je voudrais envisager un autre symptôme du scientisme de Walras : l'exigence de transparence dans la société idéale et les implications d'une telle exigence au niveau du rapport à l'autre et par conséquent au niveau de sa vision de la concurrence.

## II) Désir ou volonté de transparence

Un concept de science assimilé à un savoir du réel révélant, par les soins des esprits exceptionnels, la ou les vérités appelées à inspirer l'action humaine s'emploiera inlassablement à exhiber la négativité dans l'existence humaine comme la conséquence malencontreuse, mais passagère donc surmontable, d'une absence de savoir, d'une ignorance. Le terme de négativité désigne ici ce qui, dans le réel, résiste ou désobéit aux injonctions et aux exigences des vérités enfin révélées par la science. S'il y a confrontation, affrontement, combat, conflit, lutte, violence, guerre c'est parce que le savoir vrai n'a pas encore réussi à instaurer son règne, que les vérités évidentes, pour emprunter la terminologie physiocratique, n'ont pas encore pénétré tous les esprits, qu'elles ne se sont pas encore assimilées pleinement par l'ensemble de la société. En d'autres termes, si le réel présente encore de l'opacité, des zones d'ombre, des obscurités, de l'approximation c'est parce que le savoir de lui-même et des lois qui le régissent lui fait défaut. Il faut l'instruire ; recevant et assimilant convenablement cette instruction, l'autre cédera enfin, cessera de s'opposer vainement à l'évidence et se laissera s'identifier au même. L'altérité ou la négativité enfin surmontée, nous accéderons, grâce à la science et à ses vérités, au règne de la transparence. Transparence signifie donc absence de frottement, triomphe du même sur l'opacité de l'autre. Je m'efforcerai de préciser les considérations qui précèdent à travers une comparaison entre un esprit scientiste comme F. Quesnay et un esprit qui s'est toujours méfié de l'idéal d'une société scientifiquement organisée et transparente, A. Smith. On connaît l'admiration de Walras

pour les Physiocrates. Les convictions de Walras en matière du droit naturel, son aversion à l'égard du contractualisme à la Rousseau évoquent souvent la théorie du droit naturel et la métaphysique de l'évidence de F. Quesnay. Cette métaphysique repose sur une certitude fondamentale, à savoir, tout est physique dans l'univers et le monde humain étant une composante de ce même univers, il est également soumis au gouvernement absolu des lois naturelles. « *Chez nous, pour nous, écrit Quesnay, tout est physique, et le moral en dérive* » (Quesnay 1765, p.734, n.6). Le souci de Quesnay, comme celui de Walras, est de rabattre la question de la justice sur celle du savoir. Qu'est-ce que la justice sinon qu'*« une règle naturelle et souveraine, reconnue par les lumières de la raison, qui détermine évidemment ce qui appartient à soi-même, ou à un autre »* (ibid., p.731)? L'homme sensé n'a qu'à faire retour sur soi-même, n'a qu'à procéder à une introspection, à un examen de conscience pour recueillir, dans la clarté évidente des lumières de sa raison, les enseignements de la loi naturelle gravée à même son âme. Chacun porte en lui-même les critères absolus du juste et de l'injuste, mais il lui faut les lumières de la science pour les reconnaître. Et au terme de son instruction par la science l'homme de Quesnay se trouve immunisé contre tout danger d'injustice. La réduction de la question de la justice à celle de la connaissance objective d'un phénomène physique, autrement dit, l'objectivation de la justice, permet à Quesnay d'éloigner du champ social tout risque d'incertitude, d'hésitation ou de doute. L'homme de Quesnay n'a qu'à suivre les prescriptions de son savoir, les prescriptions de cette « *grande science ... la science même qui constitue le gouvernement des sociétés* » (Quesnay 1767 p.923). Pénétré des vérités de cette « grande science » l'homme de Quesnay comme celui de Walras réussira à tenir tout entier de lui-même. En d'autres termes, l'univers de Quesnay, c'est le règne du même. Un univers épuré de toute opacité, de toute ombre, de toute indétermination, de toute incertitude, de toute ambiguïté.

Or la « sympathie » smithienne, en tant que motivation fondamentale qui anime les hommes est une disposition essentiellement *relationnelle*. Le rapport à l'autre, la médiation par l'autre est constitutive de la vision sociale de Smith. Chez Smith la dimension de l'altérité est toujours présente. En tant que médiation par l'autre, la « sympathie » introduit et conserve dans le monde humain une part de "non-savoir" irréductible, c'est-à-dire des zones d'ombre qui résistent à la volonté de savoir intégral, à la volonté de programmation du Bien, à la volonté de maîtrise absolue. La vision smithienne du social assume l'indétermination, le non-savoir, l'opacité. C'est ce renoncement à la transparence absolue en matière sociale qui me semble constituer le trait fondamental de la conception smithienne de l'ordre social. Dans l'approche smithienne, autrement dit dans l'approche non-scientiste, il y a donc assumption résolue de cette part irréductible de non-savoir et d'incertitude consubstantielle à la médiation par l'autre qui intègre nécessairement la négociation, la concertation, l'arbitrage et évidemment le compromis dans l'espace politique. C'est en ce sens qu'une vision de l'existence sociale reposant sur le principe de « médiation par l'autre » ne saurait cultiver le phantasme d'une société scientifique, d'une société organisée scientifiquement. Ce qui préserve Smith du « péché capital » en matière sociale c'est le fait que chez lui le rapport à l'autre soit considéré comme constitutif du soi. Ce présupposé fondamental fait que la question de la médiation accompagne, sous une forme explicite ou implicite mais constamment, l'ensemble de sa réflexion.

Un monde transparent signifie donc, dans ce contexte, un monde où les individus éclairés par la science et tenant tout entier d'eux-mêmes, c'est-à-dire suffisant absolument à eux-mêmes, n'éprouvent aucun besoin effectif de médiation les uns par les autres. Autrement dit, le concept de transparence signifie absence de médiation. Nous retrouvons ici la question du pouvoir et la question du caractère « insignifiant » des agents de la concurrence walrassienne, ces deux questions que j'ai évoquées au début de ma contribution, en référence à P. Dockès et R. Dos Santos Ferreira. Si le « pouvoir » est un concept étranger à la philosophie sociale et morale de Walras c'est bien parce que la « relationnalité » (si je peux me permettre ce néologisme) n'est en rien considérée par l'auteur comme un trait constitutif de l'existence sociale. Plus exactement, ce

n'est point le rapport à l'autre mais le rapport au savoir, à la science ou à la vérité qui retient (on pourrait dire « accapare ») l'essentiel de l'attention de Walras (comme celle de Quesnay). Or les phénomènes de pouvoir sont par définition des phénomènes relationnels ; il y a désir de pouvoir, tentation de domination, volonté de puissance lorsque je suis confronté effectivement à l'autre, lorsque je suis en relation effective avec l'autre. Encore faut-il pour qu'une relation existe effectivement que l'autre soit pourvu d'un minimum d'épaisseur, d'opacité qui le différencie de moi, c'est-à-dire qui le rend irréductible à moi-même. C'est cette épaisseur, cette opacité qui, à la fois, rend possible et nécessite la négociation entre des individus irréductibles au même. Quelle que soit la profondeur et la rigueur de la science que je partage avec autrui, la négociation se poursuivra puisqu'une part d'opacité irréductible demeurera chez moi comme chez lui. La négociation et donc des rapports de pouvoir ont lieu, par définition, entre les individus différents, quelles que soient, par ailleurs, les évidences de la science qu'ils sont supposés partager. Un autre concept de pouvoir pourrait évidemment être envisagé, de type que j'appellerai totalitaire. C'est ce à quoi fait référence Smith à travers son concept d'*«esprit de système»*. L'homme de système est convaincu qu'une science de la société, conçue comme la matrice ou le creuset des vérités évidentes, attend son élaboration. Lorsqu'elle sera élaborée, l'humanité sera scindée en deux : ceux qui ont ou auront accédé aux lumières de ces vérités, à la transparence de la science (la transparence de l'identité) et le reste qui se déploie encore dans l'ignorance : d'une part, les détenteurs de la science et d'autre part, les ignorants. Ici aussi nous avons une différence. Mais cette différence ne génère aucune négociation puisque l'ignorant n'est point reconnu comme un interlocuteur en possession d'une personnalité spécifique, d'une épaisseur irréductible ; il est au mieux un enfant à éduquer et au pire un déviant à redresser.

Le terme d'*« agent insignifiant »* pourrait également être commenté à la lumière de ces considérations. R. Dos Santos Ferreira observe que le concept de concurrence élaboré par Cournot aurait « nourri », dans sa postérité, deux courants. Jevons et Walras représentent un de ces courants qui « *pousse[ent] à l'extrême la logique de la coordination, transformant la référence à un prix commun en obéissance à un prix non manipulable et érigeant en norme la concurrence indéfinie (ou parfaite), toute coloration conflictuelle gommée, même dans le cas où chaque côté du marché est réduit à un seul individu* » (2004, pp.555-56). Cette idée de conflit ou de combat est rapprochée de l'opposition mise en œuvre par W. Launhardt entre le *Wettbewerb* et le *Wettkampf*. En effet la langue allemande permet à W. Launhardt d'exprimer le type de concurrence auquel donne lieu la confrontation stratégique ou la négociation conflictuelle en faisant appel au substantif *Kampf* de *kämpfen* (combattre, lutter) associé au substantif *Wett* de *wetten* (parier). Le *Wettkampf* désigne cette forme de compétition conçue comme un « assaut » ou un « combat », par opposition à *Wettbewerb* (du verbe *bewerben* – « se candidater », « postuler ») qui correspond au concept de concurrence où les agents poursuivent leur chemin en fonction exclusivement des prix affichés, c'est-à-dire d'informations objectives ne faisant intervenir aucune confrontation directe les uns avec les autres (*ibid.*, p.554, note1). Si les agents de la concurrence wallassienne peuvent être qualifiés d'*« insignifiants »*, c'est parce qu'au long du processus de tâtonnement toute transaction hors équilibre étant par définition exclue, la négociation comme telle n'a pas de raison d'être; étant entendu qu'une négociation effective suppose la possibilité de sa rupture et d'une renégociation. Tout ceci rejoint évidemment, comme le remarque R. Dos Santos Ferreira, la célèbre formule interrogative d'Edgeworth : « *Is it peace or war ?* » (Edgeworth 1881, p.17). Dans le monde idéal de Walras il n'y a aucune place à la guerre (c'est une autre façon de dire que « *le pouvoir n'est pas un concept wallassien* ») ; il n'y règne que la paix. Si une telle représentation de la concurrence économique excluant tout frottement a pu permettre à Walras de concevoir et de construire son système d'équilibre général, il n'y a là aucune matière à reproche ou à critique, bien au contraire ; il y va d'une hypothèse. Le problème se pose tout à fait autrement lorsqu'un tel état de paix est désigné et souhaité comme la destination idéale et ultime de l'humanité.

### III) La question du contractualisme

L'aversion de Walras ainsi que de son père à l'égard de la théorie du contrat social pourrait également être analysée et interprétée en rapport avec cette question de la négociation ou de la médiation. Une comparaison entre l'auteur des *Eléments* et un « contractualiste » contemporain, John Rawls, est susceptible de nous fournir des éléments précieux d'analyse. L'idée d'une telle comparaison a été suggérée par P. Dockès et cette suggestion m'a toujours beaucoup intrigué. P. Dockès observe entre les deux auteurs une profonde affinité quant à leur conception de la justice. « *Les principes de justice* [de Rawls], écrit-il, *ne sont pas révélation de principes préexistants dans l'idéal, mais ils n'en sont pas moins « vrais », vrais d'une vérité finalement scientifique. Pour L. Walras comme pour J. Rawls, le rapprochement entre le Juste et le Vrai est aussi fort et le Juste aussi « objectif »... La justice n'est plus de droit naturel, mais tout se passe comme si elle l'était* » (Dockès 1996, p.133). En note P. Dockès renvoie à une étude de Simone Goyard-Fabre où celle-ci affirme, au sujet de Rawls : « *parce que la justice n'est pas -ne peut pas être- le résultat d'un calcul utilitaire, elle est un principe premier, comme si elle était un droit naturel* » (Goyard-Fabre, p.125). Tout se passe donc *comme si* Rawls aussi s'en remettait, au sujet de la justice, au « bon vieux droit naturel » d'Auguste Walras. Un récent travail que j'ai mené avec Herrade Iggersheim sur l'évolution de la pensée de Rawls (Ege et Iggersheim, 2004) nous a donné l'occasion de méditer sur cette remarque en termes de « *comme si* » (« *als ob* »). Il est indéniable que Walras et Rawls défendent tous les deux, résolument et vigoureusement, un même point de vue anti-utilitariste au sujet de la justice : la conception de la justice ou des principes de justice comme le résultat d'un calcul utilitariste est une écœurante ineptie. Pour donner vacance définitivement à une telle ineptie et affirmer le primat du juste sur l'utile ou sur le bien, il est tout à fait justifié voire même sain de faire appel au droit naturel, c'est-à-dire à la caution de la nature : le juste est antérieur à l'utile et de façon générale à tout choix particulier et arbitraire, à toute négociation, comme la nature est antérieure à la culture (entendue comme un ensemble d'institutions par définition particulières).

Mais Rawls, ni dans son ouvrage initial *A Theory of Justice* (1971), ni dans son oeuvre ultérieure ne renonce à son ambition de « *généraliser et porter à un plus haut degré d'abstraction la théorie traditionnelle du contrat social telle qu'elle se trouve chez Locke, Rousseau et Kant* » (p.20). Goyard-Fabre s'étonne à juste titre de l'ambiguïté de cette attitude qui conçoit les principes de justice à la fois comme ce qui est antérieur et supérieur à tout calcul ou choix et comme ce qui émane d'un contrat : « *L'idée d'un primat princiel qui est néanmoins un résultat est, il faut l'avouer, peu convaincante à raison du caractère contradictoire des termes* » (ibid. p.126). Mais l'examen de l'évolution de la pensée de Rawls nous a semblé révéler que cette contradiction ou ambiguïté ne constitue point une faiblesse théorique ou une simple incohérence logique dans l'argumentation de l'auteur. Bien au contraire, c'est précisément cette apparente contradiction qui préserve Rawls du scientisme en matière de justice. En effet, dès les années 1980 Rawls concentre son attention toujours plus sur ce qu'il appelle la « structure de base de la société » et son interrogation relève de plus en plus de la philosophie politique. Les écrits de l'auteur s'étendant de 1980 à 1990 et réunis dans *Political Liberalism* (1993) ont suscité chez ses commentateurs et admirateurs de vives réactions dénonçant l'abandon de « la charge progressiste de *A Theory of Justice* et regrettant la complaisance de ce « consensus insipide » (Leroux, 2003, p.4) que semble désormais convoiter le philosophe.

Tout au long de son itinéraire Rawls n'a cessé de se défendre contre ces accusations et de rappeler avec insistance sa fidélité à ses principes de justice et, surtout, à son principe de différence dont l'objectif premier est d'améliorer le sort des plus défavorisés. Mais pour autant il n'est pas possible de ne pas constater une évolution importante chez l'auteur. Le primat princiel de la justice est toujours fermement maintenu et affirmé. Par conséquent la perception

des principes de justice *comme si* ils constituaient des dispositions relevant du droit naturel nous semble pertinente. C'est en faisant appel à la *Métaphysique des mœurs* de Kant (1785) et à son concept fondamental d'«impératif catégorique» que Rawls tente de rendre intelligible l'idée absolument déterminante de l'antériorité et de la supériorité du juste à l'égard de l'utile et de l'intérêt. Cette référence à Kant constitue également un point commun entre Rawls et Walras même si la rigueur de la lecture et de la compréhension de Kant par Walras ne soit pas toujours convaincante, comme le souligne A. Rebeyrol (1999, pp.14 et sq.). Mais la dernière partie des *Lectures on the History of Moral Philosophy* (ouvrage publié en 2000), consacrée à la philosophie politique de Hegel montre que Rawls fait sienne l'attitude critique que Hegel adopte face à ce qu'il considère être la morale kantienne. Ces deux leçons sur Hegel qui n'ont jamais été publiées par Rawls lui-même sont extrêmement instructives sur l'arrière fond référentiel de la pensée morale et politique de l'auteur. En effet, même si Hegel n'est citée que deux fois et de façon circonstancielle dans la *Théorie de la Justice*, Rawls révèle, dans ces leçons, qu'une référence implicite à Hegel a toujours accompagné ses réflexions, depuis le début. J'ai le sentiment qu'en un certain sens cette «veine hégélienne» de la pensée de Rawls préserve l'auteur du danger de basculement dans des attitudes scientistes en matière de justice, sous la poussée de l'assimilation des principes de justice, purement et simplement, à des impératifs catégoriques. En effet, si ces principes s'imposent aux hommes universellement, sans qu'aucun recours à l'expérience soit nécessaire, ils peuvent être objectivement repérés et formulés et devenir, de ce fait, les vérités d'une science de la justice.

La «veine hégélienne» permet à Rawls de ne pas rester enfermé dans un formalisme kantien (je dois souligner expressément ici que les jugements qui sont formulés dans toute cette argumentation au sujet de la philosophie morale kantienne procèdent de la lecture critique hégélienne de Kant dans les *Principes de la Philosophie du droit*). Il y aurait sans doute une grande injustice à vouloir réduire la problématique de la *Métaphysique des mœurs* à l'image qu'en donne la critique hégélienne). Rawls partage avec Hegel le fait que Kant soit «*motivé par un désir de pureté radicale, un désir d'agir directement et exclusivement à partir de la loi morale*» (Rawls 2000, p. 327). Du point de vue de la vision hégélienne partagée par Rawls, la morale kantienne nourrit une grande méfiance à l'égard de ce qui est extérieur, car toute relation à l'extérieur ou avec l'extérieur renferme le danger d'une dépendance de la volonté libre à autre chose qu'à elle-même. Certes, cette morale, sous l'injonction de l'impératif catégorique, recommande un infini respect à l'égard d'autrui, en prenant soin de le considérer non comme un simple moyen mais toujours comme une «fin en soi», cet infini respect pour l'autre reste néanmoins, en dernière instance, une disposition abstraite et formelle. C'est en ce sens que Hegel reproche à la morale kantienne de ne jamais pouvoir s'émanciper du statut de «devoir être» (*sollen*), de ne jamais pouvoir assumer le risque de se pousser à l'existence et d'affronter, effectivement, l'autre, avec tout ce qu'une telle rencontre peut comporter comme menace et danger pour la «pureté radicale» da la volonté obéissant strictement à son devoir. En d'autres termes, Hegel souhaite que la volonté libre kantienne s'ouvre effectivement au monde. Cette ouverture au monde est «le passage de l'indétermination indifférenciée (*unterschiedsloser Unbestimmtheit*) à la différenciation (*Unterscheidung*), à la détermination, à l'instauration d'une détermination (*Bestimmtheit*) qui soit un contenu et un objet» (Hegel, 1821, § 6).

Ce moment de l'existence de la volonté libre ou, en termes hégéliens, le moment du «pour soi», c'est ce que Rawls nomme le rationnel. S'ouvrir au monde, se pousser à l'existence, c'est assumer l'hétéronomie, c'est accepter de vivre auprès d'autres êtres comme moi qui sont tous soumis à des impératifs hypothétiques -comme les nomme Kant-, chacun d'eux poursuivant des buts particuliers, animé par la volonté de réalisation de ses aspirations, de ses désirs, de ses passions subjectives. L'espace de l'existence et de l'émancipation de l'individu particulier, l'espace de la réalisation et du développement de la subjectivité, en bref l'espace où l'individu vit exclusivement pour soi, c'est ce que Hegel désigne par «*société civile*». La société civile est

donc l'espace du rationnel par excellence. Rawls, comme tous les commentateurs de la pensée politique de Hegel, considère que la contribution essentielle de ce dernier en matière de philosophie politique réside dans la place qu'il accorde au concept de « société civile », et par conséquent, au concept de « rationnel » dans ses analyses de la réalité sociale des Temps modernes. Rigoureusement parlant Hegel ne fait que constater et méditer ce nouvel espace social auquel fait place l'Etat moderne en son sein par opposition à l'Etat antique. L'Etat représente chez Hegel l'élément raisonnable, comme l'« impératif catégorique » chez Kant et la « structure de base politique de la société » chez Rawls représentent chacune l'élément raisonnable. Mais s'en tenir exclusivement au « raisonnable » et souhaiter l'avènement de son règne c'est s'aveugler sur la formidable mutation qu'a connue la société humaine dans la modernité, c'est faire preuve d'une attitude archaïque. Tout comme l'Etat moderne n'a plus peur de la réflexion infinie de la particularité, par opposition à l'Etat antique qui a toujours craint le développement de la subjectivité au sein de la « belle totalité » qu'il incarnait, l'individu moderne ne doit pas craindre l'ouverture au monde, c'est-à-dire la médiation par l'autre et tout ce qu'une telle médiation implique comme effort de communication, de compréhension, de coopération, de négociation, de contrat. Cette ouverture ne revient évidemment pas à renoncer au raisonnable. Mais l'individu moderne doit apprendre à assumer la tension éprouvante que représente le travail de réconciliation (*Versöhnung*) permanente du raisonnable et du rationnel. Dans ses leçons sur Hegel Rawls s'arrête particulièrement sur ce concept hégélien majeur de « réconciliation ». Réconciliation signifie ici l'apprentissage par l'individu de la médiation par l'autre, de cet « être-avec » (*Mitsein*) qui doit s'établir entre les particuliers en tant qu'êtres rationnels. Et en tant qu'être rationnel le sujet humain est porteur d'une opacité irréductible avec laquelle l'individu moderne doit apprendre à compter, composer, coopérer, contracter, négocier. Ce que les commentateurs de Rawls croient déceler dans la position théorique de l'auteur comme une contradiction ou inconséquence se révèle être, à y regarder de près, cette tension entre le raisonnable et le rationnel que l'individu est appelé à assumer dans la modernité et que Rawls ne veut surtout pas perdre de vue dans son interrogation philosophique. En bon lecteur de Hegel, Rawls prend profondément conscience du fait que la médiation ou, comme je l'ai appelé plus haut la « relationnalité », est constitutive de la réalité humaine. C'est cette conscience qui, contrairement à Walras, le préserve du scientisme.

## REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BRIDEL P., HUCK E. (2002), "Yet another look at Léon Walras's theory of *tâtonnement*", in *The European Journal of the History of Economic Thought*, 9:4, pp.513-540.
- DOCKES P. (1996), *La Société n'est pas un pique-nique. Léon Walras et l'économie sociale* Economica.
- DOS SANTOS FERREIRA R. (2004), « Guerre et paix. Variations sur la notion de concurrence au siècle de Cournot », in *Revue Economique*, vol.55, N°3, mai, pp.543-556.
- EDGEWORTH F.Y. (1881), *Mathematical Psychics. An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*, in *F.Y. Edgeworth: Mathematical Psychics and Further Papers on Political Economy*, Edited by Peter NEWMANN, Oxford University Press, 2003, pp.1-175.
- EGE R. (2004), « La question de la science chez Léon Walras », *Les Cahiers du CERAS*, Hors Série n°3, mai, pp.177-88.
- EGE R., HUCK E. (2000), « L'Economie sociale de Léon Walras : la Nature, arbitre de la société sans pique-nique ? », contribution aux Journées d'études de l'Association Charles Gide pour l'Etude de la Pensée Economique, *L'Economie, science de la société*, Université de la Martinique, 14-15 septembre 2000.
- EGE R., IGERSHEIM H. (2004), « Sur le concept rawlsien de « libéralisme de la liberté », contribution aux Journées d'étude de l'Association Charles Gide *Histoire des théories économiques de la justice*, Université du Littoral Côte d'Opale, Boulogne sur Mer, 17 et 18 Juin 2004.
- GOYARD-FABRE S. (1994), « La philosophie morale et politique: entre le contractualisme et l'utilitarisme », in *La philosophie anglo-saxonne* (sous la direction de M. MEYER), Presses Universitaires de France, pp.35-163.
- HAYEK F.A. (1937), "Scientism and the Study of Society", *Economica*.
- HEGEL G. W. F. (1821), *Principes de la Philosophie du droit*, Trad. R. Derathé, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986 (texte original : *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, 1986).

- HUCK E. (1999), *Justice et "neutralité" de la concurrence au regard de la répartition des richesses dans l'œuvre de Léon Walras*, Thèse de Doctorat de Sciences Economiques, Université Louis Pasteur Strasbourg I.
- HUCK E. (2001), « La neutralité du tâtonnement au regard de la répartition de la richesse dans la théorie de la production de Léon Walras. Le cas du tâtonnement sans bons des trois premières éditions des *Eléments d'Economie politique pure* », in *Revue Economique*, 52, pp.729-38.
- KANT E. (1785), *Métaphysique des Mœurs. Fondation. Introduction*, Trad. A. Renaut, GF-Flammarion, 1994 (texte original: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, 1974).
- LEROUX A. (2003), Editorial du numéro spécial « autour de Rawls », *Revue de Philosophie Economique*, 7, 3-5.
- QUESNAY F. (1765), « Le Droit Naturel », in *François Quesnay et la Physiocratie*, (textes annotés par L. SALLERON), INED et PUF, T.2, 1958, pp.729-42.
- QUESNAY F. (1767), « Despotisme de la Chine », in *ibid.*, pp.917-934.
- RAWLS J. (1971), *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1971. Trad. C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris : Editions du Seuil, 1987.
- RAWLS J. (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press. Trad. C. Audard, *Libéralisme politique*, Paris : Presses Universitaires de France, 1995 (noté *PL* dans le texte).
- RAWLS J. (2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, B. Herman (ed.), Harvard University Press. Trad. B. Guillarme et M. Saint-Upéry, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, Paris : éditions La Découverte, 2002 (noté *Leçons* dans le texte).
- REBEYROL A. (1999), *La pensée économique de Walras*, Dunod. Théories Economiques.
- ROUSSEAU J.-J. (1755), *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité*, in *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, (Ed. C.E. VAUGHAN), T.1, Basil Blackwell, 1962.
- WALRAS L. (1867-68), *Théorie générale de la société* (TGS), in Auguste et Léon WALRAS, Œuvres économiques complètes, vol.IX, Economica, pp.27-148.
- WALRAS L. (1874), *Eléments d'économie politique pure* (EEP), Auguste et Léon WALRAS, Œuvres économiques complètes, vol.VIII, Economica.
- WALRAS L. (1896), *Théorie de la propriété* (TP), in Auguste et Léon WALRAS, Œuvres économiques complètes, vol.IX, Economica, pp.177-206.
- WALRAS L. (1898), *Esquisse d'une doctrine économique et sociale*, in Auguste et Léon WALRAS, Œuvres économiques complètes, vol.X, Economica, pp.405-441.
- ZYLBERBERG A. (1990), *L'Economie politique en France, 1870-1914*, Economica.