

Walras et Péguy

Quand l'économie et la philosophie s'écoutent*

Michele Bee

Université de Lecce, Département de Philosophie et Sciences Sociales.

«Je fais certainement de la peinture et de la sculpture et cela depuis toujours, depuis la première fois que j'ai dessiné ou peint, pour mordre sur la réalité, pour me défendre, pour me nourrir... pour me défendre contre la faim, contre le froid, contre la mort, pour être le plus libre possible»

Alberto GIACOMETTI

La correspondance non seulement épistolaire¹, mais aussi intellectuelle, entre Charles Péguy et Léon Walras jette une double lumière sur ces deux penseurs. Grâce à l'œuvre de Walras, on peut s'apercevoir des questions qui furent décisives pour la recherche de Péguy, lequel, usuellement, est connu et étudié dans le cadre des études littéraires, plus que pour sa pensée économique, pensée qui fait pourtant l'unité de son œuvre entière. Quant à Walras, il est possible de faire observer le grand intérêt que l'économiste lausannois porte aux questions philosophiques qui lui sont adressées par le jeune normalien. Or cet intérêt est insolite si l'on considère qu'il se manifeste pendant les années du déploiement absolu du positivisme ; il témoigne de la volonté de Walras de ne pas se soustraire à un vrai dialogue sur des questions qui, après lui seulement, ont pu sembler ne pas être fondamentales pour la pensée économique. À travers le dialogue entre le poète philosophe et l'économiste, nous essayons de montrer la prégnance des observations walrasiennes dans le domaine éthico philosophique et la capacité de ce savant à poser des questions fondamentales pour une pensée économique qui veut être à la hauteur d'un dialogue productif avec la pensée philosophique. Charles Péguy est le premier à faire le compte rendu des « *Études d'économie sociale (Théorie de la répartition de la richesse sociale)* » de Léon Walras dans *La Revue socialiste* du 15 février 1897, avec un article intitulé « *Un économiste socialiste, M. Léon Walras* ». Il s'agit de la première publication de Péguy, qui, après avoir fondé un *groupe d'études sociales* à Orléans, devient à Paris l'un des animateurs politiques les plus écoutés pendant la grande discussion publique qui divise la France entre le dix-neuvième et le vingtième siècle : l'*Affaire Dreyfus*. Au début du nouveau siècle, Péguy, un des meilleurs élèves de Bergson, fonde les *Cahiers de la Quinzaine*, des cahiers périodiques pour lesquelles écrivent, entre autres, Jean Jaurès, Romain Rolland et Georges Sorel, lequel participe pendant des années aux réunions qui avaient lieu tous les jeudis près de la boutique des *Cahiers*.

« *Je n'oublierai pas que vous aurez été le premier* », écrit l'économiste dans une lettre envoyée au jeune normalien de philosophie. « *Vous savez – écrit Péguy à Walras en mars 1897 – combien la philosophie risque d'être vaine si elle n'est pas sans cesse nourrie de sciences et contrôlée par les savants* ».

*Je tiens à remercier le Prof. Roberto Baranzini pour ses très précieux commentaires ainsi que le Centre d'études interdisciplinaires Walras-Pareto pour m'avoir permis l'accès aux archives de Walras situées à l'Université de Lausanne. Je remercie aussi le Prof. Massimo Amato pour son attentive lecture et ses importantes suggestions, Felicetti Ricci pour son irremplaçable collaboration dans la traduction de l'italien et Francesco Solombrino pour notre aimable conversation mathématique.

¹ Les lettres de Walras – plus exactement les brouillons de ces mêmes lettres – et de Péguy sont conservées à la Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne. La *Correspondence of Léon Walras* a été publiée par W. Jaffé en 1965 (North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 3 vol). Des extraits sont publiés dans les notes des *Œuvres en prose complètes* de Charles Péguy, éditées par Gallimard en 1987 (p. 1545-48).

Après avoir publié son compte rendu, Péguy rédige un manuscrit où il approfondit les questions qu'il y avait exposées et il l'envoie à Walras. Celui-ci le retourne à Péguy avec des annotations et une lettre dans laquelle il affirme : « *Cette discussion ne me laisse pourtant pas indifférent ; et si j'ai jamais le plaisir de vous rencontrer, comme je l'espère, j'en profiterai, non pour vous faire des observations, mais pour vous demander quelques explications au sujet des points que j'ai notés* » (Péguy [1987], p. 1547). Il s'agit là d'un manuscrit qui n'est pas parvenu à notre connaissance. Toutefois, il est possible d'en reconstituer le propos en prenant appui sur le compte rendu initial des *Études d'économie sociale* ainsi que sur les autres textes de Péguy dans lesquels, quelques années plus tard, il répondra explicitement aux questions ouvertes par Walras. – Questions qui concernent essentiellement le rapport problématique mais décisif entre l'économie et la morale. Notre propos n'est pas d'approfondir ces questions, mais seulement d'arrêter et de concentrer l'attention sur les termes de la discussion, qui est très riche et qui peut certainement être l'occasion d'ultérieures recherches et discussions.

« *En étudiant les phénomènes économiques généraux relatifs soit aux États soit aux individus selon les méthodes mathématiques, M. Léon Walras a vraiment instauré une science. Il nous en a donné les éléments dans ses Éléments d'économie politique pure et, comme nous avions la mécanique mathématique, la physique mathématique, aussi exactement et dans le même sens nous avons à présent l'économique mathématique* » (Péguy [1897], p. 3). Ainsi commence le compte rendu de Péguy. Effectivement, en présence de Walras, nous sommes en présence d'un fondateur, d'un homme qui ouvre à une nouvelle vision : c'est pourquoi il ne peut pas se dispenser de se poser des questions préalables. Afin que sa nouvelle science ne soit pas incomplète, et pour qu'elle soit une science de l'homme pour l'homme, elle doit être capable de concilier tous les aspects marquants de l'*être humain*. Il s'agit, ici, d'interroger dans les *Études d'économie sociale* ce qui a pu motiver Péguy à jeter réellement les bases d'un dialogue avec Walras. À savoir, pour le dire de façon anticipée : la possibilité de poser les questions morales de Walras en revenant en deçà de la distinction entre économie et morale.

La lecture de la seule recension de Péguy laisse apparaître la critique d'un jeune moraliste à un économiste à propos des questions morales proposées par ce dernier. Dans cette perspective-là, l'opération de Péguy reviendrait seulement à cueillir les faiblesses des propositions morales d'un économiste qui aurait débordé le champ de sa discipline, et cela pour les corriger, voire même seulement pour les signaler comme des fautes de méthode. Cependant, en s'appuyant sur les œuvres de Charles Péguy, il est possible de s'aviser que dans ladite recension, qui est sa première publication, il y a l'intuition de quelque chose qui se trouvera développé surtout dans l'essai intitulé *De Jean Coste*, dans *L'argent*, dans *Notre jeunesse*, mais aussi dans sa production poétique. Il s'agit de l'intuition selon laquelle l'économie politique pure de Walras implique elle-même des questions auxquelles il n'est pas possible de répondre sur un plan moral ainsi que le fait Walras à travers l'élaboration de son économie sociale. Ces questions, en effet, ne sont pas suscitées par les conséquences morales d'une économie quelle qu'elle soit. Elles sont comme nous le verrons par la suite d'un autre ordre. Dans ce qui suit, nous nous arrêtons à cette difficulté pour dégager précisément les principes philosophiques qui en sont à l'origine. Enfin nous exposons deux « propositions » dans le domaine mathématique que Péguy suggère à Walras à partir de cette discussion.

I. Le point « m » et la trop tardive « solution mathématique de la question sociale »

Dans ses *Études d'économie sociale*, Walras veut arriver à une synthèse des oppositions comme “âme et corps”, “matérialisme et spiritualisme”, “socialisme et libéralisme”, “communisme et individualisme”, et cela à travers une analyse de la nature humaine et, surtout, à travers un essai de définition de l'économie au regard de la morale.

Dans cette direction, Walras se donne comme objectif de déterminer la manière la plus juste de résoudre scientifiquement la question sociale. Chacun sait qu'il apporte à celle-ci une solution mathématique. La tâche la plus hardie et séduisante y revient à son économie sociale en tant qu'elle doit parvenir à établir la juste répartition de la richesse sociale, produite à son niveau le plus haut. La science économique, en tant qu'économie politique pure, doit-elle étudier la manière de produire la richesse sociale maximale indépendamment des questions morales ; cependant, au titre d'économie sociale, elle peut rechercher la manière la plus juste de répartir la richesse sociale. De sorte que l'état économique *et* social idéal puisse se trouver réalisé.

Walras considère comme juste, d'une part, d'attribuer à chacun le fruit de ses propres facultés individuelles, et, principalement, le fruit de son travail, et, d'autre part, d'attribuer à l'État le fruit des facultés collectives et, principalement, le revenu des terres (la rente foncière)². Dans ce but, il faut que l'État 1^o) n'impose aucun impôt (lequel, inévitablement, se répercute sur le salaire en retranchant de celui-ci une partie de ce qui revient justement au travailleur) et que 2^o) il soit propriétaire de toutes les facultés collectives, c'est-à-dire des terres et, avec celles-ci, de toutes les ressources naturelles, minières et énergétiques. Moyennant la rente obtenue ainsi, l'État peut assumer les frais occasionnés par l'organisation des conditions d'existence de la communauté. L'idée de Walras est qu'on ne saurait y parvenir par le biais d'une expropriation forcée et violente, parce qu'il faut respecter l'être économique. Il faut donc que l'État rachète les terres à un prix *équitable*. Ce qui veut dire que le prix qu'il revient à l'État de payer ne doit pas être le prix *actuel* ou *courant* des terres : il faut que celui-ci intègre le fait que la société est une société « progressive » et que, partant, la valeur des terres tend à augmenter avec le temps. Or la difficulté est que, à ce prix-là, l'État ne pourrait jamais amortir sa dette, parce qu'il devrait utiliser chaque année toute la rente foncière pour payer le prêt obtenu pour le rachat des terres. C'est pourquoi, selon Walras, il faut ajouter à ce qui précède la considération supplémentaire que voici – qui, précisément, permet de concilier l'« être économique » et le « droit social » – : la société de l'époque est au seuil du passage d'une époque à une autre, soit à la limite de la transformation de la société agricole en une société industrielle et commerciale, avec, par conséquent, un changement radical de l'articulation territoriale et productive de la campagne à la cité. Cela considéré, il apparaît que les propriétaires terriens actuels, au moment du rachat de leurs terres par l'État, ne peuvent pas tenir compte de cette transformation, qui générera pourtant une augmentation ultérieure et supplémentaire de la rente, et que, partant, ils ne pourront rien réclamer à l'État. Ce dernier, après un nombre *m* d'années, devrait ainsi parvenir à payer entièrement sa dette et, avec la rente supplémentaire, devrait enfin pouvoir assumer son rôle sans aucun impôt et en laissant fonctionner le marché selon le principe de la libre concurrence.

La solution de Walras à la question sociale n'est, tout bien considéré, qu'une « *opération de trésorerie* » (Walras [1896], p. 308) : la question sociale, dans ses termes économiques et moraux, est donc entièrement déferlée à la comptabilité de l'État. Et Péguy d'écrire : « *Après m années commencera le règne souverain du droit social et son avènement n'aura pas altéré du tout l'être économique ; après m années aura lieu, pour ainsi dire, l'intersection du droit désormais entier et de l'être toujours intact. Et telle est la solution que M. Walras nous propose de la question sociale* » (Péguy [1897], p. 11). En résumé, Walras se propose d'explorer le problème du produit social dans le but de concilier, après *m* années, la production maximale avec la juste répartition de la richesse. Dans la discussion de ce que Walras appelle *l'être économique* et le *droit social* (étudiés distinctement dans un premier moment par son économie), Péguy est tout d'abord attentif à la compréhension du *temps historique* sous-jacente à la solution proposée

² Dans la « Cité harmonieuse », Charles Péguy écrit : « *Ainsi toutes les terres labourables et toutes les terres de toutes les landes et toutes les terres des toutes les forêts, toutes les terres de toutes les vallées, toutes les terres des coteaux, et des collines, et toutes les terres des montagnes, toutes les eaux de tous les fleuves, toutes les eaux de toutes les rivières, et des lacs, et toutes les eaux de tous les océans, tous les grains pour toutes les semaines, toutes les mines et les carrières, tous les terrains et tous les souterrains, toutes les terres et toutes les eaux, tous les non-vivants et tous les vivants végétaux sont la matière que peut travailler la cité* » ([1898], p. 57)

par l'économiste. La projection d'un second moment temporel, nommément le point *m*, entièrement indifférent en regard de la position du présent, et où *l'être économique* et le *droit social* se rejoignent, n'est en effet possible que dans la mesure où le temps est considéré comme une ligne indéfinie et homogène, composée de points distincts et indépendants les uns par rapport aux autres. Mais, aux yeux de Péguy, la difficulté majeure soulevée par la solution walrassienne ne réside pas toutefois dans le fait que la conciliation entre l'être économique et le droit social peut apparaître ou non, après un nombre *m* d'années. Elle ne réside pas non plus dans le fait que ladite apparition, dans tous les cas, ne peut avoir lieu qu'après qu'un processus économique (injuste) a eu lieu jusqu'à la réalisation de l'idéal.

L'idée de Walras est qu'on ne saurait y parvenir par le biais d'une expropriation forcée et violente, et cela parce qu'il faut respecter le principe du vrai sur lequel se fonde l'économie politique pure, c'est-à-dire la propriété privée et la libre concurrence. La solution mathématique de la question sociale prévoit donc que l'État ne peut réacquérir la propriété des terres – qui, déjà, lui reviendraient en toute justice – qu'après un nombre *m* d'années, et cela parce que personne ne doit en faire les frais. « *Je crois* – dit Walras dans la première de ses leçons publiques tenues à Paris en 1867-68 – *que le vrai est vrai quelles que soient ses conséquences morales, mais je crois aussi que le juste est juste quelles que soient ses conséquences économiques* ». À quoi Péguy répond : « *Le malheur est qu'on ne puisse pas du tout concilier les deux, au sens où le voudrait M. Walras [...]. Préparer de la justice définitive et lointaine, avec de l'injustice intermédiaire et prochaine, cela n'est pas juste. Et mieux vaut commencer par croire "surtout" que le juste est juste quelles que soient ses conséquences économiques* » ([1897], p. 17). En d'autres termes, cela revient à dire que selon Péguy le troc de Jevons, qui assure le respect de la propriété privée et de la libre concurrence, pourrait être mis à l'écart au profit du troc de Gossen, pour les motivations morales évoquées ci-dessus.

Mais ce qui nous apparaît ici comme une discussion morale prégnante, se met à parler tout autrement à lire la recension à la lumière, par exemple, de ce que Péguy écrit dans le *De Jean Coste*. En 1902, date de rédaction de ce texte, Péguy continue de répondre à Walras là où il affirme qu'une cité ne peut se poser le problème d'établir un principe de calcul permettant une juste répartition du produit social qu'à partir du moment où elle est *déjà* une cité d'hommes, c'est-à-dire un lieu où personne n'est contraint de vivre dans le constant chantage de la misère. Il apparaît ici que, selon le Péguy de la recension *déjà*, la justice qui doit avoir la primauté sur la vérité économique ne se situe pas sur le même plan où Walras aborde le problème de la conciliation entre le vrai et le juste, soit la conciliation entre l'économie et la morale. Péguy ne soutient pas que la morale doit prévaloir sur l'économie : la justice est pour lui le nom d'une question préalable à la distinction entre économie et morale, une question d'ordre préalable où est en jeu l'institution et le sens d'une cité en tant qu'elle est le lieu où des échanges économiques sont somme toute possibles, et, ainsi, le lieu où il est possible d'accéder à la signification de ceux-ci. Hors de la cité, les questions économiques commencent autrement. Si l'on décide de se situer en dehors de la cité, c'est-à-dire dans une dimension où aucun dû ne lie les individus, alors l'étude des échanges économiques part nécessairement des individus et, partant, cette étude trouve dans le troc de Jevons l'échange idéal. Par contre, si l'on tient à venir se situer au sein de la cité, il faut étudier les échanges économiques en partant des individus pris ensemble dès le commencement et, partant, s'appuyer cette fois-ci sur le troc de Gossen. C'est pour cette raison qu'il y a lieu selon Péguy d'écartier le troc de Jevons et non seulement en fonction du problème au prime abord moral soulevé par la préparation d'une justice définitive et lointaine à travers une injustice intermédiaire et prochaine.

Walras, pour sa part, doit choisir le troc de Jevons pour des raisons de méthode mathématique : dans la perspective de Gossen, en effet, les individus sont toujours liés et dépendants les uns des autres ; c'est pourquoi il n'est pas possible d'établir une variable indépendante. Autrement dit : il n'est pas possible d'établir *a priori* les paramètres d'une fonction de superposition des fonctions d'utilité, c'est-à-dire une loi mathématique générale des

échanges. Mais commencer ainsi l'étude des échanges économiques hors de la cité, voilà précisément ce qui pour Péguy n'est pas possible. Parce que la manière de commencer ici ne peut pas être l'objet d'une décision. *Hors de la cité il n'y a pas d'homme*. Cette interprétation et de l'homme et de la société amène Péguy à proposer à Walras rien de moins que la recherche d'une mathématique qui soit en mesure de tenir compte dès le départ de la nature de l'homme, de son appartenance de principe à la cité des hommes. C'est dans cet esprit-là que Péguy suggère de représenter mathématiquement l'homme comme une fraction en le rapportant à chaque fois à l'humanité entière à laquelle il appartient. La difficulté n'est pas de savoir s'il faut compter ou pas, mais surtout de savoir *comment* compter. Alors que Walras se demande « *qui boira ce Château-Laffite* »[1896], autrement dit comment répartir la richesse sociale, Péguy, dans son œuvre intitulée *De Jean Coste*, écrit : « *Je ne puis parvenir à me passionner pour la question célèbre de savoir à qui reviendront, dans la cité future, les bouteilles de champagne, les chevaux rares, les châteaux de la vallée de la Loire ; j'espère qu'on s'arrangera toujours ; pourvu qu'il y ait vraiment une cité, c'est-à-dire pourvu qu'il n'y ait aucun homme qui soit banni de la cité, tenu en exil dans la misère économique, tenu dans l'exil économique, peu m'importe que tel ou tel ait telle ou telle situation* » ([1902], p. 1033-1034).

Une cité, nous dit en substance Péguy, ne peut se poser le problème d'établir comment produire la richesse la plus grande et aussi d'établir un principe de calcul permettant une juste répartition du produit social qu'à partir du moment où elle est *déjà* une cité d'hommes, c'est-à-dire une cité où personne ne soit contraint de vivre dans le constant chantage de la misère, dans la constante menace de perdre pour des motivations dites “économiques” sa dignité d'homme. Certes, pour Walras, la société n'est pas un pique-nique ; cependant la question économique soulevée par Péguy est d'un ordre préalable, un ordre où est en jeu l'institution et le sens d'une cité.

II. La fondation de la cité dans la pensée de Walras et de Péguy ou : la brute, l'amour et la pauvreté

Les raisonnements de théorie économique pure de Walras sont, donc, pour Péguy, l'occasion d'élaborer des réflexions en philosophie économique, morale et politique.

Selon le poète d'Orléans, la question préalable qui requiert d'être posée, – question économique et morale indissociablement, – est celle de l'institution de la cité. D'après lui, il ne vaut nullement la peine d'investir du temps dans l'élaboration de calculs permettant de savoir à qui il convient d'attribuer tel ou tel bien dans la cité, si, au préalable, on ne s'est pas préoccupé des conditions auxquelles une cité il peut somme toute y avoir. Et cela à plus forte raison encore s'il est vrai que ce n'est qu'à partir de la cité qu'il est possible d'avoir une mesure humaine pour le rapport avec les biens. Où nous comprenons que, pour Péguy, l'homme n'est *comme tel* que dans une communauté d'hommes, et que, partant, celle-ci doit exister et se maintenir pour que – alors, et alors seulement, – il soit possible de commencer à affronter des problèmes qui se rapportent aux individus pris isolément, lesquels, justement, ne sont des hommes qu'au sein de la communauté. Cette interprétation de l'homme et de la société se laisse formuler de manière apparemment très simple : *l'homme n'est jamais seul dans son être homme*.

Or nous aimerions ici attirer l'attention sur le fait que Walras a bien en vue d'une certaine manière ce que cela signifie en général et, en particulier, pour l'économie politique et sociale. Avant d'entrer en effet dans les raisonnements théoriques qui configurent son économie politique et sociale, il retient lui-même nécessaire de définir, par le biais d'une *philosophie des sciences humaines*, les « faits humains » qui sont les objets respectifs de ces sciences : « *La marche que nous avons à suivre ici n'est point douteuse. La ligne de démarcation qui sépare la nature de l'humanité est la ligne de démarcation qui sépare l'homme physique de l'homme moral. En deçà de cette limite, l'homme vit de la vie physiologique et de la vie psychologique purement animales ; au-delà de cette même limite, il vit de la vie physiologique et de la vie*

psychologique proprement humaines. Sous le premier rapport, il appartient à la physiologie et à la psychologie physiques ; sous le second rapport, il appartient à la physiologie et à la psychologie morales. C'est donc incontestablement dans la distinction entre l'homme-animal et l'homme proprement dit et dans l'analyse de celui-ci qu'il faut rechercher et découvrir le principe d'une distinction entre les sciences naturelles et les sciences humanitaires et d'une classification de ces dernières » ([1896], p. 91).

Tout l'effort de Walras, ici, est de montrer que la séparation (la « ligne de démarcation ») entre l'« homme physique » et l'« homme moral » ne recouvre pas la distinction entre sa « vie physiologique », d'une part, et sa « vie psychologique », d'autre part. L'« homme physique », dit-il, « vit une vie physiologique et psychologique purement animales ». Quant à l' « homme moral », il est lui aussi caractérisé par une vie physiologique et psychologique, que Walras n'hésite pas à qualifier de « vie physiologique et psychologique proprement humaines ». Il y a donc une physiologie et une psychologie « physiques », auxquelles l'homme appartient en tant qu' « homme physique », et il y a une physiologie et une psychologie humaines, auxquelles l'homme appartient comme « homme moral ». La vie physiologique n'épuise pas la vie de l'homme physique. De même, la vie psychologique n'épuise pas la vie de l'homme moral. Mais, alors, que faut-il comprendre par « physiologie et psychologie humaines » ? C'est ce que Walras établit dans la suite du passage que nous venons de lire : « *Or si, négligeant d'étudier l'homme comme un animal qui respire, digère et se reproduit, qui sent, perçoit et se résout, qui naît, grandit et meurt, nous nous attachons à l'étudier exclusivement dans ce qu'ont de proprement humains ses facultés virtuelles et leurs manifestations actives, nous voyons apparaître en lui deux faits qui sont la base de la physiologie et de la psychologie de l'homme : ce sont l'aptitude à la division du travail et la personnalité morale* » ([1896], p. 91).

Pierre Dockès commente ainsi ce passage : « *La physiologie animale fournit la clé de ce "fait" qu'est la division du travail, donc de l'échange. Ce "fait" dont l'origine est naturelle est par cela même un fait fatal (l'homme divise le travail, il échange comme il est bipède), le facteur déclenchant étant d'ailleurs un avantage anatomique : l'opposition du pouce aux autres doigts. Il s'agit d'une première porte par où l'homme-nature ne peut qu'entrer dans l'humanitaire. Notons que l'aspect naturel de la science économique ("les forces aveugles et fatales") trouve sa source dans le caractère naturel, d'origine physiologique, de la division du travail. Cela ne signifie pas que Léon Walras rend compte ainsi du caractère naturel de l'économie politique, mais la connaissance de cette origine permet, en quelque sorte, une confirmation historique* » ([1990], p. 65). Or, nous avons vu que, selon Walras, l'aptitude à la division du travail est la base non pas de la physiologie animale, mais bien de la physiologie humaine. Il est vrai que Walras dit que cette aptitude est naturelle, de même que la personnalité morale, mais dans le sens où il s'agit de la nature de l'homme. De l'homme en tant que tel et non pas de l'homme-animal. Si l'on cherche là une confirmation historique, il y en a bel et bien une au sens où « l'aspect naturel de la science économique » trouve sa source dans la nature de l'homme. Nature à laquelle, selon Walras, on peut accéder *seulement* en la distinguant de la nature de l'animal. Tout cela signifie que la science économique walrassienne, y compris son économie politique pure, nécessite, à ce qu'en dit Walras lui-même, des distinctions préalables d'ordre philosophique qui regardent la nature de l'homme. Ce n'est pas par hasard si Dockès en vient à dire par la suite que l'*économie politique* « *part également de la nature idéale de l'homme et débouche en particulier sur tous les théorèmes de l'économie politique pure et appliquée* » ([1990], p. 67).

Selon Walras, il existe une limite en deçà de laquelle il y a l' « homme-animal » – qu'il appelle aussi « la brute » – et au-delà de laquelle il y a l'homme proprement dit. La *brute*, comme tous les animaux, essaie de satisfaire ses besoins *immédiatement et directement*, alors que l'homme proprement dit ne peut y parvenir qu'*indirectement*. Un animal qui a faim, explique Walras, poursuit une proie et la dévore ; s'il a soif, il cherche un ruisseau et s'y désaltère ; alors qu'il a froid, il se met en quête d'une tanière et s'y réfugie. Il en va diversement de l'homme : celui-ci, s'il a faim ou soif, fabrique, pour reprendre l'exemple de Walras, des

souliers et les échange contre du pain ou contre du vin ; s'il souffre des intempéries, il fabrique encore des souliers et les échange contre l'usage et l'abri d'une maison (Walras [1990], p. 92). L'homme, pour la satisfaction de ses besoins, a besoin de la *division sociale du travail*, qui est une condition première et inéluctable de son existence (ibid.). Mais la division du travail est-elle seulement cela ? Le « fait de la division du travail », dit Walras, « pris en lui-même, contient bien tout l'homme physiologique ». Et le même fait, « pris dans ses conséquences, renferme rigoureusement toute la destinée humaine économique » (ibid.). Pour quoi Walras parle-t-il de « destinée économique » ? Et qu'est-ce que cela a avoir avec la division sociale du travail ? Eu égard à la « personnalité morale », Walras dit des choses analogues. Prise en elle-même, la personnalité morale contient toute la vie psychologique ; considérée par rapport à ses conséquences, elle renferme toute la destinée humaine morale³.

Dans l'accomplissement de la division sociale du travail et de la personnalité morale s'établit une *solidarité des destinées humaines*. L'homme, affirme Walras, est capable de diviser le travail à la condition d'être une personne morale ; et il est une personne morale afin d'être capable de diviser le travail. Aussi peut-on dire que l'homme n'est une personne morale que dans la société et pour la société. L'homme, écrit Walras, ne se trouve pas dans la société « [...] comme un arbre tout venu qu'on a planté en terre, mais plutôt à la façon d'un germe qu'on a semé et qui a grandi en tirant de la terre même, avec sa sève, son tronc, ses branches et son feuillage » ([1990], p. 133). C'est pour cela que l'État n'est pas une collection pure et simple d'individus. Il a « une existence qui lui est propre et qui dépasse même la somme des existences de tous les individus qui en font partie » ([1990], p. 136-137). Non sans une pointe d'ironie, Walras en arrive ainsi à affirmer : « Eh bien ! Je voudrais voir quelques-uns de ces hommes qui pensent être libres de rester dans la société ou d'en sortir essayer de prendre ce dernier parti. Je voudrais les voir contraints, s'il était possible, de restituer à la société tout ce qu'ils lui doivent en fait de sentiments et d'idées, d'acquis matériel et moral, et réduits à ce qu'ils se doivent à eux-mêmes, ce qui vraisemblablement serait peu de chose » ([1990], p. 142).

Bref, l'homme n'est pas libre de choisir de vivre au-dehors ou dans la communauté, et cela parce qu'au-dehors de celle-ci il n'est rien, il n'est tout simplement pas un homme. Walras critique ainsi l'idée selon laquelle la société serait fondée sur un contrat. Mais si la société n'est fondée ni sur un accord tacite ni sur la peur, sur quoi se fonde-t-elle alors ? L'hypothèse la plus commune consiste à poser qu'elle se fonde sur l'absence d'une autosuffisance de l'homme. Mais, à ce propos, on en vient à se demander : est-ce la nécessité de la division du travail qui rend nécessaire la société, ou bien la division du travail est-elle elle-même une conséquence, plutôt qu'une cause, du fait qu'il y ait des hommes, c'est-à-dire qu'il y ait, comme dit Aristote, des *animaux sociaux* ? Aristote, dans le livre V, chapitre 8, de l'*Éthique à Nicomaque* affirme (trad. fr. par J. Tricot légèrement modifiée) : « [...] ce n'est pas entre deux médecins que naît une communauté, mais entre un médecin par exemple et un cultivateur, et d'une manière générale entre des individus différents et non encore égaux, et qu'il s'agit pour cela justement de conduire à une égalité. C'est pourquoi tout ce qui peut être échangé doit d'une certaine manière être comparé. C'est à cette fin qu'a émergé la monnaie, devenant ainsi en quelque sorte un moyen terme, car elle mesure toute chose et, par suite, l'excès et le défaut. Par exemple : combien de chaussures équivalent à une maison ou à une telle quantité de nourriture. Il faut donc qu'il y ait entre un architecte et un cordonnier le même rapport qu'entre un nombre déterminé de chaussures et une maison (ou telle quantité de nourriture), faute de quoi il n'y aura ni échange ni communauté ; et ce rapport ne pourrait être établi s'il n'existe pas, entre ce qui est à échanger, une certaine égalité. Par conséquent tout doit être, comme nous l'avons dit plus haut, mesuré au moyen d'une unique et singulière mesure. Et celle-ci n'est autre, en vérité, que

³« Or, précisément, étant donnés les faits de la division du travail et de la personnalité de l'homme, lesquels contiennent en eux-mêmes tout l'homme physiologique et tout l'homme psychologique, étant données les faits de l'industrie, de l'art, de la science et des mœurs, lesquels contiennent en eux-mêmes toute la destinée économique et toute la destinée morale de l'homme, je crois voir entre tous ces faits un rapport intime » (Walras [1990], p. 113).

*le besoin, qui est le lien qui tient réunis tous les biens (si les hommes en effet n'avaient besoin de rien, ou s'ils n'avaient pas pareillement des besoins, il n'y aurait pas d'échanges, ou alors ils seraient différents). Or la monnaie est devenue par convention une sorte de substitut du besoin, et c'est pour cette raison que la monnaie reçoit le nom *nomisma*, parce qu'elle existe non pas par nature, mais par le *nomos* (la loi) ; et il dépend de nous de la transformer ou de la rendre telle qu'elle ne trouvera plus preneur. Il y aura donc réciprocité quand sera atteint un niveau d'égalité tel que, de même qu'il y a un rapport entre un cultivateur et un cordonnier, il y ait un rapport entre l'œuvre du cordonnier et celle du cultivateur »* ⁴.

Commençons par dire que la lecture de ce passage d'Aristote révèle que la pensée économique de Walras s'inscrit dans le cheminement le plus profond de la pensée occidentale : ce n'est pas un hasard en effet si Walras parle de souliers et de maisons – tout comme Aristote⁵. Chez le penseur grec aussi il apparaît que la division du travail est essentielle pour la communauté et que les échanges se produisent à partir du besoin. Mais il faut bien voir ceci : chez ce dernier, la monnaie n'existe pas par nature, mais par la loi ; ce qui veut dire que la monnaie institue une mesure, et cela justement parce qu'elle est elle-même “quelque chose” d'institué. Mais, demandera-t-on peut-être, sur quoi se fonde cette mesure qu'est la monnaie ? Celle-ci doit parvenir à comparer les différents biens, c'est-à-dire à les rapprocher pour dégager entre eux un certain rapport, et cela *à partir et à la lumière* du rapport qu'il y a, par exemple, entre le paysan et le cordonnier ou le médecin : c'est dire que le rapport entre les hommes, à partir de leurs métiers, est précisément celui qu'il s'agit de retrouver entre les différents biens – et non pas inversement. Or ce rapport, comprenons-nous, n'est pas le simple rapport (i.e. la collection) d'individus séparés, mais le rapport qui s'instaure entre des hommes appartenant à une même communauté historique donnée, que ces hommes soient ce cordonnier-ci, ce médecin-là ou encore cet autre cultivateur.

Cela dit, la question demeure de savoir d'où proviennent ces rapports humains, quelle est leur origine ? Nous savons que, pour Aristote, la communauté est préalable à la constitution de tout ce qu'il peut y avoir « en » elle. Ainsi, ce ne peut être qu'à partir de la loi constitutive de la cité qu'il est possible de s'interroger sur la mesure du rapport entre les hommes, et, partant, sur la mesure du rapport entre les hommes et les biens. Mais il ne s'agit pas d'opposer l'individu à la communauté : l'interprétation proposée ici est de penser que la communauté existe, pour peu qu'elle existe, afin que l'« individu » soit. Ce qui implique que l'autosuffisance n'est atteignable, pour l'homme, – que ce soit à partir de Walras, de Péguet ou encore d'Aristote, – qu'au sein de la communauté (à moins d'être des brutes ou des anges) : il s'agit de ce que Aristote dans son livre intitulé la *Politique* appelle l'*autarchie*⁶.

Demandons-nous maintenant pourquoi l'homme n'est pas autosuffisant. Si la division du travail n'était, pour ainsi dire, qu'un remède (ou un correctif) à une non-suffisance de l'homme-animal, comment pourrait-on encore soutenir qu'elle est un trait essentiel de la « nature de l'homme » ou de l'homme *en tant que tel* ? Quant à ce dernier, est-ce parce qu'il n'est pas seulement, voire même pas du tout, une brute qu'il n'est pas autosuffisant ? Ou bien est-ce la non-suffisance elle-même qui a son origine en ceci tout simplement que l'homme *ne peut pas vivre comme une bête* ? : « *Si vous m'en croyez, [écrit Walras], nous nous réjouirons en passant, Messieurs, du sage et bienfaisant décret qui nous interdit le niveau suffisant à la brute, et nous*

⁴ Aristote (1997), 1133^a 17-36, pp. 241-243; traduction, disions-nous, légèrement modifiée à des fins d'exposition.

⁵ À propos des philosophes grecs, Aristote y compris, Walras écrit (dans la lettre à Schérer qui ouvre les *Études d'économie sociale*) : « *Pour vous, je le vois, vous “faites” peu de compte de ces noms. Et que peuvent être, en effet, les doctrines de ces penseurs au point de vue de votre critique libérale? Quelque dogmatisme païen aussi vain que tardif, un foyer éteint, des cendres refroidies. Eh bien, revenez, croyez-moi, de vos « préventions », entrez en relations plus étroites avec ces philosophes, ouvrez, par exemple, la sérieuse et attentive *Histoire des théories et des Idées morales dans l'antiquité* de M. Denis, et vous reconnaîtrez combien votre erreur est grande* » (Walras [1896], p. 21-22).

⁶ Cette autarchie n'est pas l'autosuffisance que mène à l'isolement, mais son opposé : seul celui-ci qui est véritablement autosuffisant peut échanger avec les autres librement.

admirerons le mécanisme de cette loi par laquelle nous sommes condamnés soit à la misère et à la mort hors de la division du travail, soit à la richesse et au progrès dans l'état social économique » (Walras [1896], p. 93). Pour Walras, seul l’« état social économique » autorise une richesse et un progrès. En dehors de celui-ci, il ne peut y avoir que la condamnation de l’homme à la misère et à la mort. Au contraire, juste au-delà de la limite suffisante à la brute, et, partant, dès l’entrée dans l’« état social économique », il y a ce qu’on appelle la *dignité humaine*⁷. Une dignité à partir de laquelle la nécessité de besoins proprement humains se fait sentir. L’homme *ne peut pas* vivre comme les animaux ; mais d’où il lui vient cette *obligation* ?

Or c’est précisément cette même obligation, ou cette *loi* dont parle Walras, qui intéresse Péguy au plus haut point. Il s’agit là, selon lui, de la loi qui doit être étudiée avant l’édification de quelque science humaine que ce soit et la mise au jour des lois inhérentes aux objets dont elle s’occupe (par exemple, la loi des échanges en ce qui regarde l’économie politique). Il s’agit d’une étude « économique et morale » préliminaire à la distinction entre économie et morale, et cependant nécessaire pour parvenir à une juste compréhension de ce qui les distingue. Autrement dit, l’étude de cette loi se trouve *en deçà* de la séparation des sciences en “disciplines scientifiques” et, donc, en deçà de la division entre l’économie et la morale. Ainsi peut-on dire que Walras, dans la tentative de proposer une théorie économique capable de découvrir la « loi » de la conciliation entre « être économique » et « droit social », rend visible ce qui est le plus à l’opposé (et non simplement le contraire) d’une telle conciliation, à savoir le *phénomène* (la suffisance précisément) dans lequel, sans que soit en vigueur aucune séparation entre économie et morale, s’ouvre originairement la distinction entre économie et morale.

Si l’homme – comme semble le suggérer Walras – *ne peut pas* vivre comme une brute parce qu’une telle voie, en tant qu’homme, lui est *barrée, interdite*, il devient alors impossible de soutenir, par exemple, que la division sociale du travail a son origine dans un « sous-équipement physiologique » de l’être humain. Il faut donc demander avec insistance : si l’homme ne peut pas vivre comme une bête parce que cela lui est *interdit*, et non pas en raison de sa non-suffisance, qu’est-ce qui fait de l’homme-animal un homme, qui a des besoins humains, lesquels nécessitent une économie capable de les *satisfaire* ? Autrement dit : quelle est la *limite suffisante à l’homme* ? À partir d’où peut-on dire qu’il y a un homme ? La limite que nous avons en vue ici pourrait-elle être *un niveau de biens quel qu’il soit, mais considéré comme suffisant* ?

La « limite suffisante à l’homme » qu’a en vue Walras, que Péguy appelle, pour sa part, « la *limite économique fatale* », est un phénomène qui ne peut jamais se confondre avec un niveau suffisant de biens. Cette limite *dé-limite* la situation, l’« espace » et le « temps » de la vie sociale, dans laquelle l’homme peut se dire satisfait et non pas se découvrir condamné à survivre misérablement. Aux yeux de Péguy, la limite qui départage également l’économie en regard de la morale, est celle qui distingue la *misère* de la *pauvreté* : « *On confond presque toujours, écrit-il, la misère avec la pauvreté; cette confusion vient de ce que la misère et la pauvreté sont voisines; elles sont voisines sans doute, mais situées de part et d’autre d’une limite; et cette limite est justement celle qui départage l’économie en regard de la morale* » ([1902], p. 1018).

En général, on s’accorde à employer indifféremment les mots « pauvreté » et « misère » comme s’il s’agissait de simples synonymes. Il arrive aussi que, au mieux, on perçoive dans l’une (la misère) une gravité extrême qu’on ne perçoit pas dans l’autre (la pauvreté). Cette entente courante et indifférenciée de la misère et de la pauvreté vient peut-être de ceci : nous comprenons habituellement la richesse, la pauvreté et la misère en les projetant sur une échelle graduée, et cela en vue d’indiquer, précisément, des graduations ou des niveaux différents dans la possession quantitative de biens : *beaucoup de richesse, peu ou très peu de richesse et, finalement, aucune richesse*. La mesure, comme on peut aisément le comprendre, est toujours la richesse, qui est obtenue (dans les recherches de Walras du moins) à partir d’une loi donnée des échanges.

⁷ Cf. Henri Crétella ([2006], p. 137), où il parle d’une *politique de la dignité*.

Comment la distinction entre misère et pauvreté peut-elle en venir à prendre une signification *autre* ? Comment peut-elle en venir à signifier justement la limite suffisante à l'homme ou la loi constitutive même de la cité ? De ceci que, chez Péguy, le distinction entre misère et pauvreté n'est pas une simple différence de graduation (quantitative ou même qualitative), mais une différence d'ordre : dans l'ordre de la misère, il n'y a pas une cité que soit encore une cité humaine à proprement parler. *En deçà* de la « limite économique fatale » il n'y a pas de cité, il n'y a que la misère, l'exclusion économique et sociale de la communauté des hommes. Pour le dire avec Walras, en deçà de la limite suffisante à l'homme, il y a seulement l'homme-animal. Mais cela ne signifie pas seulement, ni même surtout, que l'individu qui se trouve en deçà de la limite est *hors* de la cité, mais que la cité de laquelle il est exclu n'est pas une cité d'hommes, et que, partant, elle n'est pas une cité. Et cela parce que dans une telle situation ce qui fait être une cité somme toute, soit la loi constitutive de la cité, à savoir : le lien donné par la « solidarité des destinées », en vient à disparaître. La morale signifie donc, en ce sens, l'entrée et l'être de l'homme dans la pauvreté comprise comme suffisance et non pas en tant que manque ou privation de quelque bien ou rapport social. Où nous comprenons, du coup, que l'économie, – en tant qu'étude des lois générales des échanges, ou en tant qu'étude des lois générales de la production et de la répartition de la richesse sociale, – ne peut avoir un sens qu'au-delà de la misère, et, donc, dans la pauvreté. Dans la pauvreté, il peut y avoir une économie. Mais une « économie » qui laisse le plus grand nombre tomber dans la misère n'est pas seulement moralement déplorable, elle n'est pas à proprement parler une économie ou une destinée humaine. C'est pourquoi la question – pourtant brûlante – de la conciliation entre économie et morale intervient *trop tard* selon Péguy.

Que signifie *être dans la pauvreté* ? La misère est l'exclusion sociale et économique de la communauté ; ce qui signifie en même temps : l'état de se trouver hors de sa propre humanité. Une telle compréhension de la misère est inaccessible sans une juste compréhension de la pauvreté au sens où l'entend Péguy. Ce que nous pouvons tenter de formuler comme suit : la pauvreté est la *proximité* de la « limite économique fatale », c'est-à-dire la condition dans laquelle ce qui compte avant tout, avant toute possession ou tout manque de biens, avant toute production ou répartition de la richesse produite socialement, c'est l'appartenance à une communauté en tant que condition *première et inéluctable* de l'*être dans la suffisance*.

La question « Que signifie «être dans la pauvreté» ? » revient à demander : que signifie *être dans la suffisance* ? Pour le voir, il est possible de partir de l'hypothèse suivante : si l'institution d'une communauté n'était pas le *mécanisme de substitution* à travers lequel l'humanité peut parvenir à vivre sa vie tout comme le font les animaux (mais sans besoin de la division du travail), – si elle était seulement l'accès de l'homme à son humanité, et c'est dire l'accès de l'humanité à *ce qu'il faut* pour «être à hauteur d'homme» (M. Tournier). D'un trait : ménager la possibilité d'éprouver ce qu'*il faut* en vue d'être proprement humain parmi les hommes : voilà ce qui *suffit* en un sens essentiel. La tournure impersonnelle « il faut » est construite à partir du mot « falloir », qui signifie *être nécessaire, devoir, manquer*. Elle est liée à la même origine latine (*fallere*⁸) du mot allemand *fehlen* ou du mot italien *fallare*, qui signifie « manquer ». Le « il faut » indique un *manque* qui n'est pas un manque de *quelque chose*, mais un manque *préalable* à la formulation même d'un besoin. L'expression *ce qu'il faut* ne dit donc pas ce dont j'ai besoin subjectivement ; il s'agit d'un « il faut » que chacun peut et doit pouvoir éprouver en propre, mais qui met directement en cause les autres : d'où la possibilité de travailler *ensemble* à libérer un accès à *ce qu'il faut*. Et toute la question est de savoir si le sens de l'institution de la cité n'est pas de saisir et de soutenir une telle possibilité ? De soutenir la possibilité de ne pouvoir apprendre qu'ensemble à *avoir – ce qu'il faut* ? *Être dans la pauvreté* signifie : éprouver, le plus souvent solitairement, *ce qu'il faut* et endurer l'apprentissage de ceci qu'il n'est pas possible de l'éprouver tout seul. Comme tel, l'*être dans la pauvreté* est la condition de la suffisance, qui implique toujours un savoir « être-avec ».

⁸ Mot lié au provençal *fahla*.

Nous sommes partis de la formule suivante : *l'homme n'est jamais seul dans son être homme*. Jusqu'ici nous avons dit qu'il faut être au moins deux, afin qu'il y ait un homme ; maintenant nous disons qu'il suffit d'être deux pour être trois (P. Legendre). Ce troisième élément est justement l'être-ensemble, soit la communauté et sa loi constitutive. À ce propos, Walras dit très nettement : « *Je soutiens, pour ma part, que quand l'État fait des lois et les applique, quand il perce des routes et creuse des canaux, quand il ouvre des bibliothèques et des musées, il agit dans l'intérêt de tous les membres d'une société desquels les uns sont vivants, mais desquels un plus grand nombre d'autres ne sont point encore de ce monde, et, par suite, en vertu d'un droit qu'il tient non point du tout des individus dont il se compose, mais de sa nature même* » ([1896], p. 137). Mais quelle est cette nature ? Sur quoi se fonde la communauté des hommes, c'est-à-dire la communication sociale ou la « communication économique universelle » (Péguy) ? Péguy nomme ce principe constitutif la « fraternité », – qui est, comme chacun le sait, le troisième principe de la Révolution française. Walras, pour sa part, affirme que les principes constitutifs de la communauté sont la *liberté* (avec son pendant : l'autorité) et l'*égalité* (avec son pendant : l'inégalité), alors que la fraternité ne peut pas être un tel principe : la société – dit laconiquement Walras – n'est pas un « pique-nique » ; mais il faut tout de suite préciser que Walras entend par « fraternité » uniquement l'esprit volontariste et charitable, qui pousse certains à aider ceux qui sont dans le besoin, hors de l'échange de marché. « *La société – [écrit Walras] – ne doit pas reposer plus sur la fraternité que sur l'association, mais seulement sur la justice. La justice laisse les hommes sur le pied de l'égalité des droits et devoirs, la fraternité non, celle, du moins, qui se traduit par une aide pécuniaire* » ([1896], p. 188). Par contre, Péguy entend dans la fraternité la solidarité originale entre les hommes, qui fait que, depuis que le monde est monde, il y a une cité, et cela malgré les guerres et la méchanceté, une cité où est possible *aussi* quelque chose comme un échange de marché.

Aussi Péguy peut-il répondre à Walras que le sentiment de l'égalité « *n'a pas institué l'humanité* », qu'« *il n'a pas préparé la cité* » ([1902], p. 1039). Alors que la fraternité, pour peu « *qu'elle investisse le citoyen du monde, que par le baptême elle introduise à la communion universelle, ou que par le relèvement économique elle introduise dans la cité internationale* », est « *un sentiment vivace, impérissable, humain* », un sentiment « *perpétuel* », « *universel* », « *de toute grandeur* », « *vieux comme le monde* », et « *qui a fait le monde* » ([1902], p. 1034). La fraternité, au sens où l'entend Péguy, vient avant la constitution même de la cité, parce qu'elle en est l'origine. Il s'agit d'un devoir, d'un dû préalable, qui permet qu'une cité il puisse y avoir somme toute. C'est à partir de là que Péguy peut écrire : « *Par la fraternité nous sommes tenus d'arracher à la misère nos frères les hommes; c'est un devoir préalable* ». Ou encore : « *Le premier devoir social, ou pour parler exactement, le devoir social préalable, préliminaire, celui qui est avant le premier, le devoir indispensable, avant l'accomplissement duquel nous n'avons pas même à discuter, à examiner quelle serait la cité la meilleure, ou la moins mauvaise, car avant l'accomplissement de ce devoir il n'y a pas même de cité, on reconnaîtrait que l'antépremier devoir social est d'arracher les miséreux à la misère, d'arracher les miséreux à la limite économique fatale* »⁹ ([1902], p. 1033).

La fraternité permet à la cité de ne pas se désagréger, de ne pas se disjoindre ; si elle vient à faire défaut, si les hommes perdent le sens de l'appartenance première à une communauté, alors ils passent *en deçà* de la limite économique fatale et ils tombent dans la misère où se perd toute mesure de l'habiter humain. Un fois celle-ci perdue, il n'est plus possible de comprendre vraiment ce que signifie pour l'homme la « richesse ».

⁹ « *Il reste que la misère des vies individuelles a un retentissement sur toute la vie sociale, sur la société, sur l'humanité ; une cité assurée de tous les côtés moins un n'est pas une cité ; un véritable malheur individuel, une véritable misère individuelle empoisonne toute une cité ; une cité n'est pas fondée tant qu'elle admet une misère individuelle quand même l'individu intéressé y consentirait* » (Péguy [1896]).

Mais ce que nous aimerions souligner maintenant, c'est que le sentiment origininaire que Péguy pense sous le nom de *fraternité* correspond à ce que Walras, lui, pense sous le nom *d'amour*. Par delà l'apparent désaccord des deux penseurs quant au rôle de la fraternité dans l'institution de la cité, il est possible d'entrevoir un accord plus inapparent mais néanmoins digne d'attention et de question. Walras, en effet, ne parle pas d'amour dans un livre de littérature, mais bel et bien dans ses études d'économie sociale. Évidemment, ce qu'il tente de dire par là n'est pas seulement l'amour entre deux amoureux, mais c'est le *troisième élément* qui existe entre tous les hommes qui appartiennent à l'humanité. Selon Walras, la brute, ou l'animal qui est en nous partage avec les autres animaux *l'amour de soi*, c'est-à-dire un honnête et sincère esprit de survie. Par « amour de soi », Walras souligne qu'il n'entend pas l'égoïsme, qui en est seulement une forme « *dégénérée, excessive et criminelle* » ([1896], p. 95) et qui, en outre, est assurément propre à l'homme et non pas à l'animal, auquel aucun « *crime* »¹⁰ ne saurait jamais être imputé. Selon Walras, la distinction entre l'animal et l'homme est préalable à toutes les distinctions auxquelles peuvent parvenir les sciences naturelles et les sciences humaines *comme telles* et préalable à tous les principes de toutes les classifications possibles de ces dernières. Aux yeux de l'économiste de Lausanne, ce qui distingue plus que toute autre chose l'homme de l'animal – tout au moins sur le plan des perceptions¹¹ – réside dans l'amour.

Si l'amour de soi donne leur origine à des *émotions intéressées*, l'amour donne leur origine à des *émotions désintéressées*, à la vive et durable tendresse qu'on a pour les parents et pour les enfants, par exemple, ou encore à l'attachement pour son propre pays ou pour un compatriote. « *L'amour des hommes, [écrit Walras], est cette sympathie pour des générations qui sont mortes ou qui sont à naître que l'on a décorée du beau nom d'humanité* » ([1896], p. 96). Alors que l'animal est pris par et dans la satisfaction de ses besoins organiques, l'homme est tel parce qu'il est une partie d'un entier (ou d'une entièreté) à laquelle il est lié par ce que, pour l'exprimer dans un langage ordinaire, il est possible d'appeler le « *cœur* » (en se limitant aux rapports entre les hommes), ou par ce qu'un Hutcheson appelle le « *sens interne* » pour définir les rapports avec les choses et la nature impersonnelle. Walras, lui, parle d' « *amour* ». L'amour est à l'origine de la mesure constitutive de des rapports évoqués plus haut. Saint Augustin parle d'une « *structura caritatis* », c'est-à-dire d'un pouvoir structurant de la « *charité* », entendue comme disposition à entrer en rapport avec les autres au regard d'un entier constitutif¹². Sans l'amour, « *l'homme, à vrai dire – [écrit Walras] – n'existerait point* » ([1896], p. 121). Mais la cité des hommes, tout comme l'amour entre deux amoureux, ne peut pas être obtenue une fois pour toutes et requiert toujours d'être instituée à *neuf*. Apprendre à différencier la misère de la pauvreté, pour commencer à y distinguer le passage d'un ordre à un autre, c'est apprendre à distinguer à chaque fois la différence entre ce qui institue une cité et ce qui n'est pas suffisant à une telle fin.

Notre tâche, ici, comme nous l'avons déjà dit en ouverture, n'est pas d'approfondir ces questions décisives ; notre propos a été de donner à entendre la capacité de Walras et de Péguy à se parler, mais surtout, de s'écouter à partir d'un horizon de questionnement commun et exemplaire. Concluons cette partie de notre travail par la citation d'un vers extrait d'une poésie de Hölderlin, – l'art de la poésie étant, comme le suggère Walras lui-même, l'art de l'écoute : *... wir sind arm geworden, um reich zu werden ... pauvres nous sommes devenus pour riches devenir.*

¹⁰ Parler d'excès, c'est parler d'une suffisance manquée.

¹¹ En effet, sur la plan de l'action (ou de la pratique) et sur le plan de la réflexion (ou de la pensée), ce sont, respectivement, la volonté et la raison qui distinguent l'homme de l'animal.

¹² Un entier constitutif, qui vient “avant” la singularité ; par exemple : la langue d'un peuple. Bien évidemment, ici, la charité n'est pas ce qu'on entend communément par « faire la charité » ; il s'agit plutôt d'une référence à la « *charis* » grecque, au don fondateur. En allemand le mot *Stiftung* veut dire « fondation » ou encore « donation » ; le *Stifter* est le fondateur et aussi le donateur.

III. Les « propositions » mathématiques de Péguy

1. Première proposition : sur les lois de l'échange de Jevons et Gossen

À la lumière des principes philosophiques exposés dans la première partie de notre tentative, Péguy croit nécessaire de tenir compte, dès le début, de la loi qui impose la « solidarité des destinées ». Jusqu'ici nous nous sommes arrêtés à la question de la répartition de la richesse. Cependant, l'étude de Walras commence par la formation et le calcul de la richesse. Afin qu'un tel calcul advienne de la manière la plus exacte, l'usage des méthodes mathématiques – selon Walras – est nécessaire. Péguy clarifie les choses dans les termes que voici. Pour que la nouvelle science walrasienne soit possible, il faut avant tout que son objet ne soit pas étranger à ses méthodes et donc que les éléments qui la compose soient *homogènes* entre eux. Par conséquent, il doit être possible d'abstraire à partir des phénomènes hétérogènes donnés les éléments homogènes (les plus simples). Se proposant d'étudier la richesse telle qu'elle est, Walras la considère comme étant représentée en quantité par l'ensemble des valeurs – une fois les lois invariables de l'échange connues. Pour étudier les échanges, l'économiste choisit de commencer par le plus simple de tous, à savoir le troc de deux marchandises entre deux troqueurs. Parvenu à ce point, il devient nécessaire de déterminer la loi invariable du troc. C'est alors, dit Péguy, que peut commencer l'économie politique pure.

Walras considère deux modalités d'accomplissement du troc : les trocs de Jevons et de Gossen. Selon Stanley Jevons, chacun des troqueurs prend sa décision de façon à se procurer la plus grande somme possible de satisfaction de ses besoins. Selon Hermann-Henri Gossen, par contre, pour arriver au point de maximum absolu de satisfaction des besoins des deux troqueurs, il faut considérer les deux individus pris ensemble, abstraction faite du droit de propriété. Dans le premier troc, qui est défini par Walras d'« individualiste », la condition du maximum est que, une fois le troc effectué, « *le rapport des intensités des derniers besoins satisfaits soit, chez chaque troqueur, égal au prix d'une marchandise en l'autre* » ([1896], p. 179). Dans le deuxième troc, les deux marchandises sont réparties entre les deux troqueurs de telle sorte que « *l'intensité du dernier besoin satisfait de chaque marchandise soit la même pour l'un et l'autre* » ([1896], p. 181). Dans ce cas, nous sommes en face d'un échange qui, selon Walras, est basé sur le principe de la fraternité. Cet échange peut être illustré par l'exemple suivant. Soit deux frères assis à la table de leur père : celui-ci distribue la nourriture de telle sorte que les deux frères s'en aillent également rassasiés.

Le propos de Péguy est de montrer que Walras doit choisir le troc jevonien pour des raisons de méthode. Tout d'abord, pour des raisons de méthode inhérentes à l'économie pure mathématique : les protagonistes de l'échange sont en effet à la fois des propriétaires et des concurrents. En tant que propriétaires, ou mieux : en tant qu'unités possédantes, le troc de Gossen les altère au sens où il ne les laisse pas identiques à eux-mêmes. Le choix de cette modalité du troc réintroduirait l'hétérogène au commencement de la science nouvelle. En tant que concurrents, ou mieux : en tant qu'unités concurrentes, le troc de Gossen suppose qu'ils ne sont pas libres. Or il suffit que la concurrence ne soit pas exactement libre pour que l'hétérogène, par là, se trouve encore une fois réintroduit au commencement de la science. Deuxièmement, pour une raison inhérente à la méthode générale selon laquelle s'établissent les rapports entre la science économique pure et la « science sociale » (où intervient le droit). Or le troc de Gossen, d'une part, dans la mesure où il ne respecte pas la propriété individuelle, altère l'« être économique », et, d'autre part, dans la mesure où il ne respecte pas la liberté de concurrence, altère le « droit social ». Une considération ultérieure s'impose : alors que dans le troc de Jevons l'échange se fait en tenant compte uniquement des nécessités propres à chacune des parties, échange à la fin duquel, donc, les deux parties sont indépendantes, de sorte qu' « *aucune des deux ne doit rien à l'autre* » ([1896], p. 180).

Dans le troc de Gossen, les choix de chacun, qui tiennent compte des besoins de l'autre, ne sont *jamais indépendants*. Ce qui soulève un problème de méthode particulière et un problème de méthode générale.

Dans le troc de Gossen, la dépendance des acteurs des échanges les uns par rapport aux autres, soulève la difficulté suivante dans les méthodes mathématiques : trouver une variable indépendante. En ce qui concerne la méthode générale, le problème provient, cette fois-ci, du troc de Jevons : il ne respecte pas en effet le rapport avec la science sociale en ne tenant pas compte du fait qu'il y a parmi les hommes une solidarité des destinées. Alors que « le nombre mathématique est indéfini », « le nombre social, économique, des hommes » est un nombre « à chaque instant défini ». « *De là vient – [écrit Péguy] – que les unités qui constituent ce nombre ne sont pas seulement solidaires entre elles comme les unités du nombre mathématique ordinaire ou comme les points de la ligne mathématique ordinaire, mais sont liées entre elles pour ainsi dire par une solidarité circulaire, close* » ([1897], p. 15). Mais, précisément, les unités ainsi liées entre elles ne sont jamais indépendantes : chacune doit toujours quelque chose aux autres (c'est là le mode d'existence propre d'une unité sociale). Aussi la question n'est-elle pas de savoir s'il faut compter ou pas, mais bien de définir comment on compte. Il s'agit, en d'autres termes, de distinguer le principe de la comptabilité des effets du comptage.

Dans le cas du troc de Jevons, nous avons affaire à des individus qui sont tout d'abord étudiés séparément et qui se trouvent réconciliés dans un second moment, avant de se trouver encore une fois séparés afin de pouvoir continuer le mécanisme de l'échange tel qu'on veut l'étudier. Mais, comme l'explique Péguy dans ses leçons données à l'École des hautes études sociales en janvier 1904, « *il y aura très grand danger à définir les personnes sociales, avant d'avoir défini les communications sociales qu'il y a entre ces personnes* » ([1904], p. 1811). Le problème est donc qu'il n'est plus possible de mettre de nouveau en communication *ces individus objets, ces individus incomunicables*, une fois qu'ils ont été séparés (à moins que l'effort de les couper de toute communication n'ait pas réussi).

Dans le troc de Gossen, il y a un « tiers » (dans l'exemple de Walras il s'agit du père) qui donne une mesure commune pour compter et qui tient compte de cette indissolubilité des destinées humaines.

Au vu de quoi, la question qui surgit est la suivante : « *si, avec Walras, nous pensons qu'il est bien nécessaire d'étudier les phénomènes économiques avec les méthodes mathématiques* » (Péguy [1897], p. 14), est-il possible de trouver une mathématique et une économie mathématique qui soient à la hauteur de ce problème préalable ?

2. Seconde proposition : sur l'entier

S'il est vrai que les hommes sont liés entre eux par une solidarité close et circulaire ; – s'il est vrai que l'entier auquel nous appartenons est préalable à l'individu, entier qui est l'ouverture de la possibilité pour l'existence de chaque individu ; – s'il est vrai, en outre, comme le dit Walras lui-même, que la cité n'est pas une collection pure et simple d'individus et qu'elle dépasse la somme des individus qui en font partie ; alors l'économie, dans la mesure où elle se donne pour tâche de représenter les hommes, doit tenir compte de tous ces aspects. Ce qui signifie que si l'on entend représenter mathématiquement un homme, il faut à chaque fois le rapporter au nombre total des hommes auxquels il est d'avance lié. Supposons que nous voulions exprimer un nombre n d'hommes et supposons que le nombre total des hommes au moment considéré soit égal à T_h , Péguy ([1897], p. 15) suggère de les représenter de la manière suivante : n/T_h hommes.

Cette expression mathématique, où le numérateur ne peut jamais dépasser le dénominateur (parce que le premier est toujours une partie du deuxième), a une valeur qui ne sera jamais supérieure à 1, c'est-à-dire à l'entier auquel l'individu appartient inséparablement. Par contre, si l'on veut faire la somme de tous les individus qui composent une communauté de T_h hommes

sans tenir compte de toutes ces considérations, nous avons : $n_1 + n_2 + n_3 + \dots n_{Th} = T_h$. Alors que, dans le cas où nous en tenons compte, nous avons : $n_1/T_h + n_2/T_h + n_3/T_h + \dots + n_{Th}/T_h = 1$.

Ces arguments ont des implications remarquables, notamment eu égard à la solution de la question sociale proposée par Walras : il suffit que l'individu soit donné, souligne Péguy, pour qu'inséparablement soit donné aussi l'État dont relève cet individu. Prenons, par exemple, le cas d'un propriétaire terrien ; s'il est vrai, comme le dit Walras, que l'État est le propriétaire légitime du sol, alors « [...] il suffit que ce propriétaire individuel détienne ce sol pour qu'il en dépossède incessamment l'État intéressé » (Péguy [1897], p. 16]).

Conclusion

La correspondance entre les deux penseurs socialistes permet de vérifier la très grande attention que tous deux portent aux mêmes questions, questions qui, usuellement, ne sont pourtant attribuées ni à l'un ni à l'autre. Le point d'appui de la discussion entre Walras et Péguy est le suivant : *chaque homme est tel seulement du moment où il appartient à une communauté d'hommes*. Il n'y appartient pas par un choix, ni par un contrat, mais parce que – hors d'elle – il n'est pas un homme. Telle est la question par laquelle doivent commencer les études sociales. Ce que Péguy suggère à Walras, c'est de tenir en compte de ce « fait humain » dès le début et non pas à la fin de son économie. Ce qui importe, en effet, ce n'est pas seulement de compter, mais de savoir *comment* on compte et surtout *quand*.

Péguy s'adresse à Walras en l'appelant « maître », dans l'esprit de celui qui veut entrer dans un dialogue productif et unir le savoir en vue de ce qu'il appelle l'« unité socialiste ». Il écrit, dans son compte rendu sur Walras : « *De même, en effet, que dans le travail général de l'humanité, dans l'œuvre humaine, il y a place à la fois pour le travail d'art et pour le travail de philosophie et pour le travail de science et pour le travail de vie, de même dans cette partie préalable du travail humain qu'est l'œuvre de rénovation sociale, ou pour mieux dire de salut social, il y a place pour un art social, pour une philosophie sociale, pour une science sociale et pour le vivant travail de l'action sociale* » (Péguy [1897], p. 13-14). Les deux penseurs au fond espèrent qu'un jour viendra où – comme l'écrit Walras – « *l'homme travaillera et épargnera sous l'impulsion unique de l'amour d'autrui* » (Walras [1896], p. 193), jour où – dit Péguy – « *les moissonneurs de blés ne seront pas moins solidaires que ne le sont dès à présent quelques-uns de ceux qui font la moisson des idées* » (Péguy [1897], p. 18).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ARISTOTELE, *Etique à Nicomaque*, tr. Fr. J. tricot, Vrin, *Bibliothèque des textes philosophiques*, 1997, Paris.
- BARANZINI R. (1999), « Léon Walras: il singolare socialismo di un marginalista atipico », in *Annali della Fondazione Giangiacomo Feltrinelli*, anno trentacinquesimo, Feltrinelli, Milano.
- BARANZINI R. (2005), *Léon Walras e la moneta senza velo (1860-1886)*, UTET, Torino.
- BRIDEL P. (1987), « Léon Walras: Théorie et politique économiques », in *L'Ecole de Lausanne de Léon Walras à Pasquale Boninsegni*, Université de Lausanne.
- CRETELLA H. (2006), « La politique de la pensée », *L'infini*, n°95.
- DOCKÈS P. (1990), « Les recensions de la première édition des Études d'économie sociale », in Léon Walras, *Études d'économie sociale*, Economica, Paris.
- FÉDIER F. (2003), *Totalitarismo e nichilismo. Tre seminari e una conferenza*, a cura di M. Borghi, Ibis, Como-Pavia.
- JAFFÉ W. (1965), *Correspondence of Léon Walras*, North-Holland Publishing Company, 3 vol, Amsterdam.
- LEDUC G. (1948), Discours prononcé par M. Gaston Leduc, in *Léon Walras à Lausanne*, Librairie de l'Université, Lausanne.
- MARX K. (1844), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844*, in Marx Engels Werke, Band 40, Dietz Verlag, 1990, Berlin.
- OULÈS F. (1948), Discours de M. Firmin Oulès, in *Léon Walras à Lausanne*, Librairie de l'Université, Lausanne.
- PÉGUY C. (1897), « Un économiste socialiste, M. Léon Walras », *La Revue socialiste*, n°146, février, in *Œuvres en prose complètes*, vol. I, Gallimard, 1987, Paris, pp. 3-18.

- PEGUY C. (1898), *Marcel, Premier dialogue de la cité harmonieuse*, in *Œuvres en prose complètes* vol. I, Gallimard, 1987, Paris, pp. 55-117.
- PEGUY C. (1902), *De Jean Coste*, in *Œuvres en prose complètes* vol. I, Gallimard, 1987, Paris, p. 1011-1058.
- PEGUY C. (1904), « Leçons faites à l'Ecole des Hautes Etudes Sociales », in *Œuvres en prose complètes* vol. I, Gallimard, 1987, Paris, p. 1795-1827.
- POTIER J-P (1994), « Classification des sciences et divisions de l' "économie politique et sociale" dans l'œuvre de Léon Walras : une tentative de reconstruction », in *Économie et Sociétés*, Série *Œconomia*, Histoire de la Pensée économique, P.E. n° 20-21, 10-11/1994, p. 223-277.
- ROCHE, Anne (1975), *De Jean Coste, édition critique*, Klincksieck, Paris.
- SAATDJIAN D. (2001), « Péguy : la réalité à répétition », in *La fête de la pensée. Hommage à François Fédier*, Lettrage, Paris, p. 349-363.
- SEN A. (1998), *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Marsilio, Venezia.
- TATTI E. (2000), « La méthode de l'économie pure selon Léon Walras. Une analyse de ses fondements gnoséologiques », *Cahiers de recherches économiques*, Département d'économétrie et d'économie politique, Université de Lausanne.
- VIARD J. (1969), « *Les œuvres posthumes de Charles Péguy* », *Cahiers de l'Amitié Charles Péguy*, n°23, Paris.
- WALKER D. A. (2006), *Walrasian Economics*, Cambridge University Press.
- WALRAS L. (1896), *Études d'économie sociale (Théorie de la répartition de la richesse sociale)*, édité par pierre Dockès (et al.), Economica, Paris, 1990.