



## Les économistes et les pauvres, de Smith à Walras (version provisoire)

Jérôme Lallement

*CES (Paris1 - CNRS) et Université Paris Descartes*

L'objectif de cet article est de retracer quelques étapes de l'analyse économique de la pauvreté, de Smith à Walras. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les analyses de la pauvreté et des inégalités mêlent des arguments qui relèvent indistinctement de la morale, de la philosophie politique, de l'ordre public, ou de la charité ; dit autrement, la pauvreté n'est pas une question essentiellement économique. Des auteurs comme Bernard Mandeville (*La Fable des abeilles*, 1714), Jean-Jacques Rousseau (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1755), et d'une manière générale, tous ceux qui prennent part à la querelle du luxe empruntent leurs arguments à différents registres, sans exclusive.

La toute jeune science économique ne pouvait pas éviter cette question et son émergence à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle va modifier radicalement les représentations de la pauvreté. Adam Smith est un bon exemple de cette transition dans la problématique de la pauvreté et des inégalités. Dans la *Théorie des sentiments moraux* (1759), il constate les inégalités de richesse et fournit une justification à l'existence de ces inégalités, qui ne doit rien à l'économie. La *Richesse des nations* (1776), au contraire, développe une argumentation censée justifier économiquement l'existence des inégalités.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, les représentations de la pauvreté changent. La question de l'égalité politique, qui a tant mobilisé les esprits au XVIII<sup>e</sup> siècle, est considérée comme réglée, au moins en principe, par la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*<sup>1</sup>. La pauvreté et l'inégalité, au XIX<sup>e</sup> siècle, deviennent l'affaire des économistes. La spécificité de ce siècle par rapport aux précédents, c'est une nouvelle manière de penser la pauvreté comme une question économique qui relève d'une discipline scientifique nouvelle, l'économie politique. Les conséquences de cette mutation sont nombreuses. L'économie politique accapare la légitimité du discours sur la pauvreté : désormais, c'est d'abord à l'économie qu'il appartient de fournir une analyse théorique des causes de la pauvreté. Si l'économie

---

<sup>1</sup> Cf. l'article premier de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* : « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ».

politique est seule légitime pour analyser et expliquer la pauvreté, alors c'est à elle seule qu'il appartient de proposer des solutions pour la supprimer. La théorie économique propose une grille d'analyse de la pauvreté qui est supérieure à toute autre, parce qu'elle s'appuie sur son statut de science, c'est-à-dire sur sa capacité à énoncer des lois nécessaires et objectives. La pauvreté peut soulever des réactions émotionnelles, généreuses, charitables, mais c'est à partir de la connaissance des lois économiques que l'on peut proposer des remèdes efficaces et crédibles à la pauvreté, car la pauvreté n'est pas un problème individuel, c'est un problème social<sup>2</sup>. Le caractère social de la pauvreté va se manifester par l'assimilation, fréquente au XIX<sup>e</sup> siècle, des pauvres et de la classe ouvrière. Cette assimilation exclut évidemment que la charité individuelle constitue un remède efficace à une question de société : si la charité peut résoudre des situations individuelles, elle est totalement impuissante face à une question collective ; si le problème est social, la réponse doit être sociale.

Après avoir présenté les analyses de Smith sur la pauvreté, on compare les positions de trois économistes du XIX<sup>e</sup> siècle, David Ricardo, Karl Marx et Léon Walras, sur la question des inégalités. Ces trois auteurs sont représentatifs de trois positions typiques : la libéralisme (Ricardo), la révolution (Marx) et le réformisme (Walras). En dépit de leurs divergences théoriques sur l'analyse économique des inégalités et de la pauvreté, tous trois admettent un même schéma analytique qui illustre la prévalence, au XIX<sup>e</sup> siècle, de l'économie politique comme discours légitime sur la pauvreté : la théorie économique produit une explication des inégalités et de la pauvreté ; une fois les causes de celles-ci explicitées, il est alors possible d'en tirer les leçons en matière de politique économique pour réduire la misère autant que faire se peut.

## I. Adam Smith : de la morale à l'économie

Les positions d'Adam Smith sur la pauvreté changent entre la *Théorie des sentiments moraux* et la *Richesse des nations*. Dans la *Théorie des sentiments moraux* (1759), Smith reprend l'analyse déjà développée par Mandeville dans la *Fable des abeilles* (1714). Mandeville justifie le goût du luxe et la prodigalité en soulignant que ces dépenses des riches donnent du travail aux pauvres. Autrement dit, Mandeville trouve une justification sociale à certains vices individuels. L'argument de Mandeville suppose deux conditions. Premièrement, il faut que le point de vue à partir duquel est émise une appréciation sur le comportement individuel soit celui de la société. Il ne s'agit pas d'une évaluation individuelle qui apprécie un comportement par rapport à une volonté délibérée de se bien conduire, conformément à une exigence morale ; il s'agit d'une évaluation des conséquences, pour la collectivité, d'une action individuelle. Deuxièmement, il faut que les conséquences pour la société soient évaluées à l'aune de critères économiques, que le bonheur collectif soit assimilé à la prospérité matérielle de la société. À ces deux conditions, un vice individuel peut devenir un bénéfice pour la société. Cette dialectique qui transforme les vices individuels en bénéfices publics ne joue pas sur toutes les actions

---

<sup>2</sup> Par exemple, Frédéric Ozanam, écrivain et historien catholique, béatifié le 22 août 1997, souligne que les remèdes à la pauvreté ne relèvent pas de la charité individuelle (qui reste, par ailleurs, indispensable), mais que ces remèdes ont nécessairement un caractère institutionnel : « Il faut porter une main hardie sur cette plaie du paupérisme. (...) Je crois, comme vous, qu'il faut enfin s'occuper du peuple, infiniment plus qu'on ne l'a fait par le passé. Les plus chrétiens se sont trompés en se croyant quittes envers le prochain quand ils avaient pris soin des indigents, comme s'il n'y avait pas une classe immense, non pas indigente, mais pauvre, qui ne veut pas d'aumônes, mais des institutions. » (Lettre à Alexandre Dufieux, 31 mai-2 juin 1848.)

moralement condamnables, mais seulement sur les vices individuels qui ont des conséquences économiques collectives : le goût du luxe, l'orgueil, la vanité, la prodigalité, c'est-à-dire tout ce qui stimule l'activité économique. Dès lors, l'inégalité des possessions est justifiée puisque la richesse des uns est la condition de l'emploi des pauvres. Mieux vaut cette inégalité, favorable aux riches certes, mais qui profite aussi aux pauvres à travers les dépenses somptuaires des riches, qu'une égalité des fortunes qui impose la frugalité à toute la société<sup>3</sup>.

La leçon de *la Fable* est claire : les inégalités sont la condition de l'opulence et, si ces inégalités disparaissent, la société est appauvrie ou détruite (*The Fable*, 369). Ce constat objectif de Mandeville laisse chacun libre d'approuver ou pas ces inégalités, la seule conclusion certaine, pour lui, est que le bien collectif, assimilé à l'opulence matérielle, suppose des inégalités que l'on peut, par ailleurs, trouver moralement choquantes. La société est condamnée à choisir entre, d'une part, honnêteté individuelle mais frugalité pour tous, ou, d'autre part, opulence collective mais vice privés.

Dans la *Théorie des sentiments moraux*, Smith va reprendre l'argument utilisé par Mandeville sur le fait que la richesse des uns donne du travail aux autres, mais il va pousser l'argument jusqu'à lui faire dire que l'inégalité des fortunes est moralement admissible. « *L'estomac du riche n'est pas en proportion avec ses désirs, et il ne contient pas plus que celui du villageois grossier. Il est forcé de distribuer ce qu'il ne consomme pas [à ceux qui travaillent pour lui] ; et tous ceux qui satisfont à ses plaisirs et à son luxe, tirent de lui cette portion des choses nécessaires à la vie, qu'ils auraient en vain attendu de son humanité ou de sa justice. [...] Ils [les riches] ne consomment guère plus que le pauvre ; et en dépit de leur avidité et de leur égoïsme (quoiqu'ils ne cherchent que leur intérêt, quoiqu'ils ne songent qu'à satisfaire leurs vains et insatiables désirs en employant des milliers de bras), ils partagent avec le dernier manœuvre le produit des travaux qu'ils font faire* » (Smith, 1759, p. 211-212).

Mais Smith va bien au-delà du constat de Mandeville qui ne trouvait qu'une justification économique à une inégalité fondamentalement choquante et injustifiée au regard d'une exigence élémentaire de justice. Smith trouve des justifications morales à ce système. En effet, immédiatement après la citation précédente, il ajoute : « *Une main invisible semble les forcer à concourir à la même distribution des choses nécessaires à la vie qui aurait eu lieu si la terre eût été donnée en égale portion à chacun de ses habitants ; et ainsi, sans en avoir l'intention, sans même le savoir, le riche sert l'intérêt social et la multiplication de l'espèce humaine* » (*ibid.*, p. 212). Le résultat de cette redistribution égalitaire reste suspendu à une main invisible<sup>4</sup>. Sans avoir explicité clairement le processus, Smith se prononce sur le résultat de l'action de la main invisible qu'il trouve juste, affirmant, un peu vite, que l'état final de la répartition est identique à celui « *qui aurait eu lieu si la terre eût été donnée en égale portion à chacun de ses habitants* ». Devant l'évidente contre-vérité de son propos, Smith déplace alors

<sup>3</sup> « La richesse consiste dans une multitude de pauvres au travail » (*The Fable*, 1, 287).

<sup>4</sup> À trois reprises dans son œuvre, Smith utilise cette métaphore de la main invisible (dans la *Richesse des nations*, dans la *Théorie des sentiments moraux*, ainsi que dans *L'histoire de l'astronomie*). Cette figure de style consiste ici à employer une image pour désigner un processus inexplicable par la raison. La métaphore n'est pas choisie au hasard : la main, c'est l'image par excellence de l'action consciente qui renvoie à un monde concret. Mais l'adjectif invisible annule immédiatement ce que l'image de la main évoque (une action tangible) pour signifier, au contraire, que cette action reste invisible, mystérieuse. La solution est élégante, mais l'artifice rhétorique ne suffit pas à occulter la faiblesse de l'argumentation théorique.

insidieusement l'argument, du terrain de l'économie au terrain de la morale ; il passe des inégalités économiques à l'appréciation morale de ce qui fait le bonheur d'un individu et conclut sur un argument sans rapport avec l'économie : « *La Providence, en partageant la terre entre un petit nombre d'hommes riches, n'a pas abandonné ceux à qui elle paraît avoir oublié d'assigner un lot, et ils ont leur part de tout ce qu'elle produit. Pour tout ce qui constitue le véritable bonheur, ils ne sont en rien inférieurs à ceux qui paraissent placés au-dessus d'eux. Tous les rangs de la société sont au même niveau, quant au bien-être du corps et à la sérénité de l'âme, et le mendiant qui se chauffe au soleil le long d'une haie, possède ordinairement cette paix et cette tranquillité de l'âme que les rois poursuivent toujours* » (*ibid.*, p. 212)<sup>5</sup>. On peut rester sceptique devant cette pirouette qui semble mettre sur le même pied la misère matérielle des uns et l'inquiétude spirituelle des autres. La définition du bonheur par la tranquillité de l'âme ne peut pas valoir comme justification des inégalités matérielles. Comme le faisait remarquer Mandeville, avec sa lucidité habituelle, « Des gens peuvent aller ensemble à l'église, et être d'accord tant qu'ils voudront, mais je suis porté à croire que quand ils demandent à Dieu leur pain quotidien, l'évêque comprend dans cette requête plusieurs choses auxquelles le sacristain ne pense pas. » (*La Fable*, p. 91)

Mais si l'argumentation de Smith est admissible dans un ouvrage de morale, elle ne l'est plus pour l'économie politique qui se donne précisément comme tâche de fonder ses conclusions sur une analyse indépendante de toute morale<sup>6</sup>. Dans la *Richesse des nations* (1776), Smith va reprendre cette question de l'inégalité des fortunes, et lui apporter une nouvelle réponse, située cette fois sur le terrain de l'économie, et non plus de la morale. Smith formule le problème dès l'introduction de la *Richesse des nations*. Comment peut-il se faire qu'un pauvre dans un pays riche soit plus riche qu'un sauvage dans une société primitive où il n'y a ni propriétaire foncier, ni capitaliste pour prélever une partie du produit du travail des pauvres ?<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Le même argument sur la liberté et la tranquillité des pauvres figure déjà un peu plus haut dans le chapitre 1<sup>er</sup> de la 4<sup>e</sup> partie de la *Théorie des sentiments moraux* : Smith parle d'un parvenu qui, au soir de sa vie, « commence à reconnaître que les richesses et les grandeurs ne sont que des illusions et des frivolités, aussi incapables de procurer le bien-être du corps et la tranquillité de l'esprit que les mille bijoux portés par ceux qui les aiment » (*Théorie des sentiments moraux*, p. 208).

Ce mépris de la richesse, affiché ouvertement par Smith, est un argument stoïcien par excellence, et chrétien dans une certaine mesure. On le trouve, inspiré par la figure de Diogène, chez une multitude d'auteurs comme, par exemple, Cicéron (*Tusculanes*, V, xxxii), Épictète (*Entretiens*, III, xxii) ou La Fontaine (*Le savetier et le financier*, livre 8<sup>e</sup>, Fable II). L'argument, initialement destiné à illustrer une hiérarchisation morale des valeurs, est détourné par Smith pour justifier des inégalités économiques.

<sup>6</sup> On adopte ici la thèse de Louis Dumont, dans *Homo Aequalis* (1976), qui décrit l'émergence au XVIII<sup>e</sup> siècle d'une discipline économique autonome qui se sépare de la morale et de la politique.

<sup>7</sup> « (...) l'ouvrier, même de la classe la plus basse et la plus pauvre, s'il est sobre et laborieux, peut jouir, en choses propres aux besoins et aisances de la vie, d'une part bien plus grande que celle qu'aucun sauvage pourrait jamais se procurer » (Smith, 1776, p. 66). Smith pose le même problème dans les *Leçons de jurisprudence*. « Que le pauvre journalier, ou le fermier indigent soit plus à son aise, malgré l'oppression ou la tyrannie, que le sauvage, voilà qui n'apparaît pas aussi probable. Car parmi les sauvages il n'existe ni propriétaire, ni usuriers, ni collecteur de taxes, de telle sorte que chacun dispose du fruit entier de son travail, et devrait donc jouir d'une plus grande abondance, or tel n'est pas le cas » (cité par Diatkine, 1991, p. 41). Smith s'inspire ici une remarque de Locke « Un roi en Amérique, qui possède de très amples et très fertiles districts, est plus mal nourri, plus mal logé, et plus mal vêtu que n'est en Angleterre et ailleurs un ouvrier à la journée » (Locke, 2<sup>e</sup> *Traité du gouvernement civil*, §41, p. 206). Cette appréciation de Locke, reprise par Smith qui remplace « un roi en Amérique » par un sauvage dans une société primitive, pourrait, évidemment, être discutée ; elle montre bien, en tout cas, que l'argumentation de Locke et de Smith repose sur une comparaison des niveaux de vie matérielle (finies les références à la paix de l'âme), c'est-à-dire à des arguments que l'on qualifie aujourd'hui de purement économiques.

Une partie des explications formulées dans la *Richesse des nations* tient, on le sait, à la division du travail qui augmente la richesse produite. Mais, pour ce qui concerne les inégalités, c'est l'autre partie de la réponse de Smith qui nous intéresse. Smith va introduire le concept de capital dans son analyse pour mettre au jour la mécanique de l'enrichissement illimité grâce à l'accumulation du capital. La cupidité chez Mandeville n'est pas une fin en elle-même. Elle permet seulement de financer des dépenses de luxe qui flattent la vanité et l'orgueil des riches : la prodigalité suppose la cupidité. Smith renverse l'analyse : la cupidité, rebaptisée désir d'enrichissement, devient une fin en soi. D'une certaine manière, dans la *Fable des abeilles*, la cupidité est limitée par le fait qu'elle est seulement un moyen de financer des dépenses somptuaires. Pour devenir illimité, le désir d'enrichissement doit devenir une fin en soi<sup>8</sup>. Et c'est ici que le concept de capital va jouer un rôle fondamental. Car le capital suppose non pas la dépense mais l'épargne, non pas la consommation mais l'abstinence, non pas la prodigalité mais la parcimonie. La richesse matérielle qui est le but de l'activité économique est augmentée par l'accumulation du capital, et par définition, l'accumulation du capital est illimitée. Par nature, plus le capital augmente, plus l'emploi augmente et plus cela profite aux pauvres, à ceux qui travaillent pour vivre. C'est ce qui explique l'observation paradoxale faite plus haut, que dans les pays avancés, où l'accumulation du capital est ancienne et importante, les pauvres sont plus riches que les pauvres des sociétés primitives, dans la situation qui précède l'appropriation du sol et l'accumulation des capitaux<sup>9</sup>. On trouve ici l'argument central du libéralisme économique : l'inégalité des fortunes profite finalement aussi aux pauvres, dont la situation est meilleure que s'ils vivaient dans une société plus égalitaire, comme les sociétés primitives<sup>10</sup>.

Sur la pauvreté et les inégalités, Smith défend donc deux positions différentes dans la *Théorie des sentiments moraux* et dans la *Richesse des nations*. Au fil des rééditions de ces deux ouvrages, il ne tente pas de synthèse. D'un côté, il justifie moralement les inégalités matérielles par leur contreponds spirituel (la tranquillité d'esprit). De l'autre, il justifie les inégalités par leur efficacité économique. On observera, pour conclure sur Smith, que sa définition des pauvres reste sous-entendue : est pauvre celui qui ne peut subvenir à ses besoins, parce qu'il ne possède pas les moyens de mettre en œuvre sa capacité de production, et qui doit, par conséquent, louer ses bras à un patron. Cette définition est formulée dans le contexte d'une société holiste, où l'appartenance de classe est déterminante. Pour Smith, l'état avancé de la société (par opposition à l'état primitif et grossier qui précède l'appropriation du sol et l'accumulation des capitaux) voit la coexistence de trois classes : les propriétaires fonciers, les capitalistes et les salariés. Les propriétaires fonciers et les capitalistes ont les moyens de donner du travail aux pauvres ; *a contrario*, l'appartenance à la classe des salariés signifie nécessairement que l'on doit vendre son travail à un patron. L'appartenance à une classe est une donnée, tout aussi naturelle que l'inégalité entre ces classes. Dans la pensée de Smith, la conception moderne de l'égalité entre les individus est sans objet.

---

<sup>8</sup> Dans sa préface à la *Richesse des nations*, Daniel Diatkine (1991) souligne la différence entre l'argent comme moyen chez Mandeville et la richesse comme fin dans la *Richesse des nations*, ce qui illustre le passage de la bonne chrématistique d'Aristote, où l'argent, conformément à sa nature, est un moyen, à la mauvaise chrématistique, dans laquelle l'argent devient une fin.

<sup>9</sup> On admet, ici, sans discussion le paradoxe que les pauvres, dans l'état avancé de la société, sont dans une meilleure situation matérielle que les sauvages dans les sociétés primitives.

<sup>10</sup> Keynes semble reprendre en partie cet argument dans le chapitre 24 de la *Théorie générale* (1936), quand il voit une utilité à l'inégalité des fortunes au XIX<sup>e</sup> siècle, dans la mesure où seuls les plus riches pouvaient épargner et contribuer à l'accumulation du capital.

## II. Ricardo et les lois naturelles intangibles

Ricardo va fonder théoriquement la position libérale sur la pauvreté. Son argumentation se cantonne strictement à l'économie et ignore toute connotation morale (les comportements sont-ils vertueux ?), toute évaluation en termes de justice (le système est-il juste ou injuste ?). Par là, il assure à l'économie une position hégémonique pour parler de la pauvreté XIX<sup>e</sup> siècle.

### A. Le libéralisme de Ricardo

Depuis le début du XVII<sup>e</sup> siècle, l'Angleterre a élaboré une législation, les *poor laws*, qui met à la charge des paroisses l'obligation de secourir les miséreux. Périodiquement la question se pose de savoir s'il faut conserver ces lois sur les pauvres, les modifier ou les supprimer. Ricardo va proposer une réponse qui découle logiquement de sa théorie. Dans les *Principes de l'économie politique et de l'impôt* (1817), Ricardo formule les lois de fonctionnement du système économique. Il explique comment se détermine la valeur des marchandises ; il énonce les lois de la répartition des revenus et la relation inverse entre les salaires et les profits ; il expose les lois dynamiques du système économique et la marche vers l'état stationnaire ; il formule la théorie des avantages comparatifs pour justifier le commerce international, etc. Une fois ce cadre théorique établi, il peut alors se pencher sur différentes questions concrètes et, entre autres, sur la question des pauvres.

La solution qu'il propose, à la lumière de son analyse théorique, est de supprimer les lois sur les pauvres<sup>11</sup>. Deux raisons justifient cette position radicale. La première raison renvoie à un argument démographique. Les lois, qui assurent aux pauvres des subsides proportionnels au nombre d'enfants, encouragent la natalité. En effet, compte tenu des lois de population de Malthus, si l'obstacle des subsistances est levée par l'octroi de secours à tous les pauvres, la population des pauvres augmentera sans limite et tout le revenu sera, à terme, absorbé par les aides aux pauvres<sup>12</sup>. Le deuxième argument renvoie à l'analyse selon laquelle ces lois sont des entraves au bon fonctionnement du marché du travail<sup>13</sup>. À partir du moment où l'aide aux pauvres peut servir de complément de revenu permettant aux salariés insuffisamment payés d'atteindre le minimum de subsistance, alors le salaire ne peut plus jouer son rôle régulateur sur le marché du travail en ajustant l'offre et la demande. Les salariés ne sont pas incités à limiter le nombre de leurs enfants, puisque les lois sur les pauvres leur garantissent les moyens de les élever, et les capitalistes sont incités à sous-payer les salariés. La conclusion est sans appel : « *Aucun projet d'amendement des lois sur les pauvres ne mérite la moindre attention s'il ne vise, à terme, leur abolition* » (Ricardo, 1817, p. 127).

---

<sup>11</sup> Tout comme Malthus et Bentham s'opposent aux lois sur les pauvres parce qu'elles annulent toute incitation au travail, selon la même argumentation que celle développée par Ricardo. Déjà avant eux, Smith dans la *Richesse des nations* (1759, p. 216), avait émis un avis défavorable sur les *poor laws* en expliquant que ces lois entravaient le bon fonctionnement du marché du travail ; Smith dénonçait tout particulièrement la règle du domicile qui empêche la mobilité des travailleurs.

<sup>12</sup> Comme l'écrit Ricardo dans une lettre à Trower : « *En s'engageant à nourrir tous ceux qui demandent à manger, vous créez dans une certaine mesure une demande illimitée [...] ; la population et les taux d'imposition croîtront selon une progression régulière jusqu'à ce que les riches soient réduits à la pauvreté et qu'il n'y ait plus de distinction de conditions [entre riche et pauvres].* » (Lettre du 27 janvier 1817, in Ricardo (1952), vol. VII, p. 125).

<sup>13</sup> L'argument a été très bien explicité par Karl Polanyi dans *La grande transformation* (1944).

Ricardo fournit un exposé canonique de la position libérale classique. Certes le système capitaliste repose sur une inégalité fondamentale entre les classes sociales, mais cette inégalité est justifiée par le fait qu'elle profite finalement à tous. Cette conclusion de Ricardo peut paraître assez proche de ce que dit Smith sur l'ordre social, mais cette similitude est le résultat d'un processus d'analyse tout à fait différent. Ricardo ne se pose pas la question de savoir si le système économique est bon ou mauvais ; il abandonne toute interrogation sur la justice ou l'injustice du résultat final. Il n'y a plus d'obscurité sur le processus qui aboutit à la répartition finale des revenus, plus de main invisible qui agit mystérieusement pour redistribuer des richesses aux plus pauvres. L'exposé de Ricardo tire sa force du caractère nécessaire de ses conclusions, rigoureusement établies par la logique économique ; et cette nécessité s'impose parce qu'elle exprime les lois naturelles qui régissent la vie économique.

Ces lois naturelles déterminent un domaine des possibles. Le domaine des possibles, c'est ce que l'on peut faire sans contrarier la logique économique. Mais, ce domaine des possibles définit aussi un domaine de l'impossible, c'est-à-dire l'ensemble des mesures inutiles et inefficaces parce qu'elles essaient de contrevenir à la logique des lois économiques, ce qui est le cas de la législation sur les pauvres, mais aussi des lois sur les blés. Ces mesures inefficaces ne doivent pas être mises en œuvre parce que leurs résultats sont pires que les situations qu'elles veulent améliorer.

Il ne faudrait pas en conclure pour autant que Ricardo est insensible aux misères de son temps. Son analyse conduit à distinguer deux situations de pauvreté : la situation des indigents et celle des salariés. Les salariés sont les premières victimes des lois sur les pauvres, car ces lois, au lieu d'éradiquer la pauvreté, créent au contraire de la misère en transformant les salariés en indigents<sup>14</sup>. En effet, si les salariés touchent des salaires insuffisants pour permettre leur propre subsistance et l'entretien de leur famille, c'est à cause des lois sur les pauvres. Celles-ci, en garantissant un minimum de revenu défini en fonction de la taille de la famille, encouragent les capitalistes à sous-payer la main d'œuvre par rapport à la norme du salaire naturel. Le salaire naturel « *est celui qui est nécessaire pour permettre globalement aux travailleurs de subsister et de perpétuer leur espèce sans variation de leur nombre* » (1817, p. 114). Pour Ricardo, cela signifie un salaire suffisant pour entretenir le travailleur et sa femme, mais aussi pour amener à l'âge adulte deux enfants qui remplaceront leurs parents au travail, sans augmenter la population<sup>15</sup>. Il faut donc abolir ces lois qui fabriquent des pauvres au lieu de les supprimer. Le premier effet de cette suppression sera d'obliger les capitalistes à augmenter les salaires. Le remède à la pauvreté, c'est le salariat, c'est un marché du travail qui fonctionne correctement.

Certes, il restera des indigents, ceux qui ne peuvent être embauchés sur le marché du travail, et Ricardo ne voit pas de solution pour eux. Une certaine pauvreté résiduelle est une situation économiquement indépassable et, dit Ricardo, il faut bien admettre que « *dans la société, il est des souffrances auxquelles la législation ne peut remédier* » (*ibidem* p. 126, note 1). Mais ces pauvres constituent une minorité comparée à l'immense population des salariés qui, avec la suppression des lois sur les pauvres, retrouveront un

---

<sup>14</sup> Ricardo reconnaît que, par rapport à la suppression de la misère, « *le fonctionnement du système des lois sur les pauvres a eu des effets directement inverses* » (1817, p. 127).

<sup>15</sup> Qualifié de salaire de subsistance, ce salaire naturel n'est pas un minimum vital, mais une norme historique (donc variable) qui correspond à un niveau de vie lié à l'état de développement économique de la société à un moment donné.

niveau de vie correspondant au salaire naturel. Si, en effet, le marché du travail fonctionne librement, sans être entravé par des lois, les salariés toucheront le salaire naturel, c'est-à-dire un revenu qui leur assurera une « aisance modérée » (*ibidem*, p. 116).

Ricardo reconnaît que les salariés resteront dans une situation très inférieure à celle des capitalistes ou des rentiers. Mais les lois de la répartition qu'il a mises au jour sont formelles : il y a une relation inverse entre les salaires et les profits. Toute augmentation des salaires suppose une baisse de profits, ce qui semble à Ricardo absolument impensable à long terme, à cause des lois de population de Malthus<sup>16</sup>. Le niveau de vie des ouvriers peut augmenter à long terme avec la baisse de la valeur des biens manufacturés ; mais l'antagonisme entre les salariés et les capitalistes reste indépassable.

L'objectif de Ricardo est de distinguer la science et la norme, l'objectif et le souhaitable, la vrai et le juste (Zouboulakis, 1993). Il vise à formuler un discours indépendant de toute opinion particulière, un discours admis simplement parce qu'il est vrai. La réussite de Ricardo est d'avoir montré que la vie économique est régie par des lois qui expriment des rapports nécessaires entre les phénomènes. La volonté humaine peut perturber la réalisation de ces lois : les *poor laws* empêchent le prix du travail de se fixer à son taux naturel ; les *corn laws* empêchent le libre commerce des grains ; mais ces interventions humaines ne modifient pas l'objectivité des mécanismes d'un marché de libre concurrence. Si l'économie politique est légitime pour parler de la pauvreté, c'est précisément parce qu'elle énonce des lois nécessaires.

## B. L'économie prend le pouvoir

Ricardo inaugure une configuration intellectuelle nouvelle : quels que soient les sentiments personnels ou les opinions politiques, la manière de résoudre la question de la pauvreté ne peut être que la conséquence logique d'une théorie économique<sup>17</sup>. Le résultat du jeu des lois de l'économie peut apparaître injuste ou inhumain ; cela ne saurait empêcher que ces lois s'imposent par la force de leur nécessité « naturelle »<sup>18</sup>. À partir de là, la marge de manœuvre de l'économiste est étroite. On peut, comme Ricardo, prévoir la baisse du taux de profit et l'arrêt de l'accumulation, montrer la dynamique du capitalisme qui l'entraîne vers l'état stationnaire, et indiquer les remèdes (l'abolition des lois sur le blé et le machinisme) qui retarderont l'échéance sans pouvoir l'empêcher. Mais l'évolution du système conformément aux lois économiques formulées par l'économie politique est inéluctable. Pour cette raison, Malthus et Ricardo sont qualifiés par Charles Gide et Charles Rist (1909, p. 130) de « *pessimistes* » : ils ont montré sans fard la logique du fonctionnement du capitalisme, et ses résultats, aussi cruels soient-ils.

Mais l'économiste peut aussi essayer de justifier le système économique comme moralement bon, et certains, en reprenant une argumentation inspirée de Smith, ont défendu le libéralisme comme paré de toutes les vertus : les défauts apparents du système (la pauvreté) n'entament pas ses qualités morales intrinsèques. Face au pessimisme des libéraux anglais (Ricardo et Malthus), il s'est trouvé des économistes, surtout en France,

---

<sup>16</sup> L'augmentation des revenus des salariés les inciterait à avoir davantage d'enfants qui, arrivés à l'âge adulte, ne pourraient trouver du travail.

<sup>17</sup> Stendhal illustre très bien cette configuration, quand, dans son pamphlet *D'un nouveau complot contre les industriels*, il utilise la référence à la science économique comme un argument d'autorité : « *Moi aussi, j'ai lu Mill, Mac Culloch, Malthus et Ricardo, qui viennent de reculer les bornes de l'économie politique* » (Stendhal, 1825, p. 14 ; cf. Lallement, 2010).

<sup>18</sup> C'est pourquoi l'économie mérite d'être qualifiée par Carlyle de *dismal science* (science sinistre).

qui ont attribué au capitalisme assez de vertus pour en faire l'apologie sans restriction : Charles Dunoyer, Frédéric Bastiat, Henry Carey, tous ceux que Gide et Rist (1909, p. 358) ont appelés les « *optimistes* »<sup>19</sup>. Mais on voit bien ici que l'on quitte le domaine de la science, pour tomber dans celui de l'opinion, dans ce que l'on appelle la doctrine, et en matière de doctrine, la science ne peut servir de caution.

On peut encore suggérer que les lois économiques sont différentes de celles énoncées par Ricardo et, au XIX<sup>e</sup> siècle, toutes les variétés du libéralisme et du socialisme ont été déclinées<sup>20</sup>. Mais toutes ces positions reposent sur le postulat initial que la théorie économique doit commencer par établir des lois nécessaires, et que les positions doctrinales viennent après. Deux conséquences découlent de ce postulat.

La première conséquence est que les positions purement doctrinales qui ne sont pas appuyées par un socle théorique deviennent difficiles à soutenir et se transforment en utopies généreuses, mais inopérantes. En associant théorie économique et remèdes à la pauvreté, cette manière de penser la question sociale va marquer le XIX<sup>e</sup> siècle. À cette époque, on ne peut plus ignorer que la question sociale doit d'abord être analysée par une théorie économique avant de recevoir des propositions de solution. Si ces solutions ne sont pas satisfaisantes, c'est à leur justification théorique qu'il faut d'abord s'attaquer. La première question n'est pas de savoir comment améliorer le sort des pauvres, mais de savoir ce que dit l'analyse économique des causes de la pauvreté.

Deuxièmement, si la théorie économique est d'abord une science, elle devient aussi un enjeu politique puisqu'elle engage une politique économique qui est directement (logiquement) déduite de la théorie<sup>21</sup>. C'est pourquoi libéraux et interventionnistes, protectionnistes et libre-échangistes, thuriféraires du marché concurrentiel et apôtres du collectivisme, philanthropes et conservateurs, vont s'affronter sur le contenu de la science économique. Mais il faut garder à l'esprit que, derrière les débats sur la théorie, se cachent souvent des débats doctrinaux sur la politique économique, et sur un problème particulièrement brûlant, la question sociale. L'enjeu est de fonder les politiques économiques sur une théorie économique incontestable : si l'on accepte la théorie (qui a pour elle la force de la vérité), alors on doit accepter les conséquences logiques qui en sont tirées, à savoir les mesures de politique économique.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, Ricardo fournit un modèle canonique qui définit un cadre de discussion pour les débats sur la pauvreté. Les inégalités, la pauvreté, ou ce que l'on appellera, dans la deuxième moitié du siècle, la question sociale, deviennent des questions économiques. Comme jamais auparavant, la pauvreté est omniprésente dans les représentations sociales, littérature, peinture, philosophie, etc. Mais, entre toutes ces représentations de la misère, celles des économistes occupent une place centrale car, au delà du discours charitable ou politique, l'économie politique devient le discours légitime sur la pauvreté. Appuyés sur une discipline jeune, l'économie politique, les économistes

---

<sup>19</sup> Ch. Dunoyer, par exemple, ne voit que des effets bénéfiques à la pauvreté : « *Il est bon qu'il y ait dans la société des lieux inférieurs où soient exposées à tomber les familles qui se conduisent mal, et d'où elles ne puissent se relever qu'à force de se bien conduire. La misère est ce redoutable enfer. [...] Il ne sera peut-être donné qu'à la misère et aux salutaires horreurs dont elle marche escortée, de nous conduire à l'intelligence et à la pratique des vertus les plus vraiment nécessaires aux progrès de notre espèce et à son développement régulier* » (Dunoyer, 1846, p. 214).

<sup>20</sup> Voir sur ce point, par exemple, Gide et Rist (1909), A. Béraud et G. Faccarello (tome II, 2000) ou, pour la France, Y. Breton et M. Lutfalla (1991).

<sup>21</sup> Ce qui est paradoxal dans la mesure où, précisément, l'économie politique entend fonder sa supériorité sur son caractère scientifique.

sont seuls à même de fournir une analyse scientifique de la pauvreté et de ses causes et c'est à eux seuls qu'il appartient de proposer des solutions pour la supprimer. *Ipsa facto*, toutes les positions romantiques sont discréditées.

### III. Marx et l'historicité des lois économiques

La formulation classique de Ricardo va immédiatement susciter des critiques. Les adversaires de Ricardo et de Malthus vont entreprendre de montrer les limites ou les erreurs de l'économie politique classique. Jean Sismonde de Sismondi sera le premier, suivi par le comte de Saint-Simon, Robert Owen, Charles Fourier, Pierre Joseph Proudhon et par tous les auteurs que l'on appelle aujourd'hui hétérodoxes et socialistes. Si la politique économique libérale découle de l'économie politique classique, alors la critique de cette politique doit d'abord commencer par la critique de la théorie économique classique. Et cela explique que la critique la plus radicale du libéralisme viendra de Marx, parce qu'il se place sur le même terrain que Ricardo, l'économie politique, et qu'il entend faire œuvre de science en formulant la théorie du système capitaliste<sup>22</sup>. C'est en ce sens que Marx inaugure une nouvelle forme de socialisme, le socialisme scientifique, c'est-à-dire à un socialisme appuyé sur une théorie scientifique, par opposition aux positions romantiques de tous ceux qui s'émeuvent de la misère sans donner d'explication rigoureuse de ses causes et, partant, sans proposer les moyens pertinents de son éradication. C'est ce choix du terrain de la science qui permet de rapprocher et de comparer les positions de Ricardo et celles de Marx sur la pauvreté dans la mesure où, tous les deux, font référence à des lois économiques qui s'imposent aux hommes. Mais, pour autant, les positions des deux auteurs ne sont pas identiques : l'argumentation de Marx passe par une critique la position de Ricardo.

La critique de Marx est double. La première se place sur le terrain de l'économie politique, c'est-à-dire sur le terrain de la science. En faisant « l'anatomie du mode de production capitaliste », Marx aboutit à des lois du capitalisme assez peu différentes de celles énoncées par Ricardo. Marx met très clairement en lumière que l'exploitation et l'aliénation (ce que d'autres appellent la misère et la pauvreté) constituent l'essence même du capitalisme, ce qui explique pourquoi on ne peut pas les supprimer, comme l'avait bien compris Ricardo. Marx partage donc l'idée de Ricardo selon laquelle il existe des lois immanentes qui s'imposent en dépit de tout et de tous. Toutefois, il ne se satisfait pas de cette conclusion et n'admet pas cette misère inévitable, car, comme le fait remarquer Maximilien Rubel dans son introduction aux œuvres économiques de Marx, il y a chez ce dernier une « haine de la morale déguisée en science pour justifier le scandale de la misère des masses et de la déchéance humaine. » (Rubel, 1968, p. LVII) Autrement dit, si Marx reconnaît le caractère immanent des lois du capitalisme, il ne les accepte pas pour autant : il dénonce violemment un système qui fonctionne sur la base de telles lois.

En effet, et c'est la deuxième critique de Marx, ces lois ne sont pas éternelles : elles sont propres au mode production capitaliste, et ce mode de production n'est qu'une étape dans l'histoire de l'humanité. Contrairement à Ricardo qui suppose que le même mode de production, avec des rentiers, des capitalistes et des salariés, perdurera jusque dans l'état stationnaire, Marx insiste sur la relativité historique du mode de production capitaliste condamné à céder sa place d'abord au socialisme, puis ensuite au communisme.

---

<sup>22</sup> On sait que *Le Capital* (1867) porte comme sous-titre *Critique de l'économie politique*.

À partir de prémisses très proches de celles de Ricardo, Marx aboutit donc finalement à des conclusions très différentes. Le système économique obéit certes à des lois immanentes, mais ces lois ne sont pas éternelles. Le système capitaliste n'est qu'une étape de l'histoire de l'humanité. Et au regard de cette histoire, peu importe que le capitalisme, qui repose sur l'exploitation et l'aliénation, ne soit pas amendable, puisque le mode de production capitaliste est condamné à laisser sa place au socialisme, puis au communisme. Il ne s'agit plus de trouver la meilleure politique économique pour corriger les injustices du système économique. La question n'est plus celle du réformisme impossible, mais celle de la révolution.

Le système capitaliste obéit à des lois nécessaires (par exemple, la loi de la valeur, la relation inverse entre salaires et profits ou la baisse tendancielle du taux de profit) ; il est profondément injuste et il n'est pas amendable. Ricardo et Marx partagent cette analyse, mais Marx change tout en introduisant une petite différence : le système n'est pas éternel. Le système capitaliste, fondé sur l'exploitation, est intrinsèquement injuste et le sort des ouvriers ne peut connaître aucune amélioration durable. L'état stationnaire de Ricardo fige définitivement les positions des classes sociales : des rentiers immensément riches, des capitalistes obligés de se contenter de profits quasi nuls et des salariés réduits au minimum de subsistance. La perspective d'une révolution bouleverse tout. Pour Marx, le mode de production capitaliste repose sur une injustice criante ; seul l'avènement du socialisme pourra apporter une amélioration du sort des travailleurs. Il n'y a alors qu'une solution : ne pas se laisser leurrer par les mirages d'un réformisme impossible et renverser au plus vite un système intrinsèquement injuste puisque fondé sur l'exploitation.

Dès lors, si l'on se place à l'échelle de l'histoire de l'humanité, l'exploitation et l'aliénation ne sont plus des phénomènes inéluctables, mais des épisodes transitoires pour une humanité en marche vers son émancipation. L'impossibilité du réformisme pour Ricardo, du fait des lois naturelles, est balayée par la perspective de la révolution. Le mode de production capitaliste repose sur une injustice criante et seul l'avènement du socialisme pourra apporter une amélioration du sort des travailleurs. Il ne faut pas se laisser leurrer par les mirages du réformisme, par essence voué à l'échec, et renverser au plus vite le système : une seule solution, la révolution.

#### IV. Le réformisme de Walras

Entre le libéralisme et la révolution, une troisième voie, réformiste, semble exclue. Si des lois économiques existent, la politique économique n'est possible qu'à l'intérieur de ces lois. L'impuissance de Ricardo face à la misère tenait à ce constat. Curieusement, c'est pourtant dans cette problématique que Walras se situe, adoptant ainsi, pour parler de la misère, le cadre de discussion que Ricardo a largement imposé, au début du XIX<sup>e</sup> siècle. L'objectif premier de Walras est de résoudre la question sociale et c'est pour cela qu'il s'intéresse à l'économie. Évidemment, l'économie politique de Walras est très différente de celle de Ricardo, mais cette différence de contenu n'empêche pas une grande proximité dans la manière de poser les problèmes. Comme Ricardo, comme Marx, Walras pense que certains phénomènes économiques obéissent à des lois naturelles. Les positions épistémologiques de Walras concernant le caractère nécessaire des lois économiques sont semblables à celles de Ricardo. Et cela pourrait suffire pour amener Walras à refuser toute intervention en faveur des pauvres, ce que l'on a déjà observé chez Ricardo. Il n'en est rien. Walras va, au contraire, rendre toute sa place à l'intervention des

hommes dans la sphère économique en limitant le champ de validité des lois économiques à certains domaines de l'étude des richesses sociales.

Rappelons que, pour Walras, l'objet de l'économie politique est la richesse sociale, définie comme « *l'ensemble des choses rares* », c'est-à-dire des choses qui sont tout à la fois utiles et limitées en quantité. Il découle logiquement de cette définition que seules les choses rares, et toutes les choses rares, sont premièrement, appropriables, deuxièmement, reproductibles par l'activité humaine et, troisièmement, valables et échangeables (Walras, 1874, 3<sup>e</sup> leçon). Cette triple caractérisation de la richesse sociale conduit Walras à distinguer trois domaines différents pour l'économie politique : l'échange, la production et la répartition. Ces trois domaines sont nécessaires pour étudier de manière exhaustive ce qui constitue l'objet de l'économie, la richesse sociale. Toute l'œuvre de Walras est une tentative pour traiter ces trois aspects de la richesse sociale. Exposée dans les *Éléments d'économie politique pure* (1874), la théorie de l'échange et des prix (l'équilibre général) est une science (une science pure) soumise au critère de la vérité ; l'analyse de la production (*Études d'économie politique appliquée*, 1898), est une science appliquée (un art) qui relève du critère de l'utilité (de l'efficacité) ; et enfin la répartition relève d'une science morale avec comme critère le juste (*Études d'économie sociale*, 1896). D'où la célèbre trilogie walrassienne, –l'art, la science et la morale–, qui définit trois domaines d'analyse dont la conjonction constitue la science complète de la richesse sociale et dont les critères de validité respectifs sont l'utile, le vrai et le juste.

Tout comme Ricardo, Walras pense que certains faits économiques obéissent à des lois naturelles, qui s'imposent au même titre que les lois de la nature. Il fait une analogie entre la valeur (la détermination des prix) et la pesanteur : « *De ce que la pesanteur est un fait naturel obéissant à des lois naturelles, il ne s'ensuit pas que nous n'ayons jamais qu'à la regarder faire. Nous pouvons ou lui résister ou lui donner libre carrière selon qu'il nous convient ; mais nous ne pouvons changer son caractère et ses lois. Nous ne lui commandons, comme on l'a dit, qu'en lui obéissant. De même pour la valeur* » (Walras, 1874, p. 50-51). Si donc il y a des lois économiques qui s'imposent à nous, nous ne sommes pas libres de les contredire par une action nécessairement vouée à l'échec. On pourrait alors penser que ces positions épistémologiques de Walras à propos du caractère nécessaire des lois économiques, très semblables à celles de Ricardo, suffisent à dissuader Walras de toute intervention en faveur des pauvres, ce que l'on a déjà observé chez Ricardo.

Pourtant, la modification de certaines données économiques (la répartition des richesses) est rendue possible par un nouveau modèle épistémologique. En effet, si la détermination des prix relève de lois nécessaires, la répartition des richesses sociales relève, elle, de l'exercice de la volonté humaine. L'économie pure démontre que la libre concurrence conduit les marchés à un équilibre général. Sur les marchés concurrentiels, les prix s'imposent à chaque individu comme les forces aveugles de la pesanteur.

*A contrario*, la répartition, découle directement de la volonté humaine, dans la mesure où c'est la société qui choisit la répartition initiale des richesses entre les individus. Walras pose deux principes pour définir ce qu'est une répartition juste. Premièrement, chaque individu est propriétaire de lui-même, de son travail et du prix de son travail, conformément au droit naturel. Deuxièmement, la terre appartient à l'humanité passée, présente et future et ne peut donc pas faire l'objet d'une appropriation privée. En conséquence de quoi la propriété des terres doit être confiée à l'État qui représente l'ensemble de la société, et plus largement, l'humanité, présente et future. Ces

deux exigences de justice assurent l'égalité des conditions initiales des individus (l'égalité des chances). Chacun est ensuite libre d'atteindre une position individuelle différenciée selon ses aptitudes, ses goûts et ses efforts. D'où la formule synthétique « *Liberté de l'individu, autorité de l'État ; égalité des conditions, inégalité des positions* » (Walras, 1896, p. 140) qui contient la solution de la question sociale<sup>23</sup>. Les individus sont libres d'agir dans tous les domaines qui concernent leur situation individuelle (liberté d'entreprise, liberté du travail, souveraineté du consommateur, etc.). L'État dispose de l'autorité nécessaire pour instaurer l'égalité des chances (l'égalité des conditions).

Ajoutons que Walras développe une théorie explicite de la justice qui, comme on le verra plus bas, sera mobilisée pour résoudre la question sociale. Walras distingue trois principes d'organisation de la société : la justice, l'association et la charité. La justice est le premier principe d'organisation des relations entre les hommes. Ce principe est obligatoire (il s'impose à tous) et réciproque : « *tout devoir de justice répond à un droit corrélatif ; tout droit juridique appelle un devoir corrélatif* » (Walras, 1896, p. 186). La justice est le principe selon lequel la société doit organiser la répartition initiale des richesses entre les individus. Les deux autres principes d'organisation des relations entre les hommes sont l'association (volontaire et réciproque) et la fraternité ou charité (facultative et unilatérale) ; ces deux principes peuvent être sollicités, successivement, lorsque le principe d'ordre supérieur est inopérant.

C'est dans ce cadre que Walras pose la question de la pauvreté. L'origine de la pauvreté et des inégalités ne se trouve pas, dans la sphère de l'échange (dans l'économie pure), mais dans la propriété initiale de la richesse sociale<sup>24</sup>. S'il y a des pauvres, c'est à cause d'une répartition initiale injuste des richesses sociales entre les individus, qui contredit l'égalité des conditions. Si l'on modifie la répartition initiale de la richesse sociale pour que celle-ci devienne conforme à la justice, alors l'égalité des chances sera effective, la pauvreté disparaîtra et la question sociale sera résolue.

La propriété étatique des terres et la propriété individuelle de chacun sur son travail définissent une répartition initiale juste des richesses sociales, entre les individus. Cette situation correspond à l'égalité des conditions initiales des individus<sup>25</sup>. À partir de cette situation initiale, selon ses talents et ses goûts, chacun est libre de travailler peu ou beaucoup, mollement ou avec ardeur ; le prix de son travail, plus ou moins élevé, fixé par le marché, selon des lois naturelles qui s'imposent à tous, rémunérera ses efforts plus ou moins grands. Chacun, en fonction de son revenu et de ses goûts, est ensuite libre de consommer ou d'épargner, de dépenser ou d'accumuler pour parvenir à des positions individuelles qui seront nécessairement différentes. Il en résultera une diversité des positions individuelles (Walras parle « d'inégalités des positions ») parfaitement conforme à la justice, puisque chacun aura choisi librement la grandeur puis l'utilisation de son revenu. De la sorte, la pauvreté sera éliminée et les inégalités entre individus devront être considérées comme justes puisqu'elles résultent de choix individuels, travailler plus ou moins, consommer ou épargner, etc.

---

<sup>23</sup> Voir par exemple Dockès (1996).

<sup>24</sup> En renvoyant l'explication de la pauvreté à la propriété des moyens de production, Walras est ici assez proche de Marx.

<sup>25</sup> À la question de l'héritage près : en effet, l'héritage fausse complètement l'égalité des conditions initiales. Walras soulève la question, mais ne lui apporte pas de réponse claire.

Walras reconnaît qu'en réalité, la pauvreté ne sera pas totalement éliminée. Certes, une distribution initiale juste des richesses sociales et l'égalité des chances feront disparaître les raisons structurelles de la pauvreté. Mais il restera toujours des pauvres. « *Même dans une société où régnerait la justice absolue, et nous en sommes bien éloignés, il y aurait des supérieurs et des inférieurs, des riches et des pauvres, ces derniers ne le fussent-ils que par paresse ou par accident* » (Walras, 1879, p. 410). La justice sociale résout un problème social, c'est-à-dire collectif, mais laisse inévitablement des problèmes individuels à résoudre tels que maladies, accidents, décès, etc. Pour cela, Walras fait appel à un deuxième principe d'organisation des relations entre les hommes<sup>26</sup> : l'association ou l'assurance. Ce principe est facultatif et réciproque : chacun est libre de s'assurer et d'appartenir à des associations ou à des sociétés mutuelles ; c'est à ce principe associatif de prendre en charge la couverture de ces risques individuels, pas à la société. Ce qui signifie que ce n'est pas à l'État qu'il appartient d'organiser les caisses de retraites, l'assurance maladie ou les assurances contre le chômage, mais que c'est aux individus de choisir librement de s'assurer ou pas. Walras avait en tête l'exemple des sociétés mutuelles d'assurance qui, sans chercher aucun profit, assurent leurs membres contre certains risques, l'adhésion à ces mutuelles, qui fonctionnent sur une logique de réciprocité, étant évidemment libre et facultatif.

Toutefois, même ce principe d'assurance mutuelle ne suffira pas non plus pour mettre un terme à la misère. Car, reconnaît Walras, il y aura toujours des infirmes, des handicapés, et plus généralement « *des individus en état de consommer pour beaucoup plus qu'ils ne produisent* » (Walras, 1907, p. 480). Ce sont ceux-là, et ceux-là seulement, que Walras considère comme des pauvres, ceux-là qui, même si la société a réparti en toute justice les richesses sociales, même si les associations et les assurances sont aussi développées que possible, n'ont pas choisi leur destin et, frappés par le sort, ne sont plus en état de subvenir par leur travail à leurs besoins. Alors, il reste à faire appel au troisième principe d'organisation de la société : la charité (ou fraternité), principe facultatif et unilatéral. En effet, l'État a déjà rempli tous ses devoirs en répartissant les richesses sociales conformément à la justice, et il n'y a donc rien à attendre de lui ; l'association et l'assurance volontaires ont été aussi loin qu'elles le pouvaient sur la base de la réciprocité. La charité est le dernier recours contre cette pauvreté résiduelle. Pourtant Walras montre beaucoup de réticence pour faire appel à la charité. Car, premièrement, étant unilatérale, elle laisse celui qui en bénéficie dans une relation de dépendance vis-à-vis de son bienfaiteur, et deuxièmement, étant facultative, elle dépend du bon vouloir du donateur. La charité, qui apparaît comme la dernière extrémité contre des situations extrêmes, montre ainsi les limites d'une organisation rationnelle de la société<sup>27</sup>. Walras rejoint ici la position de Ricardo lorsque ce dernier soutenait qu'il fallait admettre que « *dans la société, il est des souffrances auxquelles la législation ne peut remédier* » (cf. *supra*).

En formulant des lois économiques naturelles, l'économie politique classique avait introduit une fatalité qui disparaît en partie de la configuration walrassienne où les hommes et la société retrouvent une marge d'action. Si la détermination des prix relève de lois nécessaires, la répartition des richesses sociales relève, elle, de l'exercice de la

---

<sup>26</sup> Rappelons que Walras distingue trois principes d'organisation de la société : la justice, l'association et la charité. Le principe de justice organise la répartition initiale des richesses entre les individus. Mais il y a deux autres principes d'organisation possibles : l'association et la charité.

<sup>27</sup> Voir la description que donne Pierre Dockès de cette société rationnelle dans son article « Léon Walras : la Vérité, l'Intérêt et la Justice réconciliés » (Dockès, 2006, p. 1805-1807).

volonté humaine. Cette possibilité de modifier la répartition des richesses est due à un nouveau modèle épistémologique. Le modèle ricardien, unitaire, d'une économie tout entière régie par des lois naturelles est remplacé par le triptyque walrassien, art, science, morale, qui fait coexister des lois économiques « naturelles » avec des normes choisies de répartition. Les prix sont des faits naturels qui s'imposent aux individus, mais toute l'économie ne relève pas de ce modèle. La société retrouve la capacité d'intervenir –du moins dans la sphère de la répartition– pour faire advenir un idéal de justice, sans que cette intervention vienne contredire la logique à l'œuvre dans l'économie pure, –la sphère des échanges–, régie par des lois naturelles.

Toute sa vie, Walras s'est réclamé du socialisme ; il était convaincu que la mise en œuvre des réformes qu'il proposait résoudre la question sociale. À partir d'une juste répartition initiale de la richesse sociale, le fonctionnement du système économique, sous l'effet de la libre concurrence, doit nécessairement aboutir à un équilibre général correspondant à un maximum de satisfaction pour chaque individu. La résolution de la question sociale est le fil rouge des travaux de Walras. Walras était tellement convaincu de la justesse de ses idées qu'il présenta sa candidature pour le prix Nobel de la paix en 1906 puis en 1907, en envoyant au jury un mémoire résumant ses travaux, intitulé *La paix par la justice sociale et le libre-échange* (1907). Le jury du prix Nobel ne fut pas convaincu<sup>28</sup>.

## Conclusion

Ricardo, Marx et Walras admettent un cadre de discussion relativement homogène sur la question de la pauvreté. Pour eux, comme pour la plupart des économistes du XIX<sup>e</sup> siècle, la solution à la misère dépend de l'analyse de ses causes et celles-ci relèvent de l'économie politique. L'économie politique, qui est à l'époque une science toute jeune, vise à énoncer des lois objectives qui expliquent le fonctionnement du système. Ricardo met au jour les lois naturelles qui régissent l'économie et il constate que la suppression de la misère passe par la suppression de la législation sur les pauvres, pour laisser le marché du travail fonctionner librement. Marx souligne que l'exploitation est l'expression de la logique du système capitaliste. Au pessimisme de Ricardo qui ne voit aucune alternative à l'état stationnaire et à « l'aisance modérée » des salariés, Marx oppose une perspective eschatologique, beaucoup plus heureuse. Les lois du capitalisme sont historiques et, tôt ou tard, la révolution rendra possible une société d'abondance et de liberté, dans laquelle toutes les inégalités économiques seront abolies. Walras ouvre une troisième voie, réformiste, en limitant la validité des lois économiques à la sphère de l'échange. À côté de l'économie pure où règnent des lois naturelles, l'économie politique contient aussi une économie sociale où la répartition des richesses est traitée scientifiquement, mais sur la base d'un critère de justice. La répartition, découle de la volonté humaine : c'est la société qui choisit comment sont partagées les richesses entre les individus. La fatalité de l'économie classique disparaît : dans la configuration walrassienne, la société peut intervenir sur la répartition pour faire advenir la justice. Les hommes sont libres de déterminer une répartition juste des richesses, qui, en assurant l'égalité des chances, fera disparaître la pauvreté.

---

<sup>28</sup> En 1906, le jury attribua le prix Nobel de la paix au président des Etats-Unis, Théodore Roosevelt ; en 1907, il récompensa conjointement le journaliste italien Teodoro Moneta et le juriste français Louis Renault.

Plusieurs conclusions se dégagent de cette revue des auteurs étudiés.

Premièrement, pour Ricardo, Marx et Walras, la solution à la misère dépend de l'analyse de ses causes et celles-ci relèvent de la théorie économique. Si néanmoins les solutions divergent, ce n'est pas d'abord parce que les théories divergent, c'est surtout parce que les auteurs qui ont été étudiés ici, divergent quant au champ de validité des lois économiques. Pour eux, la première question est de savoir quel est le domaine de validité des lois économiques : validité universelle et intemporelle pour Ricardo, validité historique et relative pour Marx, validité limitée aux échanges et au marché pour Walras. Au XIX<sup>e</sup> siècle, le débat n'est donc pas d'abord un débat idéologique ou doctrinal où s'exprimeraient des choix politiques ou des *a priori* sur le système social (juste ou injuste). Les oppositions portent sur le domaine de validité des lois économiques. C'est un débat de méthode, évidemment moins spectaculaire que les polémiques enflammées du siècle précédent.

Deuxièmement, la définition de la pauvreté et des inégalités est floue. Pour Smith, pour Ricardo et pour Marx, les pauvres sont ceux qui ne disposent pas d'une richesse suffisante pour subsister sans travailler et qui ne disposent pas des moyens de mettre en œuvre leurs capacités de travail sans vendre leur force de travail. Dans une certaine mesure, les salariés sont considérés comme des défavorisés, comme des pauvres : Smith souligne l'inégalité fondamentale entre les salariés et les riches ; Ricardo évoque leur « aisance modérée » sans perspective d'amélioration de leur sort ; Marx souligne leur exploitation et leur aliénation. La conception holiste de la société, qui est à l'œuvre ici, insiste évidemment sur le rôle déterminant de l'appartenance de classe : ceux qui vendent leur force de travail appartiennent à la classe des salariés (au prolétariat dira Marx) et l'inégalité de leur situation ne fait que refléter l'inégalité entre les classes sociales. Reste que, au sein de ce clivage de classe, il y a aussi un deuxième clivage entre des salariés et des indigents, ces derniers étant ceux qui ne sont pas en état de travailler (les pauvres qui étaient initialement visés par les lois anglaises sur les pauvres, le *lumpen proletariat* de Marx). Pour ceux-là, l'économie n'a pas de solution à proposer.

Avec Walras, disparaît l'appartenance de classe et se profile une conception individuelle de la pauvreté. La conception de la société n'est plus exclusivement holiste et chaque individu est considéré comme potentiellement égal à tous les autres. La société peut, par la répartition initiale des richesses, instaurer cette égalité de principe (« égalité des conditions ») ; l'individu peut, par ses choix individuels, parvenir à des positions économiques différenciées (« inégalité des positions »), mais il n'y a ici aucun déterminisme de classe. Les inégalités entre individus deviennent plus importantes que toute autre considération. À partir de Walras, ce sont les inégalités entre individus qui vont devenir la question essentielle, et qui vont servir à définir la pauvreté.

Troisièmement, Walras inaugure une attitude, largement majoritaire chez les économistes aujourd'hui, qui distingue deux ordres de questions radicalement différents l'affectation des ressources rares et la répartition des revenus :

- l'affectation des ressources rares relève de la théorie économique (la théorie de l'équilibre général « démontre » l'efficacité du marché) ; ici, à partir du moment où le prix d'équilibre est un prix de concurrence, c'est un prix juste (il ne corrige pas les inégalités, il est seulement un prix qui respecte la justice commutative) ;
- la répartition, elle, relève de choix politiques ; ces choix peuvent limiter ou supprimer la pauvreté, en précisant quel degré d'inégalité est acceptable, et en déterminant l'ampleur de la redistribution souhaitable.

Pourtant, en réalité, la position de Walras a été détournée. Walras pensait que la propriété de la richesse sociale et la répartition des revenus ne relèvent pas des mêmes analyses que la théorie des prix ou de la production, mais d'un critère de justice. Par ailleurs, Walras considérait la théorie de la répartition de la richesse sociale comme une partie intégrante de la science économique, au même titre que la théorie des prix ou de la production. Après Walras, les économistes n'ont, le plus souvent, admis que la moitié des thèses de Walras. Certes, ils acceptent que les questions de répartition relèvent de critère de justice, c'est-à-dire de critères différents de ceux qui régissent la théorie des prix. La répartition des richesses met en œuvre des jugements de valeur qui doivent être absents de la théorie des prix. Mais précisément parce que la théorie de la répartition ne peut éviter de faire référence à des critères de justice, c'est-à-dire à des jugements de valeur, cette théorie de la répartition n'est plus aujourd'hui considérée comme partie intégrante de la science économique puisque la science est conçue comme un discours excluant tout jugement de valeur. Les économistes d'aujourd'hui refusent la position épistémologique de Walras pour qui la théorie de la justice est aussi scientifique que la théorie des prix : désormais, la théorie de la répartition et les considérations de justice n'appartiennent plus à la science économique. Après Walras, seuls quelques hétérodoxes comme Keynes, ou Amartya Sen remettront en cause cette séparation entre le savant et le politique (pour parler comme Max Weber).

## REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BERAUD A. et G. FACCARELLO (dir.) (2000), *Nouvelle histoire de la pensée économique*, tome II, *Des premiers mouvements socialistes aux néoclassiques*, Paris, La Découverte.
- BRETON Y. et M. LUTFALLA (dir.) (1991), *L'économie politique en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Economica.
- DIATKINE D. (1991) Introduction à A. SMITH (1776), p. 9-59.
- DOCKES P. (1996), *La société n'est pas un pique-nique. Léon Walras et l'économie sociale*, Paris, Economica.
- DOCKES P. (2006), « Léon Walras : la Vérité, l'Intérêt et la Justice réconciliés », *Économies et Sociétés*, 40(12) déc. 2006, série PE n° 38, p. 1777-1812.
- DUNOYER Ch. (1846), *De la liberté du travail ou simple exposé des conditions dans lesquelles les forces humaines s'exercent avec le plus de puissance*, Liège, Librairie scientifique et industrielle de A. Leroux.
- GIDE C. et C. RIST (1909), *Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours*, réédition de la 6<sup>e</sup> édition (1944), Paris, Dalloz, 2000.
- KEYNES J.M. (1936), *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, trad. fr. Paris, Payot, (1968).
- LALLEMENT J. (2010), « Pauvreté et économie politique au XIX<sup>e</sup> siècle », *Cahiers d'économie politique*, 59, p. 119-140.
- LOCKE J. (1690), *2<sup>e</sup> Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion (1984).
- MANDEVILLE B. (1714), *La Fable des abeilles ou les vices privés font le bien public*, trad. fr., Paris, Vrin, 1990.
- MARX K. (1867), *Das Kapital*, trad. fr. *Le Capital*, in *Œuvres. Économie*, tome II, Paris, Gallimard (1968).
- OZANAM F. (1848), *Lettres de Frédéric Ozanam*, vol. III : *L'engagement (1845-1849)*, Paris, Celse, 1978.
- POLANYI K. (1944), *La grande transformation*, trad. fr., Paris, Gallimard, (1983).
- RICARDO D. (1817), *The Principles of Political Economy and Taxation*, trad. fr. de la 3<sup>e</sup> éd. (1821), *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, Paris, Flammarion, 1992.
- RICARDO D. (1952), *The Works and Correspondence of David Ricardo*, édité par P. Sraffa, vol. VII, *Letters 1816-1818*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RUBEL M. (1968), *Introduction à K. Marx, Œuvres. Économie*, tome II, Paris, Gallimard.
- SMITH A. (1759), *Theory of Moral Sentiments*, trad. fr. par Sophie de Grouchy, marquise de Condorcet, *Théorie des sentiments moraux*, Plan de la Tour, Éd. d'aujourd'hui, 1982.

- SMITH A. (1776), *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. fr., Paris, Flammarion (1991).
- STENDHAL (Henry BEYLE, dit) (1825), *D'un nouveau complot contre les industriels*, éd. par P. Chartier et al., Paris, Flammarion, 1972.
- WALRAS L. (1874), *Éléments d'économie politique pure*, A. et L. Walras, *Œuvres Économiques Complètes*, vol. VIII, Paris, Economica, 1988.
- WALRAS L. (1879), « De la culture et de l'enseignement des sciences morales et politiques », in A. et L. Walras, *Mélanges d'économie politique et sociale*, *Œuvres Économiques Complètes*, vol. VII, Paris, Economica, 1990.
- WALRAS L. (1896), *Études d'économie sociale (Théorie de la répartition de la richesse sociale)*, A. et L. Walras, *Œuvres Économiques Complètes*, vol. IX, Paris, Economica, 1990.
- WALRAS L. (1898), *Éléments d'économie politique appliquée (Théorie de la production de la richesse sociale)*, A. et L. Walras, *Œuvres Économiques Complètes*, vol. X, Paris, Economica, 1992.
- WALRAS L. (1907), *La paix par la justice sociale et le libre-échange*, in A. et L. Walras, *Œuvres Économiques Complètes*, vol. VII, Paris, Economica, 1987.
- ZOUBOULAKIS M. (1993), *La science économique à la recherche de ses fondements. La tradition épistémologique ricardienne 1826-1891*, PUF, Paris.