

Les économistes et les pauvres : de Smith à Walras

Jérôme Lallement, Centre d'économie de la Sorbonne
(CES, Paris 1-CNRS) et université Paris-Descartes.

AU XVIII^E SIÈCLE, LES ANALYSES DE LA PAUVRETÉ ET DES inégalités mélangent 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 ^[1]. Des auteurs comme Bernard Mandeville (*La Fable des abeilles*, 1714), Jean-Jacques Rousseau (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755) et, d'une manière générale, tous ceux qui prennent part à la querelle sur le luxe empruntent leurs arguments à différents registres, sans exclusive.

L'économie politique, cette toute jeune science économique qui émerge à la fin du XVIII^e siècle, ne pouvait pas éviter cette question. Elle va modifier radicalement les représentations de la pauvreté pour en faire une question économique qui relève d'une analyse scientifique. Désormais, c'est d'abord à l'économie qu'il appartient de fournir une analyse théorique des causes de la pauvreté et donc de proposer des solutions pour la supprimer.

Adam Smith introduit une rupture avec les représentations classiques de la pauvreté et ouvre la voie à la prise du pouvoir

[1] Une version plus développée de ce texte paraîtra dans l'ouvrage *Inégalités et pauvreté dans les pays riches*, sous la direction d'Arnaud Diemer (éd. Peter Lang, 2013).



sur le sujet par l'économie politique. Au début du XX^e siècle, une rupture plus ou moins symétrique se produit après Léon Walras : la pauvreté ne sera plus désormais considérée comme une question qui relève en priorité de la science économique.

Après avoir présenté les analyses de Smith sur la pauvreté, on comparera les positions de trois économistes du XIX^e siècle, David Ricardo, Karl Marx et Léon Walras, sur la question des inégalités. Ces trois auteurs sont représentatifs de trois positions typiques : le libéralisme (Ricardo), la révolution (Marx) et le réformisme (Walras). En dépit de leurs divergences théoriques, tous trois admettent un même schéma analytique qui fait de l'économie politique le discours légitime sur la pauvreté et ses remèdes possibles.

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 *Théorie des sentiments moraux* [1759], Smith reprend l'analyse déjà développée par de nombreux auteurs, par exemple Mandeville. Dans *La Fable des abeilles*, Mandeville justifie le goût du luxe et la prodigalité en soulignant que les dépenses des riches donnent du travail aux pauvres. Autrement dit, Mandeville trouve une justification sociale à certains vices individuels. L'argument 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. A 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 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. Plutôt qu'une égalité des fortunes qui impose la

frugalité à toute la société, mieux vaut cette inégalité, favorable aux riches certes, mais qui profite aussi aux pauvres à travers les dépenses somptuaires des riches [2].

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. Ce constat 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 vices 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 attendue de son humanité ou de sa justice. [...] Ils [les riches] ne consomment guère plus que le pauvre ; et [...] 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. 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*

[2] « *La richesse consiste dans une multitude de pauvres au travail* » [Mandeville, 1714].

EN DÉPIT DE LEURS DIVERGENCES THÉORIQUES, RICARDO, MARX ET WALRAS ADMETTENT UN MÊME SCHÉMA ANALYTIQUE QUI FAIT DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE LE DISCOURS LÉGITIME SUR LA PAUVRETÉ ET SES REMÈDES POSSIBLES.



[3] Le même argument sur la liberté et la tranquillité des pauvres figure déjà un peu plus haut dans le chapitre 1^{er} de la 4^e partie de la *Théorie des sentiments moraux* : Smith parle d'un parvenu qui, au soir de sa vie, « commence enfin 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 » [Smith, 1759, p. 208].

[4] On adopte ici la thèse de Louis Dumont dans *Homo aequalis* [1976], qui décrit l'émergence au XVIII^e siècle d'une discipline économique autonome qui se sépare de la morale et de la politique.

de l'espèce humaine » [ibid., p. 212]. Smith n'explicite pas le processus par lequel cette « main invisible » redistribue également les revenus, mais il affirme que le résultat de l'action de cette main invisible est « juste », puisque 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 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 « vrai » 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 que les rois poursuivent toujours* » [ibid.] [3]. 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.

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 [4]. 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 part du produit du travail des pauvres ?

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

introduit le concept de capital dans son analyse pour mettre au jour la mécanique de l'enrichissement illimité ^[5]. L'argument peut être résumé de la manière suivante. L'augmentation de la production de richesses est obtenue grâce à l'accumulation de capital. Le capital suppose non pas la dépense mais l'épargne, non pas la consommation mais l'abstinence, non pas la prodigalité mais la parcimonie. Or seuls les riches peuvent accumuler, les pauvres n'ayant pas moyen d'épargner ^[6]. Plus il y a de riches, plus l'épargne est élevée et plus l'accumulation du capital est importante. Plus le capital augmente, plus l'emploi augmente et plus cela profite aux pauvres, à ceux qui vendent leur travail pour vivre. Ce qui explique l'observation paradoxale faite plus haut : dans les pays avancés, où le capital accumulé est important, les pauvres sont plus riches que les pauvres des sociétés primitives, c'est-à-dire dans la situation qui précède l'appropriation du sol et l'accumulation des capitaux. 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.

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 contrepoids spirituel (la tranquillité d'esprit). De l'autre, il justifie les inégalités par leur efficacité économique. Pour conclure sur Smith, on observera que sa définition des pauvres reste sous-entendue : le pauvre est celui qui ne peut pas 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

[5] 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.

[6] Keynes reprend 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^e siècle, dans la mesure où seuls les plus riches pouvaient épargner et contribuer à l'accumulation du capital.



[7] 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 riches et pauvres]* » [Ricardo, 1952, p. 125, lettre du 27 janvier 1817].

[8] L'argument a été très bien explicité par Karl Polanyi dans *La Grande Transformation* [1944].

[9] 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. De même, Malthus et Bentham, avec les mêmes arguments que Ricardo, s'opposent aux lois sur les pauvres parce qu'elles annulent toute incitation au travail.

de Smith, la conception moderne de l'égalité entre les individus est sans objet.

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 au XIX^e siècle.

Le libéralisme de Ricardo

Depuis le début du XVII^e 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 propose de les supprimer. Deux raisons justifient cette position radicale. La première renvoie à un argument démographique. Ces 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 levé 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^[7]. Le deuxième argument renvoie à l'analyse selon laquelle ces lois sont des entraves au bon fonctionnement du marché du travail^[8]. A 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]^[9].

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, 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 contrevioler à la logique des lois économiques – ce qui est le cas de la législation sur les pauvres, mesure inefficace qui ne doit pas être mise en œuvre parce que ses résultats sont pires que les situations qu'elle veut 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. 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 » [Ricardo, 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 ^[10]. L'existence des lois sur les pauvres fait que les capitalistes peuvent payer des salaires inférieurs au taux naturel de salaire sans craindre que la main-d'œuvre ne vienne à disparaître, faussant ainsi complètement la logique à long terme du

[10] 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.



marché du travail qui sanctionne une rémunération insuffisante des travailleurs par une disparition de l'offre de travail.

Il faut donc abolir ces lois qui fabriquent des pauvres au lieu de les supprimer. Le premier effet de cette abolition 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* » [*ibid.*, 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 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* » [*ibid.*, 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 profit, ce qui semble à Ricardo absolument impensable à long terme, à cause des lois de population de Malthus^[11]. 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'économie prend le pouvoir

L'objectif de Ricardo est de distinguer la science et la norme, l'objectif et le souhaitable, le 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

[11] L'augmentation des revenus des salariés les inciterait à avoir davantage d'enfants qui, arrivés à l'âge adulte, ne pourraient trouver du travail.

de se fixer à son taux naturel, les *corn laws* empêchent le libre commerce des grains, etc., 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.

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 [12]. 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 ». A 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.

En associant théorie économique et remèdes à la pauvreté, cette manière de penser la question sociale va marquer le XIX^e siècle. A 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.

Si la théorie économique est d'abord une science, elle devient alors aussi un enjeu politique puisqu'elle engage une politique économique qui est directement (logiquement) déduite de la théorie [13]. C'est pourquoi libéraux et interventionnistes, protectionnistes et libre-échangistes, thuriféraires du marché concurrentiel et apôtres du collectivisme, philanthropes et

[12] 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, McCulloch, Malthus et Ricardo, qui viennent de reculer les bornes de l'économie politique* » [Stendhal, 1825, p. 14 ; cf. Lallement, 2010].

[13] Ce qui est paradoxal dans la mesure où, précisément, l'économie politique entend fonder sa supériorité sur son caractère scientifique.



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^e 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 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.

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 Simonde 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 économique doit d'abord commencer par la critique de la théorie classique. Et la critique la plus radicale du libéralisme viendra de Marx, parce qu'il se place sur le même terrain que Ricardo, le terrain de l'économie politique, et qu'il entend faire œuvre de science en formulant la théorie du système capitaliste. C'est en ce sens que Marx inaugure une nouvelle forme de socialisme, le socialisme scientifique, c'est-à-dire 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 deux font référence à des lois économiques qui s'imposent aux hommes. Pour autant, leurs positions ne sont pas identiques : l'argumentation de Marx passe d'abord par une critique de 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.

IL Y A CHEZ MARX UNE « HAINE DE LA MORALE DÉGUISÉE EN SCIENCE POUR JUSTIFIER LE SCANDALE DE LA MISÈRE DES MASSES ET DE LA DÉCHÉANCE HUMAINE ».

En effet, et c'est la deuxième critique de Marx, ces lois économiques ne sont pas éternelles : elles sont propres au mode de 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



[14] D'une manière générale, la dialectique de Marx explique que le droit du travail limitant le travail des femmes, le travail des enfants, le travail de nuit ou la durée du travail est à la fois un droit protecteur des travailleurs et un ensemble de mesures que les capitalistes s'imposent collectivement pour défendre leurs intérêts de classe à long terme.

production capitaliste, condamné à céder sa place d'abord au socialisme, ensuite au communisme.

Il ne s'agit plus de trouver la meilleure politique économique pour corriger les injustices du système économique. Le réformisme est voué à l'échec. Les réformes arrachées par la classe ouvrière sont immédiatement récupérées par les capitalistes pour leur plus grand profit. Par exemple, la réduction du temps de travail ^[14] peut apparaître comme une avancée incontestable pour la classe ouvrière, mais c'est aussi, à long terme, une mesure d'autoprotection du système capitaliste, qui se prémunit contre l'épuisement des salariés. La question n'est pas celle du réformisme impossible, mais celle de la révolution.

Le système capitaliste obéit à des lois nécessaires (la loi de la valeur, la relation inverse entre salaires et profits ou la baisse tendancielle du taux de profit, etc.) ; 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 révolutionnaire. Le mode de production capitaliste repose sur une injustice criante et seul l'avènement du socialisme pourra apporter une amélioration du sort des travailleurs.

Le réformisme de Walras

Entre le libéralisme et la révolution, une troisième voie, réformiste, semble exclue. S'il existe des lois économiques, 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. C'est 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^e 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, la théorie économique de Walras est très différente de celle de Ricardo, mais cette différence n'empêche pas une grande proximité dans la manière de poser les problèmes. Comme Ricardo et comme Marx, Walras pense que les phénomènes économiques obéissent à des lois. Mais il va rendre toute sa place à l'intervention des hommes dans la sphère économique, en découpant le champ de validité des lois économiques en fonction des différents domaines de l'étude des richesses sociales.

Les trois vérités

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^e 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. 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 économique général) est une science (une science pure), soumise au critère du vrai. L'analyse de la production (*Études d'économie politique appliquée* [1898]) est une science appliquée (un art), qui relève du critère de l'efficacité. Enfin la répartition (*Études d'économie sociale* [1896]) relève d'une science morale, avec comme critère le juste. D'où la célèbre trilogie walrassienne – l'art, la science et la morale –, qui définit trois domaines scientifiques dont les critères de validité respectifs sont la vérité d'intérêt (l'utile), la vérité économique



pure (le vrai) et la vérité de justice (le juste) [Dockès, 2006]. Dit autrement, l'économie politique obéit à trois critères scientifiques différents selon le sujet dont il est question : la théorie de la production doit être appréciée en termes d'efficacité, la théorie de l'échange est une science mathématique qui obéit à des critères de vérité, tandis que la théorie de la répartition doit être régulée par la justice. C'est la conjonction de ces trois domaines de l'étude des richesses sociales qui constitue la science complète de l'économie politique.

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. Mais si la détermination des prix relève de lois nécessaires (la théorie de la valeur), la répartition des richesses sociales relève, elle, du libre exercice de la volonté humaine.

L'économie pure démontre que la libre concurrence conduit les marchés à un équilibre général. Sur ces marchés concurrentiels, les prix s'imposent à chaque individu comme les forces aveugles de la nature. *A contrario*, la répartition, dépend directement de la volonté humaine, dans la mesure où c'est la société qui choisit la répartition initiale des richesses entre les individus. En matière de répartition, la société doit mettre en œuvre le critère de régulation qui s'applique à cette dimension de la richesse sociale, à savoir le critère de justice.

La définition de la justice de Walras lui vient des idéaux républicains de 1789 : liberté et égalité ^[15]. Ces idéaux doivent

[15] Le troisième terme de la devise de la République française, fraternité, n'a été introduit qu'en 1848 [Lallement, 1990]. On verra plus loin que Walras n'accorde à la fraternité qu'une place subalterne dans les principes d'organisation de la société selon des règles de justice.

être précisés. Pour Walras, la liberté des individus doit être conjuguée avec l'autorité de l'Etat. L'ordre public veut que les individus soient libres d'agir dans des conditions générales qui sont décidées par l'Etat. L'autorité de celui-ci est donc nécessaire pour établir ces conditions sociales d'exercice de la liberté individuelle, à savoir la sécurité intérieure et extérieure, l'administration générale, le vote et l'application des lois, etc. Une fois ces conditions réalisées et garanties par l'Etat, 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'Etat doit disposer de l'autorité nécessaire pour instaurer l'égalité des chances (l'égalité des conditions), mais cette égalité des conditions ne veut en aucun cas dire un égalitarisme radical, puisque l'égalité des conditions s'accompagne d'une inégalité (c'est-à-dire d'une différenciation) des positions individuelles. D'où la formule synthétique « *Liberté de l'individu, autorité de l'Etat ; égalité des conditions, inégalité des positions* » [Walras, 1896, p. 140], qui contient tout à la fois une définition explicite de la justice et la solution de la question sociale. Cette formule constitue pour Walras ce qu'il appelle une vérité de justice, aussi vraie que la vérité économique pure (la vérité de la théorie des prix) ou que la vérité d'intérêt qui est le critérium de la théorie de la production.

La mise en œuvre de cette définition de la justice conduit Walras à formuler deux principes que doit respecter une répartition initiale des richesses entre les individus pour que l'on puisse considérer que cette distribution est juste ^[16]. 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'Etat, 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. Cette théorie explicite de la justice, comme on le verra plus bas, sera mobilisée pour supprimer la pauvreté et résoudre la question sociale.

La justice n'est pas le seul principe d'organisation de la société. Walras lui ajoute deux principes accessoires, traités



[16] Voir par exemple Dockès [1996] ou Lallement [2000].

par ordre d'importance décroissante, l'association et la charité (ou fraternité). L'organisation des relations entre les hommes doit d'abord respecter la justice. Ce principe est obligatoire (il s'impose à tous) et il est réciproque : « *tout devoir de justice répond à un droit corrélatif ; tout droit juridique appelle un devoir corrélatif* » [*ibid.*, p. 186]. Pour l'économie politique, 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.

L'éradication de la pauvreté

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 ^[47]. 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 ^[48]. A 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 ses revenus 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 situations individuelles (Walras parle d'« inégalité 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

[47] En renvoyant l'explication de la pauvreté à la propriété des moyens de production, Walras est ici assez proche de Marx.

[48] A 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.

justes puisqu'elles résulteront de choix individuels : travailler plus ou moins, consommer ou épargner, etc.

Walras reconnaît que, en réalité, la pauvreté ne sera pas totalement éliminée. Certes, une distribution initiale juste des richesses et l'égalité des chances feront disparaître les causes 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 résout un problème social, c'est-à-dire collectif, mais laisse inévitablement des problèmes individuels tels que maladies, vieillesse, accidents, décès, etc.

Pour cela, Walras fait appel à un deuxième principe d'organisation des relations entre les hommes : l'association (ou 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 ces associations volontaires 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 retraite, l'assurance maladie ou les assurances contre le chômage, mais que c'est aux individus de choisir librement de s'assurer ou pas contre ces risques individuels. 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, ce principe d'association volontaire 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 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 ; ceux qui, frappés par le sort, ne sont plus en état de subvenir à leurs besoins par leur travail. 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'Etat 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 ^[19]. Pourtant Walras montre beaucoup de réticence pour faire appel à la charité, pour deux raisons. Premièrement, étant décidée unilatéralement par le bienfaiteur, la charité laisse celui qui en bénéficie dans une relation de dépendance vis-à-vis de son bienfaiteur. Deuxièmement, étant facultative, elle dépend du bon vouloir du donateur.

Le recours à la charité, qui apparaît comme l'ultime recours contre des situations extrêmes, montre ainsi les limites d'une organisation rationnelle de la société ^[20]. 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* » [Ricardo, 1817, p. 126, note 1]. Mais il est intéressant de noter que, sur le recours à la charité, la position de Walras a évolué. Si, dans ses premiers écrits, en particulier dans la *Théorie générale de la société* [1867-1868], Walras exprime des réserves sur le recours à la charité pour faire advenir la justice sociale et supprimer la pauvreté, il est beaucoup plus pragmatique à la fin de sa vie. Dans l'un de ses derniers articles, « La paix par la justice sociale et le libre échange » [1907], il semble admettre l'idée que, une fois tous les autres moyens épuisés, la charité peut être l'ultime solution pour aider les derniers laissés-pour-compte. La charité se révèle alors un principe, certes facultatif et unilatéral, mais néanmoins utile car il peut éventuellement compléter l'action de l'Etat. « *Confions-nous donc au droit obligatoire et à la sympathie libre soit de l'Etat s'exerçant à l'égard des individus, soit des individus forts s'exerçant à l'égard des individus faibles ou à l'égard de l'Etat lui-même par des dons et par des legs en vue de fondations philanthropiques et patriotiques, comme cela est naturel et se voit tous les jours ; et ainsi la justice amènera et maintiendra l'aisance générale* » [Walras, 1907, p. 480].

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

[19] Comme en écho aux arguments de Ricardo sur les *poor laws*, Walras explique longuement que si l'on confie à l'Etat le soin de prendre en charge ces pauvres, alors « *on tend à faire vivre les individus inhabiles, paresseux, dépensiers aux frais des individus habiles, laborieux, économes, ou à faire vivre les premiers aux frais de l'Etat et l'Etat aux frais des seconds. Et cela est contraire à la fois à la justice et à l'utilité, car dans ces conditions, la capacité et la prévoyance faisant place de plus en plus à l'incapacité et à l'imprévoyance, l'Etat et l'individu seraient bientôt également ruinés et misérables* » [Walras, 1907, p. 480].

[20] Pierre Dockès donne une description très éclairante de cette société rationnelle dans son article « Léon Walras : la Vérité, l'Intérêt et la Justice réconciliés » [Dockès, 2006].

sociales relève, elle, de l'exercice de la 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 persuadé que la mise en œuvre des réformes qu'il proposait résoudrait la question sociale. A 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 [21].

Conclusion

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 déterminer leur domaine de validité : universelle et intemporelle pour Ricardo ; historique et relative pour Marx ; spécifique des lois de l'échange et du marché pour Walras, qui sont des lois semblables aux lois naturelles [voir Baranzini, 2006]. Mais, selon Walras, ces lois naturelles



[21] En 1906, le jury attribua le prix Nobel de la paix au président des États-Unis, Theodore Roosevelt ; en 1907, il récompensa conjointement le journaliste italien Ernesto Teodoro Moneta et le juriste français Louis Renault.

coexistent avec les impératifs de justice qui doivent organiser la répartition des revenus. Au XIX^e 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 épistémologique sur la nature des lois économiques, débat évidemment moins spectaculaire que les polémiques sur les inégalités qui ont enflammé le XVIII^e siècle.

Deuxièmement, la définition de la pauvreté et des inégalités est floue. Pour Smith, pour Ricardo et pour Marx, les pauvres sont ceux qui ne jouissent pas d'une richesse suffisante pour subsister sans travailler, qui ne disposent pas des moyens de mettre en œuvre leur capacité de travail et qui sont donc obligés de 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 chez ces auteurs insiste 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 salariés et indigents, ces derniers étant ceux qui ne sont pas en état de travailler (ceux qui étaient initialement visés par les lois anglaises sur les pauvres, le *Lumpenproletariat* de Marx). Pour ceux-là, l'économie politique 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

**LES ÉCONOMISTES D'AUJOURD'HUI
REFUSENT LA POSITION ÉPISTÉMOLOGIQUE
DE WALRAS, POUR QUI LA THÉORIE
DE LA JUSTICE EST UNE SCIENCE MORALE,
AVEC TOUS LES ATTRIBUTS
DE LA SCIENTIFICITÉ, AUSSI SCIENTIFIQUE
QUE LA THÉORIE DES PRIX.**

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. Pour Walras, les pauvres, comme on l'a vu, sont « *des individus en état de consommer pour beaucoup plus qu'ils ne produisent* » [Walras, 1907, p. 480]. L'origine de cette pauvreté ne vient pas d'une inégalité initiale des fortunes dont la société serait responsable, mais d'accidents individuels imputables au hasard. A 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 introduit une rupture dans l'unité de la problématique des économistes du XIX^e siècle sur la pauvreté. L'économie politique de Walras est à la fois une science pure, une science appliquée (un art) et une science morale, et ces trois théories obéissent à des vérités différentes mais sont toutes les trois des sciences. La vérité de justice est un critère aussi scientifique que le critère de l'efficacité pour la production ou que la vérité économique pure pour la théorie des prix.

Par la suite, une large majorité d'économistes n'a, le plus souvent, admis que la moitié des thèses de Walras. Certes, ils acceptent que les questions de répartition relèvent de critères de justice, c'est-à-dire de critères différents de ceux qui régissent la théorie des prix. Mais ils considèrent que la théorie de la répartition des richesses n'obéit pas à une vérité de justice, que la répartition met en œuvre des jugements de valeur qui doivent être absents de la théorie des prix. Comme précisément la théorie de la répartition ne peut éviter de faire référence à des critères de justice, c'est-à-dire à des choix politiques ou à des jugements de valeur, cette théorie de la répartition n'est plus aujourd'hui considérée comme partie intégrante de la science économique.

Les économistes d'aujourd'hui refusent la position épistémologique de Walras, pour qui la théorie de la justice est une science morale, avec tous les attributs de la scientificité, aussi scientifique que la théorie des prix, mais avec des critères différents, le juste au lieu du vrai. En effet, disent-ils, en matière de répartition des richesses, le choix d'un critère de justice est une affaire de préférences individuelles, et il n'y a pas de critère qui s'imposerait scientifiquement. Walras pensait que les idéaux



[22] Walras a dessiné les contours de cette science morale de la répartition des richesses en explicitant, d'une part, une théorie de la répartition initiale, et d'autre part, les moyens à mettre en œuvre pour aboutir à cette répartition, la nationalisation des sols et une théorie de l'impôt.

républicains de liberté et d'égalité fournissaient une définition de la justice incontestable, c'est-à-dire vraie, et que ces idéaux pouvaient constituer le socle d'une science morale, la science de la répartition des richesses ^[22]. Aujourd'hui, les économistes tiennent pour évident que la répartition initiale des richesses est une donnée et que la science économique n'a pas à se prononcer sur cette répartition, faute d'une définition de la justice qui serait admise par tous. Il est possible d'intervenir sur la répartition de deux manières, avant ou après l'échange des biens et des services. Premièrement, avant l'échange, on peut modifier l'état initial de la répartition par des mesures telles que la taxation des successions, la nationalisation des moyens de production, etc. Mais ces mesures ne sauraient en aucun cas être justifiées par une définition scientifique de la justice qui s'imposerait à tous, contrairement à ce que postulait Walras. Deuxièmement, il est aussi possible d'intervenir après l'échange. Il s'agit alors d'une redistribution qui corrige les inégalités et les injustices de la répartition primaire telle qu'elle est déterminée par le libre jeu du marché.

L'héritage de Walras, affirmant, contre Ricardo, que l'on pouvait supprimer la pauvreté par des mesures appropriées qui ne laisseraient subsister que des inégalités justes (les différences de situations individuelles résultant des choix de chacun à partir d'une situation d'égalité des chances), est partiellement repris, mais détourné de son objectif premier. Walras plaçait les préoccupations de justice au début du processus économique. Ce n'est qu'une fois réalisée la répartition initiale juste des richesses, conformément à la « vérité de justice », que le marché est libre de jouer. Les ambitions des économistes sont devenues beaucoup plus modestes : ils admettent la possibilité de corriger à la marge certains résultats de la répartition primaire des revenus en fonction de considérations qui relèvent de choix politiques, mais ces mêmes économistes, en tant qu'économistes, c'est-à-dire en tant que « savants » au sens de Max Weber, ne peuvent que se taire sur les questions de répartition.

Désormais, la théorie de la répartition et les considérations de justice ne sont plus considérées comme appartenant 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. ■

Bibliographie

- Baranzini, Roberto, 2006**, « Nature et statut épistémologique des lois économiques dans l'œuvre de Léon Walras », *Economies et Sociétés*, vol. 40(12), série PE, n° 38, p. 1671-1691.
- Béraud, Alain, et Faccarello, Gilbert (dir.), 2000**, *Nouvelle histoire de la pensée économique*, t. 2 : *Des premiers mouvements socialistes aux néoclassiques*, Paris, La Découverte.
- Dockès, Pierre, 1996**, *La société n'est pas un pique-nique. Léon Walras et l'économie sociale*, Paris, Economica.
- Dockès, Pierre, 2006**, « Léon Walras : la Vérité, l'Intérêt et la Justice réconciliés », *Economies et Sociétés*, vol. 40(12), série PE, n° 38, p. 1777-1812.
- Dumont, Louis, 1976**, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
- Gide, Charles, et Rist, Charles, 1909**, *Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours*, rééd. de la 6^e éd. (1944), Paris, Dalloz, 2000.
- Keynes, John Maynard, 1936**, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, trad. fr. Paris, Payot, 1968.
- Lallement, Jérôme, 2010**, « Pauvreté et économie politique au XIX^e siècle », *Cahiers d'économie politique*, n° 59, p. 119-140.
- Lallement, Jérôme, 1990**, « Léon Walras et les idéaux de 1789 », *Economies et Sociétés*, série PE, n° 13, juil., p. 609-618.
- Lallement, Jérôme, 2000**, « Prix et équilibre selon Léon Walras », in **Alain Béraud et Gilbert Faccarello (dir.)**, *op. cit.*, p. 449-497.
- Mandeville, Bernard, 1714**, *La Fable des abeilles, ou Les vices privés font le bien public*, trad. fr. Paris, Vrin, 1990.
- Polanyi, Karl, 1944**, *La Grande Transformation*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1983.
- Ricardo, David, 1817**, *On the Principles of Political Economy and Taxation*, trad. fr. de la 3^e éd. (1821), *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, Paris, Flammarion, 1992.
- Ricardo, David, 1952**, *The Works and Correspondence of David Ricardo*, éd. par Piero Sraffa, vol. VII : *Letters 1816-1818*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1755**, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam, Marc Michel Rey.
- Rubel, Maximilien, 1968**, « Introduction », in **Karl Marx**, *Œuvres*, t. II, *Économie II*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».
- Smith, Adam, 1759**, *Théorie des sentiments moraux*, trad. fr. par Sophie de Grouchy, marquise de Condorcet, Plan-de-la-Tour, Ed. d'Aujourd'hui, 1982.
- Smith, Adam, 1776**, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. fr. Paris, Flammarion, 1991.



Bibliographie

Stendhal (Henry Beyle, dit), 1825, *D'un nouveau complot contre les industriels*, éd. par P. Chartier et al., Paris, Flammarion, 1972.

Walras, Léon, 1867-1868, *Théorie générale de la société*, rééd. in **Auguste et Léon Walras, Œuvres économiques complètes**, vol. IX : *Études d'économie sociale*, Paris, Economica, 1990.

Walras, Léon, 1874, *Éléments d'économie politique pure*, rééd. in **Auguste et Léon Walras, Œuvres économiques complètes**, vol. VIII, Paris, Economica, 1988.

Walras, Léon, 1879, « De la culture et de l'enseignement des sciences morales et politiques », rééd. in **Auguste et Léon Walras, Œuvres économiques complètes**, vol. VII : *Mélanges d'économie politique et sociale*, Paris, Economica, 1987.

Walras, Léon, 1896, *Études d'économie sociale*.

Théorie de la répartition de la richesse sociale, rééd. in **Auguste et Léon Walras, Œuvres économiques complètes**, vol. IX, Paris, Economica, 1990.

Walras, Léon, 1898, *Études d'économie politique appliquée (Théorie de la production de la richesse sociale)*, rééd. in **Auguste et Léon Walras, Œuvres économiques complètes**, vol. X, Paris, Economica, 1992.

Walras, Léon, 1907, « La paix par la justice sociale et le libre-échange », rééd. in **Auguste et Léon Walras, Œuvres économiques complètes**, vol. VII : *Mélanges d'économie politique et sociale*, Paris, Economica, 1987.

Zouboulakis, Michel, 1993, *La Science économique à la recherche de ses fondements. La tradition épistémologique ricardienne, 1826-1891*, Paris, PUF.