
Ruses de la raison libérale ? Éléments pour une problématique des rapports État/individu au XIX^e siècle

Jean-Marie Fecteau
Département d'histoire
UQAM

DISCOURS ET PRATIQUE DES RAPPORTS ÉTAT/INDIVIDU

Interroger l'histoire des rapports entre l'État et l'individu semble, à première vue, une tâche relativement facile. Ne s'agit-il pas en effet de faire le repérage et la radioscopie des lieux où la personne rencontre l'institution étatique, représentant par excellence du collectif national ? Un tel exercice nous permet, dans un premier temps, de départager trois dimensions du politique : d'abord les modes de représentation de l'individu dans le collectif, puis l'efficace et l'extension du pouvoir exécutif et bureaucratique, enfin l'organisation des modes de gestion des litiges par le système judiciaire (Fecteau, 1986a). L'appareil étatique est donc vu simplement ici comme le mode de matérialisation de la souveraineté, de la réglementation publique et de la faculté de juger. À cette définition essentiellement fonctionnelle de l'État correspond la saisie au premier degré de l'individu comme unité première de la socialité, comme atome constitutif de l'ensemble social devenu, au long de l'histoire de la démocratie et du libéralisme, porteur de droits civils, politiques, puis sociaux.

Dans un deuxième temps et comme suite logique à cet exercice, on analysera les lieux multiples de mise en contact entre l'État et l'individu. Un premier regard empirique nous permettrait, par exemple, de distinguer un rapport où l'individu est *sujet* de la relation : dans cette catégorie de rapports peuvent être inclus les modes de construction de la légitimité politique à travers la procédure de *représentation* (élections, partis, règles de prise de décision, etc.). On peut aussi intégrer sous cet aspect des rapports individu/État les multiples formes de « recours » du citoyen à l'appareil d'État, soit sous sa forme judiciaire (*litigation*) ou comme dispensateur de biens et services (demandes de subventions et autres formes d'aide, utilisation des services publics (Fougères, 1992).

L'individu peut aussi, sous un deuxième angle d'approche, être « objet » de la relation : on est ici en présence d'une richesse pléthorique de formes d'intervention de l'État sur l'individu, allant des divers modes d'encadrement des comportements (de la nation aux codes civil et criminel) jusqu'au foisonnement de la logique réglementaire au sein des formes diverses de la vie sociale (hygiène, travail, commerce, consommation, loisirs, etc.), en passant par l'organisation et la gestion plus ou moins directes des services d'infrastructure (transport, monnaie, santé et services sociaux, etc.).

Une histoire écrite selon ces paramètres est, bien sûr, précieuse, et reste pour une bonne part à faire. Mais il faut s'interroger sur ses conditions d'intelligibilité et prendre conscience du danger qu'une telle entreprise, tout en produisant une foule de connaissances empiriques fort utiles, masque par sa relative simplicité la complexité du problème auquel fait face tout historien ou historienne qui s'interroge sur la logique qui préside aux rapports entre l'État et l'individu ou, pour mieux dire, entre la personne physique et les formes d'expression de la collectivité, y compris cette instance suprême qu'est l'État.

On reste en effet frappé par la relative linéarité de l'histoire que l'on a fait de cette relation. Ainsi, si l'on en croit autant le sens commun que sa version scientifique, l'histoire montrerait, depuis le XVIII^e siècle, une lente érosion de l'autonomie individuelle au profit de l'appareil bureaucratique. Que ce processus soit attribué à la domination graduelle de la rationalité bureaucratique (de Hegel à

Weber), aux contraintes de l'accumulation du capital (de Marx à Gramsci) ou aux répercussions de la complexification sociale (de Durkheim à Parsons), on reste en présence de l'un des truismes les plus durables des sciences sociales. Même la « déconstruction » du concept d'État et la redécouverte de la capillarité des pouvoirs dans la démarche foucauldienne, exprimée par la problématique de la « gouvernementalité », sacrifie à l'appel d'une histoire linéaire ou, pire, téléologique. On pourrait montrer comment la déconstruction des pôles analytiques que sont l'individu et l'État s'opère trop souvent sur un canevas profondément continuiste et formaliste. Mais ce n'est pas ici le lieu. Dans ce domaine comme pour les études de la transition au capitalisme¹, la recherche des origines ou des généalogies prévaut sur l'étude attentive des ruptures. Ainsi, selon que l'État soit défini comme appareil bureaucratique ou militaire (Meyer, 1983), comme organisation démocratique (Benoit, 1978), comme instrument de régulation sociale (Ewald, 1986) ou même comme forme culturelle (Corrigan et Sayer, 1985), on trouvera une périodisation fort différente de l'institution étatique, mais dans laquelle l'histoire n'est au fond que le développement d'une logique profonde dont tous les éléments sont contenus dès le moment des origines. C'est au contraire notre thèse qu'une histoire de l'État implique avant tout une histoire des formes diverses et historiquement changeantes que prend l'organisation « politique » des collectivités humaines. L'État n'est qu'« une » des formes de structuration du politique et encore, cette forme subit-elle une série de mutations fondamentales au cours de son histoire. C'est aussi notre hypothèse que ces mutations ne se résument pas à ces grandes ruptures que sont l'État monarchique, la démocratie et la bureaucratie administrative contemporaine, mais que l'État contemporain lui-même, tant au plan de sa structure fondamentale qu'à celui de ses modes d'insertion dans la société civile, subit périodiquement de profondes transformations, et ce, jusqu'au milieu du XX^e siècle.

Nous postulons enfin que l'appréhension des rapports entre l'individu et l'État ne peut se faire pertinemment que par le repérage et l'analyse de ces moments de ruptures, ruptures conjoncturelles

1. Nous avons développé ce point dans Fecteau (1986b).

qui remettent en jeu autant la vision que l'on se fait du rapport individu/société que ses formes de matérialisation dans l'espace social. En d'autres termes, autant il serait simpliste de parler d'« un » individu aux prises avec l'État depuis les premiers temps de la rationalisation politique, autant on ne saurait concevoir « un » État, « gouvernementalisé » ou pas, étendant peu à peu ses ramifications multiples sur la société civile et les individus qui la composent.

On devrait plutôt parler de fragiles et changeantes « conjonctures » où le discours tenu sur l'individu et sur l'État se transforme dans sa confrontation avec l'action concrète et les modes historiques d'organisation étatique, dans un contexte précis où les rapports de force entre groupes sociaux restent à évaluer précisément. Dit autrement, l'histoire des rapports entre l'individu et l'État est un très bel exemple de la dialectique complexe et « changeante » qui se tisse entre le discours et les pratiques sociales.

Toute histoire des rapports entre les individus et l'État pose donc « avant tout » la question de l'« économie » des relations entre le tout et la partie, dans une société donnée. Cette économie repose, à la fois et en même temps, sur l'adéquation toujours problématique entre une vision hégémonique du monde (dans le cas qui nous intéresse la vision que nous appellerons, faute d'un meilleur terme, « libérale ») et les problèmes concrets posés par le gouvernement des hommes et des femmes². Ces deux pôles de référence (vision du monde et système politique) s'inscrivent l'une dans un discours, l'autre dans des institutions et des pratiques de gouvernement qui connaissent d'importantes mutations au XIX^e siècle, mutations concomitantes où les termes du discours³ et les formes de l'institution interagissent de façon dynamique et dialectique. Comprendre ces

-
2. Un de ces problèmes concrets est constitué par ce que j'appellerais l'hypothèque institutionnelle, soit les effets propres de la cristallisation/coagulation des rapports sociaux dans une structure d'organisation que dépasse l'individu tout en l'incluant, que ce soit l'État, l'Église, le syndicat ou le club de quilles du quartier (Chevallier, 1981). Sur ce point voir plus loin.
 3. La mutation des « termes » d'un discours indique ici le déplacement, à l'intérieur d'un complexe discursif, des éléments de ce complexe sous la poussée des contradictions internes comme des défis externes. Elle n'empêche pas la relative « transhistoricité » des idéologies analysée par Patrick Tort (1983 : 10), mais elle

mutations et saisir leurs répercussions, c'est se donner les moyens de fixer la toile de fond des multiples rapports qui se tissent entre les individus et l'État, en saisissant « à la fois » le flottement du discours sur l'individu dans l'univers de pensée libéral, et les modalités et contraintes de l'insertion de l'État dans une société civile régulée par la loi du marché⁴.

Cependant, l'analyse des rapports entre les individus et l'État n'impose pas seulement de bien rythmer la dialectique des rapports entre discours et pratique de gouvernement. Elle impose aussi de bien saisir les modalités spécifiques d'organisation du tout social dans les sociétés libérales. C'est que l'État n'est pas, n'a jamais été d'ailleurs, malgré les prétentions démocratiques libérales, l'institution suprême qui exprime et résume en elle l'unité des individus dans la nation. Dans l'espace social délimité par cette nation, se présentent en effet une foule de cristallisations sectorielles, d'*institutions*, qui constituent autant d'appareils de socialisation et de pôles d'identification au collectif. Ces entités ne doivent pas être vues simplement comme médianes⁵ ou médiatrices entre l'État et l'individu, mais comme constituant plutôt des modes de regroupements plus ou moins hiérarchisés, plus ou moins autonomes, qui en viennent à quadriller l'existence sociale et à l'inscrire de façon particulière dans la durée⁶. Dans des circonstances historiques

permet de suivre ses transformations dans le temps, comme dans le cas, analysé ici, du discours libéral sur l'État. C'est ainsi que la place et même le sens des concepts fondamentaux du libéralisme (tels « individu », « progrès », « liberté », « égalité », « société civile », « État », etc.) peuvent changer quant au contexte historique de leur utilisation sans que ce discours devienne moins « libéral » !

4. Sur ce point précis, l'œuvre de Karl Polanyi ([1944] 1963) reste irremplaçable.
5. Je fais allusion ici aux trop fameux « corps intermédiaires » du discours pluraliste qui médiatisent le rapport de l'individu au tout. Voir sur cette question la brillante critique de Claus Offe (1981).
6. Il faut voir en effet l'institution comme une modalité particulière d'organisation collective des individualités par rapport au « temps », dans la mesure où l'institution a une durée indépendante des diverses temporalités exprimées par les adhésions individuelles. On est donc en présence d'une structure à la fois abstraite (immatérielle) et concrète (dotée d'un efficace spécifique) qui a sa temporalité propre et qui peut donc par là-même transmettre « à travers le temps » une valeur, une pratique ou même un rapport de pouvoir.

particulières, certaines institutions peuvent même se présenter comme « concurrentes » de l'État, en ce qu'elles revendiquent une meilleure « gestion » du sens dans la durée, un repérage identitaire supérieur ou plus simplement une meilleure capacité à satisfaire certains besoins collectifs de la communauté. C'est le cas notamment, à des niveaux différents, de l'Église, de l'organisation syndicale et de l'entreprise. Vues sous cet angle, les institutions de la « société civile » (Rangeon, 1986) peuvent donc devenir directement « politiques », du moment où elles peuvent prétendre gérer « à la place de l'État » certaines dimensions de l'existence collective, comme l'éducation, la charité, la production. Dans ces circonstances, l'État se doit de composer avec ces divers collectifs institutionnalisés. Le degré de « collaboration » dans le partage des responsabilités du gouvernement des hommes dépend étroitement de la conjoncture historique et explique en partie pourquoi, sur le fond d'un développement économique particulièrement synchronique et homogène à partir du milieu du XIX^e siècle en Occident, on a une telle diversité d'organisations étatiques (du modèle allemand au modèle américain)⁷.

C'est ici qu'il devient important de prendre la mesure du discours libéral. Par-delà sa relative « transhistoricité », ce dernier manifeste un rapport particulièrement problématique au « tout », dans la mesure où, en dernière instance, le libéralisme « ne peut être que politique ». En d'autres termes, beaucoup plus qu'une philosophie de l'individualisme, le libéralisme se présente comme une façon particulière de penser les rapports entre le tout social et ses parties constituantes : il exprime ce moment dans l'histoire où le marché, comme mode de régulation, demande la reconstruction du politique selon la logique de la démocratie⁸. C'est en ce sens que le libéralisme doit être compris dans une acception beaucoup plus large que celle d'une simple « conception du monde ». Il se présente comme un véritable mode d'exister qui enserme l'individu dans une « éthique » personnelle spécifique et définit un cadre comporte-

7. Sur ce, voir l'analyse très neuve de Michael Mann (1993).

8. Y compris les conditions de sa perversion éventuelle dans la dérive fasciste, par exemple.

mental qui touche l'agir jusque dans sa dimension morale. Il se manifeste donc non seulement par des « valeurs », mais aussi par des réflexes précis qui forment la substance même du rapport social⁹. Comme tel, le libéralisme représente donc un moment majeur dans l'histoire du politique en Occident. Mais pour bien comprendre la portée réelle de ce moment, il nous faut revoir son histoire, montrer comment l'interprétation traditionnelle de cette histoire nous empêche de penser l'évolution des rapports État/individus au XIX^e siècle. Le libéralisme est en effet défini comme l'amalgame dynamique de trois des valeurs fondamentales de notre temps : la liberté, l'individualisme et la propriété. Depuis Locke jusqu'à James S. Mill, cet amalgame est vu comme porteur d'un message qui a réussi à subvertir de fond en comble l'ordre féodal, permettant l'avènement du monde moderne. Ce n'est qu'avec la croissance des idéologies socialistes ou collectivistes que le libéralisme, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, pourra trouver un adversaire à sa mesure. Soudainement placé sur la défensive par la montée des luttes de classes (ou, selon une version plus « neutre », par les contradictions de la croissance du monde industriel), il lui faudra bientôt lutter sur deux fronts : contre le communisme et contre les différentes formes de corporatismes se présentant comme des voies médianes entre le capitalisme et le communisme. La révolution keynésienne ne viendra consacrer la victoire de cette idéologie que pour enfoncer cette dernière dans des contradictions encore plus grandes, ce qui permet de comprendre l'émergence, à partir des années 1970, du néolibéralisme. C'est évidemment sur cette toile de fonds que s'interprète l'histoire traditionnelle de l'État, comme longue lutte de l'individu (ou de la « liberté ») devant une entreprise de soumission, qui va du pouvoir monarchique à l'État-providence.

9. Je pense ici aux prénotions morales et aux techniques comportementales issues de la pratique du marché et qui sont à la source de l'agir libéral, tels la responsabilité personnelle assumée pour la conséquence de ses actes, l'éthique de la promesse tenue, la faculté de formuler des projets d'avenir et des stratégies pour les réaliser, le réflexe de poser l'individu comme préalable au rapport social, la perception du temps comme progrès ou espace de déploiement des initiatives, celle de l'espace comme lieu de confrontation des individualités, etc. Pour une réflexion dans ces termes, voir Thomas L. Haskell (1985).

Ainsi, l'histoire des rapports entre l'État et les individus devient-elle, par glissement successif de la problématique, celle du libéralisme. Replacer cette problématique « sur ses pieds », c'est interroger les moments de rupture où le mode d'insertion de l'individu dans le tout global, comme l'image que l'on s'en fait, se trouve bouleversé par l'histoire.

L'INDIVIDU SANS LE LIBÉRALISME : LE LONG XVIII^e SIÈCLE (1680-1815)

Ce n'est qu'au prix de profonds contresens que l'on fait du XVIII^e siècle le moment où se déploie le libéralisme dans l'espace social, de Locke à Smith, de Rousseau à Condorcet. Depuis une quinzaine d'années, une série de travaux importants ont entrepris une relecture fondamentale des classiques de la pensée politique et de l'économie politique des XVII^e et XVIII^e siècles¹⁰. L'apport premier de ces travaux a été de montrer comment l'indéniable et croissante importance de l'individu dans la pensée économique et politique ne débouche aucunement sur la constitution d'un quelconque « individualisme ». On peut démontrer comment l'individu au XVIII^e siècle est tout sauf « libéral », comment il doit être pensé avant tout comme élément *problématique* du tout social (*polity*). L'État monarchique est perçu moins comme une entrave à la liberté individuelle que comme un obstacle à la constitution d'une société politique parfaite dans laquelle l'individu renouvelé viendrait se fondre. C'est pourquoi on oppose à la monarchie non pas l'intérêt individuel, mais la vertu du propriétaire foncier face à la corruption monarchique (Pocock, 1985 : 50-71 ; Thompson, 1975) ou encore un contrat préalable fondé dans la nature et la raison (Sledziewski, 1989 : 39-62 ; Lessnoff, 1986). En contrepartie, même chez Adam Smith, la découverte des vertus du marché et de la « main invisible » ne s'oppose aucunement au pouvoir de l'État de réguler en dernière instance les acteurs économiques : Smith s'en prend plutôt aux obstacles, notamment les monopoles de toutes sortes, qui empê-

10. Parmi une bibliographie de plus en plus importante, on consultera en priorité Pocock (1985), Tribe (1978), Dean (1991) et Sledziewski (1989).

chent la libre circulation des biens et des personnes (Tribe, 1978 : 80-146). Dans ce contexte, la revendication de la liberté de l'homme apparaît essentiellement comme une étape nécessaire au rétablissement de la « vertu civique » comme qualité première de l'individu. Il s'agit donc avant tout, non pas de diminuer l'État, mais de promouvoir un individu à la mesure du collectif politique à construire. L'individu ne « précède » pas le tout, mais il se trouve transcendé dans le tout. On comprend ici l'hostilité des penseurs libertaires du XVIII^e siècle, de Rousseau à Smith, pour toutes les formes de regroupements entre l'État et le citoyen. On comprend aussi l'importance de la « vertu » comme mode de conformité de l'individu au tout, notamment dans les moments de crise comme la Terreur, dans la France de la fin du XVIII^e siècle. Le postulat de fond est que la « société civile », formée d'hommes égoïstes et soumis à toutes les passions, apparaît comme une construction artificielle et fragile tant que cette union n'est pas postulée par l'idée d'un contrat social initial (Rousseau) ou garantie par un gouvernement oligarchique modéré (Hume). La grande découverte de l'école écossaise d'économie politique, avec Smith en tête, est que ces « passions égoïstes », régulées par l'intérêt individuel, sont productrices de prospérité quand elles régulent la « circulation » des biens (Hirschman, 1980). Mais de là à en faire un principe d'organisation « politique », il y a un pas de géant qui ne sera franchi qu'au début du XIX^e siècle. En ce sens, les révolutions de la fin du XVIII^e siècle, en Europe comme en Amérique, peuvent difficilement apparaître comme des victoires de la pensée libérale. Elles replacent au contraire au sein du débat politique la question de la liberté et elles veulent assurer à l'individu vertueux le soutien d'un État repensé : tous les obstacles artificiels brisant la continuité naturelle entre le citoyen vertueux et sa forme collective de manifestation, l'État, tels la corruption des ministres, l'arbitraire du despotisme, les privilèges des corps constitués, le poids des coutumes irrationnelles, ont été éliminés. Les révolutions ont surtout montré la fragilité de ce nouvel univers politique et la nécessité d'enserrer l'individu dans un ensemble codifié de règles collectives. On peut ainsi lire le Code civil napoléonien de 1804 comme une tentative de « contrôler » les éventuels dérapages d'une société d'individus dorénavant reconnus comme libres. Le marché est bien vu ici comme potentiellement

nocif à l'équilibre politique de la nation¹¹. En fait, la mise en place de la légitimité démocratique au tournant du XIX^e siècle accompagne et suppose à la fois un énorme effort de « réforme des masses » qui a très peu à voir avec la liberté individuelle face à l'État : elle constitue au contraire une entreprise de « constitution » de l'individu sur le modèle de la vertu civique classique, construction utopique à laquelle la philanthropie a apporté une contribution majeure¹². On peut comprendre aussi que, dans une société qui n'a pas encore appris à se défier d'un État démocratique, la pensée utilitariste d'un Bentham (1830) puisse s'accommoder d'un vaste programme de régulation étatique du social. Dans ce contexte, la souveraineté du peuple, réalisée selon l'idéal démocratique révolutionnaire, apparaît comme une totalité à la fois individuelle et collective, où il n'y a pas de solution de continuité entre le citoyen et l'instance politique supérieure : comme si l'unique qu'est l'individu trouvait en lui-même, dans les termes de sa propre vertu, les éléments du tout social.

L'APOGÉE AMBIGUË DU LIBÉRALISME (1820-1870)

La suite de l'histoire, l'avènement de la révolution industrielle, les révolutions nationales et la mise en place des démocraties censitaires, va servir de toile de fond à un réaménagement de grande envergure de la pensée politique. L'économie politique a non seulement systématisé la pensée smithienne, mais elle l'a même étendue au domaine de la production, créant de ce fait une science complète de l'économie potentiellement capable d'inclure dans son cadre épistémologique le problème de la souveraineté et de l'État. Plus précisément, ce qui se dessine est une réinterprétation de la légiti-

11. Voir l'intéressante démonstration de Xavier Martin (1985). C'est aussi le moment où la pensée d'un Hegel (1975) cherchera à concilier le développement de la loi du marché dans la société civile (la « bête sauvage ») et une éthique communautaire renouvelée dans et par l'État. Voir là-dessus la remarquable analyse de Colliot-Thélène (1992).

12. Sur ce point essentiel, je ne peux que renvoyer, sans plus de développement, aux travaux de Dean (1991), Procacci (1993) et, pour le Québec, Fecteau (1989).

mité étatique dans les termes posés par la logique de l'échange marchand. Inversion des priorités d'analyse qui place comme « premier » l'individu rationalisé par la conscience qu'il a de son intérêt, et « seconde », dans l'ordre de la construction du social, la question de l'organisation politique. C'est peut-être pourquoi la réflexion politique concerne davantage les conditions de mise en place d'une légitimité démocratique que le rôle de l'État comme puissance publique. D'une part, le remarquable ajustement des divers gouvernements d'Occident à la logique nouvelle de l'économie politique libérale permet de « dépolitiser » relativement la question du social et de voir finalement la puissance persistante de l'État comme le témoignage d'une inadéquation « temporaire » entre la société civile et la logique économique, en attendant l'harmonisation universelle des besoins et des capacités par la loi du marché. D'autre part, l'hégémonie acquise par le discours libéral ne permet pas seulement de « secondariser » relativement la sphère politique, plus encore, elle le « naturalise » en en faisant une des dimensions de la liberté individuelle. L'univers libéral est celui du mouvement et de la diversité, deux univers qui ont pour condition d'existence la liberté de l'individu. Dans cet univers, le réel se constitue, les choses adviennent par la constante mise en contact des différences, par le conflit (dialectisé ou non) des extrêmes. En ce sens-là, la mise en contact d'unités préalablement étrangères et idéalement sans liens autres que ceux de l'intérêt bien senti et du sentiment de la parole donnée apparaît comme un processus éminemment créateur, le moment fondateur de la socialité. Le fonctionnement du marché vu par Ricardo, l'univers politique défini par Constant, même la morale entendue par Mill ne sont que des domaines où se matérialise cette règle fondamentale¹³. La relation sociale est donc devenue un processus naturalisé (et sécularisé) dans lequel l'individu, et non la nation, est premier et « souverain »¹⁴. S'ouvre ainsi un espace de relation et de

13. « *Truth, in the great practical concerns of life, is so much a question of the reconciling and combining of opposites, that very few have minds sufficiently capacious and impartial to make the adjustment with an approach to correctness, and it has to be made by the rough process of a struggle between combatants fighting under hostile banners* » (Mill, [1849] 1973 : 523).

14. « *The only part of the conduct of anyone, for which he is amenable to society, is that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence*

sentiment défini avant tout par soi-même, espace qui peut dorénavant être appelé « privé ». Mais le privé entendu ici n'est pas un retrait par rapport au collectif : il « est » le collectif ou plutôt sa condition d'existence, sa cellule constitutive. La notion de privé peut donc inclure dans sa définition « à la fois » le monde de l'intime et celui de la sociabilité. En parallèle, apparaît la tendance à confondre l'espace public avec le territoire de juridiction de l'État¹⁵. Ne sont définies comme publiques que les mesures qui mettent en place les cadres formels de la liberté individuelle et qui garantissent son épanouissement et sa protection. Cette gestion des intérêts collectifs peut être confiée sans trop de crainte à l'État, seule structure d'autorité légitimée par son mode démocratique de constitution. La liberté n'est ainsi limitée, dans ce monde idéal, que par les conditions collectives de sa mise en place et la régulation de ses excès. Les rapports entre société civile et État, au cœur de la réflexion politique du XVIII^e siècle, sont dorénavant réinterprétés comme relations entre deux sphères complémentaires : le « privé » et le « public ».

Dans ce contexte, le postulat d'un contrat social initial ou la croyance en des droits préexistants à l'état social deviennent inutiles (Binoche, 1989), déclarés caducs dès le moment où ce processus d'harmonisation par parcellarisation est rendu possible par la liberté. Cette harmonisation automatique tend aussi à rendre vain et utopique l'effort philanthropique de transformation de l'individu. On oublie trop souvent que le libéralisme se présente aussi comme un adversaire de l'ambition philanthropique d'« intervention externe » sur l'individu¹⁶.

is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign [...] In proportion to the development of his individuality, each person becomes more valuable to himself and is therefore capable of being more valuable to others » (Mill ([1849] 1973 : 484, 539).

15. Sur ce point, on pourra consulter l'article éclairant de Loschak (1986). Comparer avec la constitution de l'espace public « hors » de l'État au XVIII^e siècle, décrite par Habermas (1978).

16. Mill, après Tocqueville, dénoncera de façon cinglante « *these tendencies of the times [...] to be more disposed than at most former periods to prescribe general rules of conduct, and endeavor to make every one conform to the approved standard. And*

Un autre effet, moins souvent relevé, de ce modèle social est sa conception du lien social. Le seul collectif permanent ultimement légitimé dans ce modèle est la nation, le tout social issu de la volonté politique d'être ensemble. Toute autre forme de regroupement ne peut résulter que des stratégies des acteurs libres et, donc, n'être construite que sur la volonté et la contingence. L'association apparaît comme cette réunion volontaire et temporaire d'acteurs sociaux. Toute forme de regroupement qui dépasse les bornes de la volonté est suspecte comme possible résidu de l'esclavage passé. C'est ainsi que le « lien social institutionnalisé » sur des bases autres que l'adhésion volontaire, que ce soit la race, la religion, les formes communautaires de type ancien ou même la langue¹⁷, est perçu comme une forme potentiellement létale de coagulation sociale, au même moment où l'association est acclamée comme la forme de socialité de l'avenir¹⁸. L'État pourra donc présider seul à la mise en

that standard, express or tacit, is to desire nothing strongly. Its idea of character is to be without any marked character ; to maim by compression, like a chinese lady's foot, every part of human nature which stands out prominently, and tends to make the person markedly dissimilar in outline to commonplace humanity [...] With respect to his own feelings and circumstances, the most ordinary man or woman has means of knowledge immeasurably surpassing those that can be possessed by anyone else. The interference of society to overrule his judgment and purposes in what only regards himself must be grounded on general presumptions ; which may be altogether wrong, and even if right, are as likely as not to be misapplied to individual cases, by persons no better acquainted with the circumstances of such cases that those are who look at them merely from without » (Mill, [1849] 1973 : 546, 554).

17. L'analyse que fait Ajzenstat (1984a et 1984b) de la conception de Durham et de Roebuck est particulièrement pertinente ici. Ce qu'elle analyse cependant comme tolérance libérale me paraît, tout au contraire, un processus d'homogénéisation par élimination des pôles d'identification étrangers, processus formant la condition première du racisme de l'époque. Voir Larue (1991).
18. « Dans les pays démocratiques, la science de l'association est la science mère ; le progrès de toutes les autres dépend des progrès de celle-là. Parmi les lois qui régissent les sociétés humaines, il y en a une qui semble plus précise et plus claire que toutes les autres. Pour que les hommes restent civilisés ou le deviennent, il faut que, parmi eux, l'art de s'associer se développe et se perfectionne dans le même rapport que l'égalité des conditions s'accroît » (Tocqueville, [1840] 1981 : 141). Sur ce point voir Fecteau (1992).

place des conditions nécessaires à l'expression de l'initiative privée. Il est devenu dans le discours libéral un instrument dont on peut craindre l'extension, mais sans jamais contester la légitimité, dans la mesure où il apparaît comme la résultante politique du marché libéral des opinions et des désirs.

Cet épisode si bref où le libéralisme est à la fois conquérant et triomphant, optimiste et sûr de lui, est un moment essentiel de rupture dans l'histoire des rapports État/individus. Car c'est au sein même de ce triomphe qu'a pu être entamé le processus de développement de l'État contemporain, appuyé sur la légitimation démocratique de son action par l'élection et impulsé par la mise en place d'une bureaucratie d'experts capables d'apporter à la volonté d'agir la capacité de faire. L'ironie est que le discours libéral qui a accouché de cette réalité devra très bientôt se redéfinir contre elle...

L'IMPOSSIBLE LIBÉRALISME (1870-1930)

À partir des années 1870, il est clair que les rapports entre les individus et l'État qui se déploient au sein des nations occidentales ne correspondent nullement à l'idéal exprimé par l'éthique libérale. Le libéralisme a été à la fois l'horizon et le modèle des pratiques sociales et des institutions qui se sont développées tout au long du XIX^e siècle. Mais ces pratiques et ces institutions, sous le coup des conflits sociaux et en fonction de la logique même qui les sustentait, soit celle du profit et du marché, ont connu une évolution plus ou moins imprévue. La libre entreprise de l'individu s'est transformée en hégémonie potentielle des monopoles ; l'association dite « volontaire » est vite devenue le réflexe obligé de l'individu isolé ; l'égalité formelle devant la loi n'a pu masquer le caractère chronique et permanent de la grande misère des masses. L'individualisme libéral, trahi par la société civile, se trouvait, comble de malheur, avec une puissance publique assiégée par les attentes des perdants de la concurrence : l'État, de forme collective des individualités, tendait à devenir un « acteur social » d'envergure. Très vite, la révolution de 1848 va démontrer comment le site de la légitimité démocratique libérale pouvait se transformer, sous la pression des

masses, en puissance publique utilisable à des fins tout autres que la promotion de l'individu souverain.

Affirmer, dans ce contexte, que l'idéologie libérale se trouve sur la défensive constitue, pour le moins, un euphémisme¹⁹... Il serait plus exact de dire que le discours libéral perd rapidement tout contact avec la pratique, qu'il cesse rapidement d'être le pôle inter-prétatif central des destinées humaines pour se réduire à un idéal personnaliste sans visée globale positive, une éthique personnelle à prétention programmatique, sans plus. L'harmonie collective comme produit historique nécessaire de la libre rivalité des individus a vite fait place à une profonde indétermination de l'avenir, à la crainte d'un futur où l'égoïsme des uns risquait de déboucher sur la guerre sociale permanente. Sous le choc, le discours libéral va se modifier profondément. Il va bientôt se transformer en discours anti-étatique, promouvant l'individu « contre » l'État, et ce, au mépris de toute la tradition libérale²⁰.

On pourrait ainsi montrer que ce qui reste du discours libéral en cette fin de XIX^e siècle apparaît en fait comme l'exact contre-pied des postulats fondamentaux du libéralisme de Constant à Mill : la promotion de la liberté individuelle est vite travestie en loi biologique de l'espèce, le darwinisme social venant apporter une validation pseudo-scientifique à l'éthique de la concurrence ; l'éloge de la libre association fait place à la dénonciation de la contrainte collective potentielle des différents groupes sur l'individu ; la confiance dans les possibilités infinies de la liberté, dans le progrès des hommes, est devenue scepticisme profond sur la perfectibilité de l'individu, notamment sous le coup des théories génétiques²¹.

Mais l'indice le plus clair de la dégénérescence du discours libéral est probablement sa profonde « dépolitisation ». On l'a dit, la

19. Pour une interprétation divergente mais parallèle à ce qui va suivre, voir Rosanvallon (1979 : 208-226).

20. On peut suivre l'ampleur de ce glissement en comparant le libéralisme de J.S. Mill ([1849] 1973) avec celui de son protégé, Herbert Spencer ([1884] 1969).

21. Voir un bel exemple de l'emprise des théories génétiques sur la pensée dans Rosenberg (1974). C'est aussi l'époque où Lombroso (1887) développe une véritable anthropologie des types criminels.

dimension politique est essentielle à la vision libérale du monde, dans la mesure où elle la constitue non seulement comme discours, mais comme projet de société débouchant sur des pratiques effectives et une vision de l'avenir collectif. Or, l'extension du suffrage et les pressions très fortes des classes populaires, organisées ou non, en faveur d'une intervention plus active de l'État dans la résolution des problèmes sociaux, ont rendu caduc l'idéal libéral d'une société politique dérivée des lois du marché. En conséquence, toute la pensée libérale va déboucher sur une critique non seulement de l'État, mais aussi de la politique. C'est dans ce contexte que peut être comprise la dépréciation systématique de la politique comme champ de lutte ouvert à tous les instincts de pouvoir, à tous les abus et favoritismes de profiteurs et d'ambitieux irrationnels et ignorants²². Cette critique du politique débouche logiquement sur la remise en question de la règle de la majorité, du caractère sacré et contraignant des ordonnances du législateur et, finalement, de la souveraineté même de l'État démocratique, devenue « *the great political superstition* » sous la plume d'un Spencer ([1884] 1969 : 151-183). On assiste donc, en bref, au renversement de la rationalité politique fondamentale du libéralisme, qui voyait dans l'État la résultante non seulement de la libre délibération des possédants, mais aussi le lieu où, à travers la concurrence des partis, se retrouvait l'élite de la nation. Quoi d'étonnant alors à ce que les libéraux se sentent contraints de faire appel, après un demi-siècle d'éclipse, aux théories (dorénavant validées par la « science ») des « droits de l'homme » comme antérieurs à l'État (Spencer, [1884] 1969), ou encore semblent redécouvrir une loi constitutionnelle substantive et immanente dépassant la simple volonté législative (Dicey, [1914] 1981).

C'est sur la ruine des idéaux libéraux, sur les apories insolubles d'un discours de l'individuel qui ne sait que nier le collectif, qu'ont pu se répandre dans tout le champ social deux ensembles de discours et de pratiques se donnant comme alternatives valides.

22. Henri Marion (1885 : 75) dira des législateurs « il ne sert à rien de raisonner avec des gens en état d'ivresse politique ».

1. D'abord, le socialisme sous toutes ses formes, dont le discours sur l'État est curieusement parallèle à celui du libéralisme²³. Il a pu mettre en place une pratique d'opposition politique qui reprend à son compte, pour l'inverser, la complémentarité non problématique postulée par le libéralisme entre la communauté et l'individu. La notion de classe transcende ici non seulement l'individu, mais les divers groupements sociaux qui peuvent apparaître au sein de la société civile.

2. Il en est tout autrement du renouveau de la pensée « communautariste » à partir des années 1880. Il s'agit ici d'un vaste univers discursif qui débouchera sur une foule de propositions se posant comme « troisième voie » entre socialisme et libéralisme, entre communisme et capitalisme. Du « communautarisme » de Tönnies à celui de Gierke, du solidarisme de Bourgeois à la société organique de Durkheim, de l'institutionnalisme d'Hauriou au catholicisme social de *Rerum Novarum*, de l'économie sociale de Gide à l'idéal coopératiste, on assiste sous de multiples formes à ce que Jacques Donzelot (1984) a appelé « l'invention du social ». On a trop peu étudié pour lui-même ce fourmillement souvent contradictoire d'idées et de projets nés de la « crise du libéralisme » (voir Collectif, 1902). Des chercheurs trop pressés en ont fait le terreau d'où sont issues les différentes formes de corporatisme ou ils y ont vu l'émergence de l'État-providence (Ewald, 1986).

Or, il s'agit ici de la redécouverte des formes multiples de constitution du « collectif » dans un espace social. Dit autrement, on assiste à la fin d'une certaine *episteme* dans laquelle toute la pensée

23. Il est frappant de comparer l'homologie du discours sur le dépérissement nécessaire de l'État chez deux penseurs aux antipodes du champ politique, Spencer et Engels : « *In a popularly governed nation, the government is simply a committee of management [...] Only little by little can voluntary cooperation replace compulsory cooperation, and rightly bring about a correlative decrease of faith in governmental ability and authority* » (Spencer, [1884] 1969 : 183, 187) ; « Le premier acte dans lequel l'État apparaît réellement comme représentant de toute la société [...] est en même temps son dernier acte propre en tant qu'État. L'intervention d'un pouvoir d'État dans des rapports sociaux devient superflue dans un domaine après l'autre, et entre alors naturellement en sommeil. Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses [...] » (Engels, [1878] 1971 : 317).

occidentale inscrivait, depuis la fin du XVII^e siècle au moins, la problématique des rapports individu/société²⁴. La (re)découverte du « groupe » comme forme « autonome » de constitution du social va avoir un impact fondamental sur la conception de l'ordre social. Elle va d'abord amener une critique radicale de l'individualisme : toute l'œuvre de Durkheim (notamment [1893] 1978) est construite sur le postulat du caractère « social » de l'existence individuelle et sur la recherche des formes de structuration de la vie collective. Toute la sociologie se construit ainsi sur la critique du caractère premier de l'individu²⁵ et sur la recherche d'une logique plus ou moins organique à la vie en société. Même dans la pratique philanthropique, l'individu apparaît non plus comme une fin, mais comme un « moyen » d'en arriver à une société équilibrée. C'est ainsi, à mon sens, qu'il faut interpréter la « responsabilisation » de l'individu par la charité dite « scientifique » et bientôt par les pionniers du travail social, comme aussi l'implantation du système « irlandais » des bons points et de la libération conditionnelle. Mais ces divers courants de pensée ne se contentent pas de critiquer l'individualisme. Ils remettent en question les postulats les plus fondamentaux du libéralisme et réinterprètent de fond en comble sa conception du fonctionnement de la société. C'est ainsi qu'aux contraintes de la concurrence sont opposées les exigences de la solidarité comme mode d'organisation du social ; de même, le caractère créateur du conflit entre les extrêmes est rejeté au profit de la valorisation du « consensus » comme mode de résolution des conflits et condition de possibilité de la liberté²⁶ ; enfin, l'émergence du calcul statistique et actuariel de

24. *Episteme* dont le libéralisme, on l'a vu, n'est que la forme ultime et relativement récente.

25. Un exemple parmi tant d'autres : « Le groupe social, qui évolue et se transforme n'est pas, dans son existence même, une synthèse de formation, postérieure à ses éléments, et dont les caractères reproduisent ceux de ses éléments ; c'est une synthèse donnée, primitive, nécessaire à ses éléments comme ils lui sont nécessaires à elle-même, et dans laquelle par suite, l'arrangement des éléments, la solidarité des individus dans l'action sociale a sa valeur propre, et ne saurait être extraite de la seule notion de l'individu » (Bernès, 1901 : 490).

26. « Une société libre n'est pas celle où chacun, d'ailleurs respectueux de tous les autres, n'écoute que soi-même : elle est celle qui, réellement, veut sa propre

la moyenne en matière de dommage permet graduellement de remplacer le principe de responsabilité personnelle par celui de risque professionnel ou social (Ewald, 1986 : 229-348 ; Fecteau, 1994)²⁷.

Le point essentiel ici est que la découverte du « social » implique non seulement une redéfinition des rapports de l'individu avec la communauté, débouchant, comme on l'a vu, sur une remise en question des règles du jeu social, mais aussi une remise en question fondamentale du rôle de l'État. L'histoire, toujours en mal de téléologie, a fait de la période qui va de 1870 à 1920 celle de l'apparition de l'État-providence. Pourtant, la logique de l'État-providence implique une centralité gestionnaire de l'État dans le social qui est aux antipodes de la réalité de l'époque. La redécouverte du social s'accompagne certes d'une importante politisation de la problématique sociétale, mais aussi d'une relative secondarisation de l'État dans ce processus. La pensée de juristes comme Hauriou (1909) et Duguit ([1908] 1922) est caractéristique en ce sens : elle préside à une redéfinition du droit qui légitime, « en parallèle » avec l'État, la production de règles par les autres corps constitués dans la nation. Le premier « droit social » est ainsi un droit collectif qui ne s'épuise pas dans l'institution étatique, mais reconnaît la légitimité sociale des autres modes de regroupement. L'État n'est vu ici que

législation, qui en aime la sévérité, et qui ne peut donc pas la trouver oppressive. Une société libre est une société disciplinée. Liberté et discipline se supposent, et mutuellement elles se soutiennent. Mais la discipline et la liberté supposent aussi une certaine unanimité. C'est l'unanimité des aspirations qui, dans la vie sociale, est le principe du dévouement et de la prospérité. [...] Si les convictions de tous s'accordent, ou si, du moins, elles ne s'excluent pas, la société pratiquera sa propre liberté de conscience. C'est alors un état de concorde : chacun approuve que d'autres adoptent et propagent des convictions opposées aux siennes : les divergences, en effet, se renferment dans la limite qui plaît à tous. On est libre : c'est-à-dire : on parle et on agit de la manière que l'institution sociale actuellement comporte [*sic*]. Il est naturel que cette concorde générale se traduise en législation de liberté » (Martin, 1905 : 351, 487).

27. Mais alors qu'Ewald postule une identité, ou du moins une homologie, entre cette logique « assurancielle » et la naissance de l'État-providence, nous soutenons au contraire que la mise en place de ce dernier suppose, en plus, une réconciliation fondamentale entre le libéralisme et l'État, ce qui devra attendre la grande crise des années 1930 et la Seconde Guerre mondiale.

comme « une » des formes du collectif, seulement la plus vaste et la plus puissante. Son intervention dans le champ social n'est légitimée que dans la mesure où les autres organismes « intermédiaires » se révèlent impuissants à le gérer. Tout le débat sur les assurances sociales révèle ainsi cette tension ou cette concurrence entre les capacités d'organisation autonome du social et l'appareil étatique. Il faudra la révolution keynésienne pour que l'on puisse reconnaître à l'État ce rôle central de planificateur qui fait de lui une « providence » terrestre. Ce moment correspondra d'ailleurs de façon caractéristique à la réhabilitation de l'individu et à une expansion de ses droits, dorénavant redéfinis comme droits sociaux. Mais ceci est une autre histoire...

* * *

En commençant ce travail, nous avons trois choix : analyser comment se déploient, dans l'espace québécois au XIX^e siècle, les rapports entre l'État et les individus ; analyser les « discours » qui interprètent et expriment ce rapport à l'époque ; repartir du début et refaire le long cheminement des rapports entre les discours et les pratiques, analysant comment le discours révèle un « état des lieux » où il est possible d'imaginer la logique d'imbrication de la partie dans le tout et ses mutations historiques.

C'est pourquoi, comme geste préalable obligé, il fallait se confronter au discours libéral. Non seulement parce que ce discours est au cœur du bouleversement des rapports entre l'individu et la société au XIX^e siècle, mais parce que sa présence dans le champ d'analyse constitue un obstacle épistémologique majeur. Chez ceux qui l'idéalisent autant que chez ceux qui en font la critique, le libéralisme apparaît comme l'horizon incontournable d'une analyse des rapports entre les individus et l'État au XIX^e siècle. Comme si la grande question de l'organisation du politique dans les sociétés modernes (parce que c'est en fin de compte de cela dont il s'agit) pouvait se réduire à la comparaison entre un discours vu comme hégémonique et la réalité sociale qui le sous-tend. Nous avons essayé de montrer, bien sommairement sans doute, qu'il n'existe pas, d'une part, une « idéologie » en lutte depuis la fin du XVIII^e siècle avec d'autres systèmes de pensée et, d'autre part, une « réalité » définie comme l'expansion du capitalisme ou la croissance gra-

duelle de l'État dans les sociétés occidentales. D'abord, parce que le libéralisme est « aussi » une éthique de comportement et une pratique sociale ; ensuite, parce que l'expansion de l'État se fait dans des conditions où l'efficace du discours et de la pratique libérale apparaissent comme des conditions de possibilité fondamentale à la constitution de l'espace politique. C'est pour ces diverses raisons qu'il est particulièrement important de situer, dans l'histoire de ce rapport dialectique, les « ruptures dans la diachronie » qui font que, si chaque époque définit sa propre logique, c'est moins dans la recherche des origines que par une relecture toujours neuve, toujours fragile, des systèmes de pensée comme des pratiques du passé. Encore une fois, la recherche généalogique, le culte des origines, l'analyse téléologique ne sont que des façons différentes de ne *pas* faire l'histoire de notre temps...

Bibliographie

- Ajzenstat, Janet (1984a), « Collectivity and Individual Right in « Mainstream » Liberalism: John Arthur Roebuck and the Patriots », *Revue d'études canadiennes*, 19, 3 (automne), p. 99-111.
- Ajzenstat, Janet (1984b), « Liberalism and Assimilation : Lord Durham Reconsidered », dans Stephen Brooks (dir.), *Political Thought in Canada. Contemporary Perspectives*, Toronto, Derringtonfield, p. 239-257.
- Benoît, Francis-Paul (1978), *La démocratie libérale*, Paris, PUF.
- Bentham, Jeremy (1830), *Constitutional Code: for the Use of all Nations and All Governments professing Liberal opinions*, Londres, Howard.
- Bernès, Marcel (1901), « Individu et société », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 52, p. 478-500.
- Binoche, Bertrand (1989), *Critiques des droits de l'homme*, Paris, PUF.
- Chevallier, Jacques (1981), « L'analyse institutionnelle », dans Jacques Chevallier (dir.), *L'institution*, Paris, PUF, p. 3-61.
- Collectif (1902), « Crise du libéralisme », *Revue de métaphysique et de morale*, 10, p. 635-652, 748-783 ; 11, p. 100-120, 263-279.
- Colliot-Thélène, Catherine (1992), *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Minuit.
- Corrigan, Philip, et Derek Sayer (1985), *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Blackwell.
- Dean, M. (1991), *The Constitution of Poverty. Toward a Genealogy of Liberal Governance*, Londres, Routledge.
- Dicey, Albert V. ([1914] 1981), *Lectures on the Relation Between Law and Public Opinion in England during the 19th Century*, New Brunswick, Transaction Book.
- Donzelot, Jacques (1984), *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard.
- Duguit, Léon ([1908] 1922), *Le droit social, le droit individuel et les transformations de l'État*, Paris, F. Alcan.
- Durkheim, Émile ([1893] 1978), *De la division du travail social*, Paris, PUF.
- Engels, Friedrich ([1878] 1971), *Anti-Duhring*, Paris, Éditions Sociales.
- Ewald, François (1986), *L'État providence*, Paris, Grasset.
- Fecteau, Jean-Marie (1986a), « Prolégomènes à une étude historique des rapports entre l'État et le droit dans la société québécoise de la fin du 18^e siècle à la crise de 1929 », *Sociologie et sociétés*, 18, 1 (avril), p. 129-138.
- Fecteau, Jean-Marie (1986b), *Régulation sociale et transition au capitalisme. Jalons théoriques et méthodologiques pour une analyse du 19^e siècle canadien*, Québec, Projet, accumulation, régulation au Québec (PARQ) (note de recherche 86-02).
- Fecteau, Jean-Marie (1989), *Un nouvel ordre des choses. La charité, le crime, l'État au Québec, de la fin du XVIII^e siècle à 1840*, Montréal, VLB.

- Fecteau, Jean-Marie (1992), « État et associationnisme au 19^e siècle québécois. Éléments pour une problématique des rapports État/société dans la transition au capitalisme », dans Allan Greer et Ian Radforth (dir.), *Colonial Leviathan. State Formation in Mid-Nineteenth-Century Canada*, Toronto, University of Toronto Press, p. 134-162
- Fecteau, Jean-Marie (1994), « Le citoyen dans l'univers normatif : du passé aux enjeux du futur », dans Jean-Marie Fecteau, Jocelyn Létourneau et Gilles Breton (dir.), *La condition québécoise. Enjeux et horizons d'une société en devenir*, Montréal, VLB, p. 83-101.
- Fougères, Dany (1992), « L'encadrement juridique des infrastructures et des services publics urbains : le cas du transport en commun à Montréal (1860-1880) », mémoire de maîtrise (histoire), UQAM.
- Habermas, Jürgen (1978), *L'espace public*, Paris, Payot.
- Haskell, Thomas L. (1985), « Capitalism and the Origins of the Humanitarian Sensibility », *American Historical Review*, 90, p. 339-361 et 547-566.
- Hauriou, Maurice (1909), « Le point de vue de l'ordre et de l'équilibre », *Académie de législation de Toulouse*, Recueil, 2^e série, vol. 5, p. 1-86.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975), *La société civile bourgeoise*, Paris, Maspero.
- Hirschman, Albert O. (1980), *Les passions et les intérêts*, Paris, PUF.
- Larue, Richard (1991), « Allégeance et origine : contribution à l'analyse de la crise politique au Bas-Canada », *RHAF*, 44, 4 (printemps), p. 529-548.
- Lessnoff, Michael (1986), *Social Contract*, Atlantic Highlands, Humanities Press.
- Lombroso, Cesare (1887), *L'homme criminel. Étude anthropologique et psychiatrique*, Paris, Alcan, 2 vol.
- Loschak, Danièle (1986), « La société civile : du concept au gadget », dans Jacques Chevallier et al., *La société civile*, Paris, PUF, p. 44-75.
- Mann, Michael (1993), *The Sources of Social Power*, Vol. II: *The Rise of Classes and Nation-States, 1760-1914*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Marion, Henri (1885), « L'individu contre l'État », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 20, p. 68-82.
- Martin, Jules (1905), « L'institution sociale », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 59, p. 346-366, 487-499.
- Martin, Xavier (1985), « Nature humaine et Code Napoléon », *Droits*, 2, p. 117-128.
- Meyer, Jean (1983), *Le poids de l'État*, Paris, PUF.
- Mill, James S. ([1849] 1973), *On Liberty*, New York, Anchor Books.
- Offe, Claus (1981), « The Attribution of Public Status to Interest Groups: Observations on the West German Case », dans Suzanne D. Berger (dir.), *Organizing Interests in Western Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 123-158.
- Pocock, John Greville Agard (1985), *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Polanyi, Karl ([1944] 1963), *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Times*, Boston, Beacon Press.
- Procacci, Giuliano (1993), *Gouverner la misère. La question sociale en France*, Paris, Seuil.

Rangeon, François (1986), « Société civile : Histoire d'un mot », dans Jacques Chevallier et al., *La société civile*, Paris, PUF, p. 9-32.

Rosanvallon, Pierre (1979), *Le capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique*, Paris, Seuil.

Rosenberg, Charles E. (1974), « The Bitter Fruit: Heredity, Disease, and Social Thought in 19th Century America », *Perspectives in American History*, 8, p. 189-235.

Sledziewski, Élisabeth G. (1989), *Révolutions du sujet*, Paris, Méridiens Klincksieck.

Spencer, Herbert ([1884] 1969), *The Man versus the State*, Harmondsworth, Penguin.

Thompson, Edward P. (1975), *Whigs and Hunters. The Origins of the Black Act*, New York, Pantheon Books.

Tocqueville, Alexis de ([1840] 1981), *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier Flammarion, 2 vol.

Tort, Patrick (1983), *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier-Montaigne.

Tribe, Keith (1978), *Land, Labour and Economic Discourse*, Londres, Routledge et Kegan Paul.