

Une économie historique du minimum : propos sur les origines de l'État-providence

An Economic History of Basic Incomes : The Origins of the Welfare State

Una economía histórica del *mínimo* : los orígenes del « Estado-providencia »

Jean-Marie Fecteau

Number 42, Fall 1999

Vivre avec le minimum : quelle architecture pour la protection sociale ?

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/005102ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/005102ar>

[See table of contents](#)

Article abstract

Any history of the welfare state must pay attention to the breaks in and recomposition of the social bonds that underpin it, and not limit itself to any analytic paradigm that simplistically focuses on "the increasing role of the state". In exactly the same way, thinking about the concept of a "basic income" through time must be sensitive to the fundamental redefinitions of the place of the poor in society that have taken place over the last two centuries. This article seeks to map the chaotic route — from Malthus to Keynes — that applications of the idea of a basic income have followed.

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

1204-3206 (print)

1703-9665 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Fecteau, J.-M. (1999). Une économie historique du minimum : propos sur les origines de l'État-providence. *Lien social et Politiques*, (42), 61–70.
<https://doi.org/10.7202/005102ar>

Deuxième partie

LA MISE EN ŒUVRE DES MINIMA SOCIAUX

61

Une économie historique du minimum : propos sur les origines de l'État-providence

Jean-Marie Fecteau

La question posée dans ce texte est à la fois fort simple et terriblement complexe : par quel processus sociétal, voire par quel avatar de la pensée, la notion de minimum social a-t-elle pu être conçue comme une condition du progrès, et non comme un symbole de déchéance ou une manière d'être statutaire ?

Un historique qui veut renoncer aux facilités d'une histoire linéaire nous oblige à souligner le caractère relativement récent de l'acception contemporaine de cette notion et le lien étroit qui la rattache à la mise en place de l'État-providence, tout en constatant son étroite insertion

dans une problématique vieille d'au moins deux siècles.

Ce court texte n'a certes pas l'ambition de faire l'histoire du concept de « minimum » dans le domaine social, encore moins celle des modalités de réalisation des mesures qu'il inspire. Il s'agira tout au plus d'interroger les formes contrastées de reconstruction du lien social sous-jacentes aux glissements de sens de la notion au cours des deux siècles passés.

La notion de minimum et l'histoire de l'État-providence

Toute histoire de la notion de minimum social nous ramène inéluctablement à celle de l'État-providence, ne serait-ce que parce que, traditionnellement, ce dernier est vu comme la condition de possibi-

lité de la première. L'acceptation historique d'un droit de chacun à un minimum vital est ainsi traditionnellement analysée dans l'optique de l'émergence graduelle de la philosophie providentialiste. En fait, quand on jette un regard global sur l'historiographie de l'État-providence, on reste frappé par la relative linéarité de l'analyse. Qu'on l'envisage sous l'angle de l'extension en longue durée du rôle de l'État (Ashford, 1986 ; Schweinitz, 1975), sous les auspices de l'apparition graduelle d'une logique sociétale donnée tel le modèle assuranciel (Ewald, 1986), comme processus de contrôle par le « social » des « idiosyncrasies » de la liberté économique (Hatzfeld, 1989 ; Donzelot, 1984), ou que l'on interroge dans le plus long terme tant un processus d'exclusion et de

désaffiliation (Sassier, 1990 ; Castel, 1995) qu'une population donnée (Geremek, 1987), l'État-providence apparaît la plupart du temps comme l'aboutissement d'une longue route où la dynamique explosive des inégalités sociales est peu à peu harnachée aux contraintes de la réglementation étatique¹.

Dans une telle perspective, la notion de « minimum » n'apparaît, comme concept porteur, qu'au début du XX^e siècle, en concomitance avec la reconnaissance du rôle incontournable de l'État dans l'assistance aux plus démunis. Cette notion devient par là même l'aune à laquelle est mesurée l'intensité de la régulation des inégalités sociales par l'État face aux aléas de la liberté d'entreprendre.

Une telle histoire n'est évidemment pas fausse. Elle ne permet cependant pas de voir à quel point la croissance de l'intervention de l'État masque la complexité des avancées et reculs, dans l'histoire, de la prise en charge de la pauvreté depuis deux siècles au moins. Plutôt que de séquences évolutives, il faudrait parler de ruptures fondamentales où, en synchronie, se déplacent ou se recomposent radicalement tant la conception de la pauvreté que la définition des populations visées, autant la forme préconisée du lien social que l'expression politique des tensions provoquées par les inégalités

sociales. Ces mutations peuvent induire autant un recul qu'une croissance de l'intervention de l'État, une montée ou une réduction des processus d'exclusion, une indexation des mesures à la dynamique salariale ou au contraire une radicale exclusion de cette dynamique.

C'est dans ce contexte qu'il faut saisir la notion de minimum. Entendue au sens étroit de *revenu minimum garanti*, son historicité est relativement courte, encore qu'il ne faudrait pas la réduire à une modalité récente de gestion de la crise du modèle providentiel. Dès le moment où se met en place l'État-providence, une forme de prestation de type monétaire, garantie par l'État selon le principe de l'universalité, devient pensable sinon réalisable². Mais, plus fondamentalement, la notion de revenu minimum garanti est une modalité particulière et historiquement spécifiée, tout entière sous-tendue par le concept de minimum social, c'est-à-dire par la reconnaissance d'un seuil au-dessous duquel se dessine un problème social qui implique une prise en charge collective. En d'autres termes, le caractère monétaire, la dimension universelle et les conditions garanties d'obtention ne constituent qu'une des formes historiques possibles de la définition en termes de « minimum » des inégalités sociales. Nous faisons ici l'hypothèse que ce concept de minimum devient possible et pensable dès le moment où la démocratie et le capitalisme se donnent comme les modes hégémoniques de régulation des sociétés occidentales, et que la question des modes de gestion des inégalités engage un avenir désormais ouvert.

Un avenir ouvert pour tout l'Occident. Paradoxalement, autant l'approche historique linéaire « étire » diachroniquement le concept d'État-providence, parfois jusqu'au milieu du XIX^e siècle,

autant une approche étroitement empiriste voudrait décomposer spatialement cette notion pour la diluer dans la diversité de ses manifestations nationales. On parlera alors « des » États-providences comme de phénomènes réductibles à la dynamique de chaque espace politique, uniquement compréhensibles par la prise en compte des spécificités de cet espace. La possibilité de penser l'État-providence comme un concept supra-national, comme un mode de gouverne³ impliquant une économie spécifique du lien social dépassant ses modalités d'application, la faculté de comprendre le caractère remarquablement synchronique de cette logique sociétale, voire la pertinence même d'une histoire comparative qui ne soit pas simple juxtaposition d'expériences nationales, est ainsi niée par cette approche paresseuse de la question⁴.

La notion de minimum social sera donc prise ici au sens large de seuil au-dessous duquel se manifeste un problème, et au-dessus duquel se déploie une échelle des possibles, et cela à l'échelle de l'Occident. Il ne s'agira, pour l'instant, que de saisir ce que nous considérons comme l'essentiel des mutations diverses qui ont permis que ce seuil puisse être pensé différemment au long d'une histoire qui nous ramène à la fin du XVIII^e siècle.

Les droits du peuple et la fin du pauvre statutaire

À l'époque pré-révolutionnaire, dans une société où l'immense majorité de la population vit quotidiennement aux limites de la survie, parler de « minimum » peut sembler étrange. La pauvreté n'est pas une condition inférieure au sein des classes populaires, mais une manière d'exister partagée par l'ensemble de celles-ci. À partir de la fin du Moyen Âge, cependant, la misère extrême, le chômage, les différentes crises agraires multiplient



le nombre de ceux qui, pour survivre, en viennent à dépendre de l'aide publique. Cette histoire bien connue, qui voit la mise en place des premières politiques publiques d'assistance, illustre aussi l'apparition des premières enquêtes qui décomptent le nombre des « pauvres », définis cette fois comme ceux dont l'accès même au minimum de survie est particulièrement précaire⁵. L'expansion rapide des politiques d'assistance et d'enfermement des pauvres oblige à définir un critère permettant de spécifier quel est le minimum d'aide auquel ces pauvres devront s'attendre. Dès 1520, Luther est très explicite là-dessus : « Il suffira qu'ils ne meurent pas de faim ou de froid » (cité par Geremek, 1986 : 233). En fait, la mise au travail formera l'autre volet de l'« aide » minimum fournie aux plus pauvres.

Il s'agit en somme de réinsérer le pauvre dans l'ordre communautaire, soit en fournissant de l'aide à ceux qui ne sont pas capables de travailler, soit en donnant du travail aux hommes valides qui n'en ont pas. La logique mercantiliste, la raison d'État, l'éthique chrétienne s'unissent ainsi pour constituer un premier « droit » à l'assistance, illustré par les *poor laws* anglaises mais appliqué partout en Europe et en Amérique aux XVII^e et XVIII^e siècles. Ce droit est certes laissé à l'arbitraire des administra-

teurs locaux des programmes d'assistance, et s'accommode d'un ensemble de mesures répressives d'enfermement pour une catégorie de pauvres qui refusent de travailler : les vagabonds. Mais il constitue néanmoins la première reconnaissance de la nécessité de faire intervenir l'autorité publique pour atténuer la misère extrême.

Cette reconnaissance ne se fait cependant pas sur la base de droits individuels ou collectifs : elle a pour but essentiel de rétablir l'intégrité du corps social, fondée sur le respect de la hiérarchie des ordres et des statuts. La prospérité des monarchies n'est-elle pas fondée sur le nombre des travailleurs et sur la vigueur du commerce ? Ainsi, l'aide aux pauvres et la bonne « police » du peuple sont parties d'une même politique au service de la prospérité du Royaume. Il s'agit en somme de gérer la masse des pauvres pour la plus grande gloire de la dynastie. Qu'une révolution vienne bouleverser cette hiérarchie organique des ordres en faveur d'un idéal nouveau d'égalité et de liberté, et la formulation de droits collectifs où les besoins des pauvres se transformeront en créance nationale pourra devenir possible. C'est ce qui se passe en France à la fin du XVIII^e siècle :

Nous ne vous parlerons pas ici des droits de la pauvreté ; ils ne seront méconnus d'aucun de ceux qui, portant dans leur cœur quelques sentiments d'humanité, ont donné d'ailleurs quelque attention à la formation des sociétés et à l'immense différence dans les fortunes. Nous savons tous que si la propriété est la base des sociétés politiques ; si le devoir sacré des lois est d'en faire religieusement le culte et d'en assurer le maintien, le culte de l'humanité est plus sacré encore ; et que là où il existe une classe d'hommes sans subsistances, là il existe une violation des droits de l'humanité ; là l'équilibre social est rompu : nous ajouterons seulement à cette vérité, avouée par nous tous, que si le soulagement de la pauvreté est le devoir d'une constitution qui a posé ses fondements sur les droits imprescrip-

tibles des hommes, elle est encore le besoin d'une Constitution sage qui veut assurer sa durée sur la tranquillité et le bonheur de tous les individus qu'elle gouverne. Il est de l'intérêt public de corriger par une bienfaisance réfléchie les maux résultant des mauvaises institutions qui ont maintenu et propagé la pauvreté ; il est de l'intérêt public de prévenir les désordres et les malheurs où seraient conduits un grand nombre d'hommes sans ressources qui, maudissant les lois dont ils n'auraient jamais senti les bienfaits, pourraient, par l'excès de leur misère, être entraînés d'un moment à l'autre à servir les entreprises des ennemis de l'ordre public : toutes ces considérations politiques se réunissent donc aux cris impérieux de l'humanité, pour qu'un gouvernement sage compte au rang de ses premiers devoirs le soulagement de la pauvreté (La Rochefoucauld-Liancourt, *Premier Rapport du Comité de mendicité*, 1790, cité par Hatzfeld, 1989 : 278-279)⁶.

Quatre ans plus tard, Barère affirme :

Dans une République bien ordonnée, chaque citoyen a quelque propriété, l'aumône n'y flétrit pas le courage ; l'aristocratie déguisée en charité publique n'y commande pas la servitude, le nom de mendiant est ignoré, et la République seule peut exécuter la grande loi de la bienfaisance universelle, par des règlements sages et une économie raisonnée. Oui, je parle ici de leurs droits parce que dans une démocratie qui s'organise tout doit tendre à élever chaque citoyen au-dessus du premier besoin, par le travail s'il est valide ; par l'éducation s'il est enfant ; et par le secours s'il est invalide ou dans la vieillesse (*Rapport Barère*, 1794, cité par Hatzfeld, 1989 : 280. Nous soulignons).

Cette reconnaissance du devoir d'assurer à tous les membres de la société un minimum vital n'est nullement la prérogative des plus radicaux des révolutionnaires. Leur ennemi acharné, le ministre Pitt, ne dit finalement pas autre chose en 1796 :

Faisons de la bienfaisance à l'égard des familles nombreuses une question de droit et d'honneur, et non un motif d'opprobre et de mépris. Ainsi les grandes familles seront-elles une bénédiction et non une malédiction ; et cela établira

une distinction adéquate entre ceux qui sont capables de gagner leur vie en travaillant et ceux qui, après avoir fait don à leur pays de cette richesse que sont les enfants, ont le droit de lui demander de l'aide (cité par Dean, 1991 : 18)⁷.

Cette solidarité, Paley la fondera, à la même époque, sur les droits de la nature :

Les pauvres ont un droit qui vient de la loi naturelle et peut s'expliquer ainsi. À l'origine, toutes choses appartenaient à tous. Aucune charte envoyée par le Ciel ne donnait à quiconque sur un bien plus de droits qu'à son voisin. Pour des raisons qui lui semblèrent bonnes, le genre humain se mit d'accord pour se partager ce fonds commun ; et l'on présume que Dieu accepta ces raisons et ratifia la décision. Mais celle-ci avait été prise et acceptée à la condition expresse qu'il resterait à chacun de quoi subsister, ou les moyens de se procurer le nécessaire : or comme il est impossible de faire une loi qui puisse réglementer la pauvreté de manière à assurer des secours dans toutes les situations et pour toutes les misères susceptibles d'advenir, si des malheureux devaient se trouver dépourvus de la portion du bien commun à laquelle ils avaient droit en partage, ils étaient censés être confiés à la générosité des personnes qui auraient connaissance de leur condition et seraient en mesure de leur porter secours. C'est pourquoi, lorsque les droits de propriété sont opposés avec rigueur à ceux de la misère et de la détresse, ils sont contraires aux intentions qui dictèrent le partage initial, et à la volonté du Propriétaire suprême de toute chose, qui a rempli le monde d'une abondance de bonnes choses, pour le bien et la satisfaction de tous les êtres qu'il y envoie (Paley, 1784 : 246-247).

Ces longues citations n'ont pas pour but de déterminer les origines intellectuelles ou idéologiques, en somme de fonder la généalogie, du concept actuel de minimum social. En effet, cette vision d'une société solidaire est fondée sur une conception du lien social et sur une vision de l'avenir appelées à de sérieuses remises en cause, comme on le verra. La victoire du peuple sur les monarchies ouvre la possibilité d'un univers où la liberté de chacun ne peut que mener à la prospérité de tous, dans un monde où la richesse abonde et ne demande qu'à être exploitée par le libre citoyen. Dans ce contexte, la pauvreté est l'exception, causée essentiellement par l'organisation vicieuse d'une société basée sur le privilège et l'inégalité, ou encore par les aléas de la nature (famille nombreuse, vieillesse, chômage temporaire). L'homme-citoyen, qui a renversé l'arbitraire monarchique, s'est réconcilié avec le droit naturel. La distance sociale, les inégalités fondées sur autre chose que l'infinie variété des affinités et des talents de chacun sont par essence, comme le despotisme, contre-nature. Dans ce contexte, le collectif devient responsable d'assurer que l'ordre naturel des choses soit rétabli. En conséquence, le gouvernement se doit, par solidarité, d'intervenir sur les malheurs ponctuels ou temporaires, et de fournir à tous les moyens d'atteindre le bonheur.

Cette notion de bonheur, au cœur de la nouvelle pensée politique⁸, montre que le minimum dont il est question ici n'est pas une réinsertion plus ou moins forcée dans le statut inférieur du pauvre, mais une condition essentielle à l'atteinte d'un état meilleur, dans un horizon d'attente transformé. La pauvreté, naguère condition d'existence des classes populaires, peut désormais être pensée sur le mode de sa disparition historique, le processus de cette disparition reposant

sur l'harmonieuse coïncidence du développement des talents personnels et de l'action collective de la communauté. L'indigence, ici, n'est plus seulement un manque. C'est un obstacle à la participation au bonheur de tous. L'atteinte du minimum social est donc étroitement liée à l'éthique démocratique. C'est ce lien entre bien-être matériel et avenir politique qui sera brisé par le libéralisme classique.

L'éthique libérale : morale de la contrainte et économie de la rareté

On oublie trop souvent que l'hégémonie de la pensée libérale « classique », en matière tant de politique que d'économie, a impliqué non pas une extension, mais un rétrécissement important des perspectives sociales ouvertes par l'esprit des Lumières. Une double série de contraintes est maintenant imposée au travailleur-producteur : contrainte morale d'auto-discipline et de modération, et obligation matérielle d'intégrer le salariat, sans pouvoir attendre d'autres secours que ponctuels en cas de difficulté.

Si le célèbre appel d'Adam Smith à la liberté de circulation et de production était encore empreint de cette foi en l'initiative de l'individu, bien vite, Malthus et Ricardo viendront découvrir les « lois » naturelles qui contraignent les classes populaires à la pauvreté et au travail assidu et constant. L'économie libérale classique est une économie non de l'abondance, mais de la rareté, qui contraint le travailleur, dans un monde de concurrence, à consacrer l'essentiel de ses efforts à survivre, et ce au moindre coût⁹. Malthus « démontrera » que la population a toujours tendance, notamment à cause des habitudes immorales des classes populaires, à dépasser les ressources disponibles dans une société donnée. Ricardo affirmera qu'indépendamment de

tout facteur tenant aux mœurs ou même à la volonté politique, les salaires s'ajustent à la baisse conformément aux lois incontournables du marché. Il en ressort à la fois une injonction morale de conformité aux lois du travail comme à celles de l'abstinence, et une dogmatique des rapports sociaux qui exige le respect des lois du marché.

Dans ce contexte, la pauvreté devient à la fois le lieu de passage obligé des travailleurs et l'incitatif nécessaire au travail.

Quand nous plaignons ceux qui doivent travailler pour assurer leur existence, les qualifiant de pauvres, nous faisons preuve de légèreté à l'égard de la condition humaine. Tout homme est condamné à gagner son pain à la sueur de son front, ou de son esprit (Burke, 1826, VII : 337, « Letter on a Regicide Peace » [1796])¹⁰.

Remarquons cependant qu'ici, la pauvreté n'est plus l'apanage d'un statut social, mais une condition permettant éventuellement l'amélioration du sort du travailleur, voire un rite de passage à la socialité, une condition de possibilité d'un lien social fortifié. Coleridge illustre bien ceci :

La pauvreté, quelle que soit la raison qui justifie qu'un homme en arrive à être « un pauvre », devrait être un état transitoire dans lequel nul n'accepte de rester, bien qu'il puisse s'y trouver du fait qu'il y passe, en s'efforçant de le quitter. Il y aura toujours des pauvres parmi nous, jusqu'au jour du Salut, mais *les pauvres* : qu'ils soient toujours les mêmes ! Oh ! que voilà une douloureuse accusation pour la société (Coleridge, 1831, cité par Dean, 1991 : 146).

En conséquence, la notion de seuil de pauvreté en vient à prendre un sens dynamique, et double, apparaissant à la fois comme motivation et comme diagnostic. Impulsion à la volonté de s'insérer dans le groupe social et horizon négatif de cette intégration, il est aussi mesure du degré de réussite, frontière en deçà de laquelle s'étend le paysage de la misère et de l'échec, du « paupérisme ».



Car, indépendamment de l'hérédité ou de la fortune préalable, tout travailleur est susceptible de franchir cette frontière. La misère extrême, c'est-à-dire la pauvreté *chronique*, celle de la dépendance systématique aux autres, est un territoire hors de la nation citoyenne, où le pouvoir et l'autorité peuvent intervenir sur des populations qui ont perdu droit de cité, stigmatisées par l'échec, toujours susceptibles de gonfler les rangs de cette autre contre-société que constitue la criminalité. Pour eux, un Bentham pourra concevoir son *Panoptique*, lieu totalitaire d'enfermement où il s'agira de reconstruire les individus pour les réinsérer dans la réalité citoyenne¹¹.

Ce qui a disparu ici, c'est l'idée qu'un minimum vital *devait* être fourni à tous, valides ou non, de façon à assurer l'égalité des citoyens. L'extrême misère de certains travailleurs était désormais une réalité sociale qui manifestait concrètement un droit à l'échec, envers répulsif de la liberté d'entreprendre. Bien sûr, d'autres modèles de société, prenant au sérieux l'appel au bonheur des révolutionnaires du siècle précédent, étaient construits à la même époque, qui essayaient de concilier liberté personnelle et solidarité collective devant la misère : communautés du socialisme utopique, sociétés de secours mutuels¹², coopératives

ouvrières, tentatives qui débouchèrent bientôt sur la grande synthèse marxiste d'une société où le bonheur de tous s'accomplissait dans l'administration harmonieuse des choses... Mais il s'agissait là, soit d'échappées plus ou moins utopiques vers une coopération égalitaire, soit de la construction, toujours fragile, de niches de solidarité au sein de la logique dominante de concurrence. Mais jamais ces visions alternatives du futur n'ont pu renverser l'hégémonie du modèle libéral au XIX^e siècle. Sa crise se manifestera autrement.

Les tribulations du « social » et la crise de l'éthique libérale

La croissance de l'État et la mise en place de politiques systématiques d'assistance sont souvent présentées comme une réponse à la crise croissante du modèle libéral que nous venons de décrire brièvement. En fait, cette notion de crise est souvent un artifice facile, voire un argument passe-partout qui masque la complexité des développements qui surviennent dans les socio-économies occidentales à partir du milieu du XIX^e siècle. La « crise » ne surviendra, on le verra, que lorsque certains postulats de base de l'éthique libérale seront remis en question.

Mais bien avant, les tensions sociales et les révolutions populaires qui accompagnent la mise en place du mode de régulation capitaliste impliqueront une inflexion importante des rapports privé-public impliqués par cette éthique (Fecteau, 1996a et 1997). On oublie très souvent que l'époque du capitalisme dit « sauvage » est *aussi* celle qui voit la mise en place d'un processus systématique et intense d'intervention étatique. Le texte célèbre de Mill (1965) assigne certes des limites strictes à l'intervention de l'État. Mais ces limites n'impliquent nullement un retrait de l'instance publique. En fait, dès

le milieu du XIX^e siècle, l'État prend en charge la frange la plus démunie des populations exclues de la dynamique du marché. Plus précisément, un ensemble complexe de rapports entre la philanthropie privée et la puissance publique, sujet à d'importantes variations selon les espaces nationaux, se met en place, instituant une économie de l'intervention qui laisse, en gros, les cas les plus « lourds » à l'État : malades mentaux, jeunesse délinquante, vagabondage, etc.

Deux principes fondamentaux président à cette économie de l'assistance :

1. D'abord, l'action de l'État ne doit pas nuire à la centralité du travail salarié et à la loi du marché, ni affaiblir le réseau de contraintes matérielles et morales qui servent d'incitatif au travailleur pour se conformer à cette logique. C'est ainsi que, par exemple, toute forme d'intervention publique envers les travailleurs valides apparaît comme un encouragement à l'oisiveté, de même qu'une aide systématique envers les mères de familles nombreuses, ou célibataires, constituerait une prime à l'imprévoyance ou même au vice.

2. Ensuite, l'intervention de l'État doit se penser dans les termes de la suppléance, la priorité absolue étant accordée à la capacité de prise en charge issue de la société civile¹³.

Ainsi, dans le cas de l'aide aux femmes délaissées, aux enfants abandonnés ou aux vieillards sans soutien familial, la chaleur humaine, la souplesse et la polyvalence des institutions privées seront longtemps revendiquées face à la froideur anonyme des institutions d'État¹⁴.

Mais le respect de ces principes n'empêchera nullement l'État d'investir de nouveaux secteurs de la société civile. Les premières enquêtes sociales (Leclerc, 1979), qui viennent démontrer la misère ouvrière et certains effets néfastes du libre marché du travail, vont vite entraîner la mise en place de mesures préventives étroitement contrôlées par la puissance publique (réglementation des manufactures, hygiène publique, etc.)¹⁵.

De même, à partir du milieu du XIX^e siècle, un réseau de plus en plus serré d'institutions d'assistance vient compléter et parfois remplacer les institutions d'État, formant, selon l'expression de Foucault, un « archipel carcéral » où l'institution privée et l'action étatique (notamment sous forme de surveillance, d'inspection ou d'adoption de lois générales permettant l'incorporation d'associations diverses) sont étroitement imbriquées. En somme, les principes limitatifs évoqués plus hauts sont assez souples pour permettre, dans les faits, une remarquable extension de la place de l'État face aux problèmes sociaux.

Mais cette extension était pensée dans les cadres du libéralisme classique. Elle ne comportait aucune reconnaissance d'un minimum, même vital, comme seuil inférieur de tolérance sociale au dénuement. La liberté individuelle impliquait que ce seuil puisse être franchi sans que l'État s'interpose. Elle impliquait surtout que, ce seuil une fois franchi, s'ouvre un espace social de la misère extrême et de l'exclusion

qui soit l'apanage du philanthrope, voire, dans les cas extrêmes, de l'État. L'existence de cet espace stigmatisé, de cette vivante image de l'échec social, est une des conditions de possibilité du libéralisme au XIX^e siècle.

Mais à partir des années 1880, le mouvement ouvrier, la sociologie naissante et certains courants idéologiques (doctrine sociale de l'Eglise, solidarisme, corporatisme) vont ébranler sérieusement certains postulats fondamentaux de l'éthique libérale. À la centralité de l'individu, on opposera la dynamique de l'association, à la logique de la concurrence les lois de la solidarité. Le caractère « naturel » de la pauvreté et les lois d'airain de l'économie apparaissent de plus en plus comme obsolètes, devant la conception organiciste d'une société dorénavant capable, grâce aux progrès des sciences sociales, de penser et de planifier son évolution. L'idée d'un avenir laissé à la conjonction des volontés individuelles est minée par la découverte de la force de monopoles et de collectifs divers, et par l'affinement des modes de calcul du risque, qui permettent d'insérer dans une logique statistique prévisible l'anarchie apparente des comportements individuels (Ewald, 1986 ; Desrosières, 1993).

Cette rupture importante dans l'histoire des idées, souvent interprétée comme étant à l'origine de l'État-providence, permettra en effet de justifier une extension encore plus forte de l'action étatique, sans affaiblir les deux principes limitatifs de cette intervention. Il s'agit moins en fait d'une nouvelle économie des rapports entre État et société civile que de l'occupation d'un espace élargi de suppléance. La politisation du problème social, c'est-à-dire la reconnaissance des inégalités comme problème politique, induit une croissance importante des capacités

d'intervention de l'État¹⁶. C'est ainsi que l'on peut comprendre, d'une part, l'apparition, au tournant du XX^e siècle, d'une législation axée sur l'amélioration de la situation de la classe ouvrière, telles les lois promouvant les assurances ouvrières en cas de maladie ou décès, la régulation des accidents du travail, la mise en place de systèmes d'arbitrage entre patrons et ouvriers, ou de bureaux de placement voire, plus rarement, de régimes d'assurance-chômage. Dans le même mouvement, l'assistance aux populations exclues des rapports de travail se systématise et se centralise : aide aux hôpitaux, hospices, orphelinats, régimes d'assistance publique, etc.

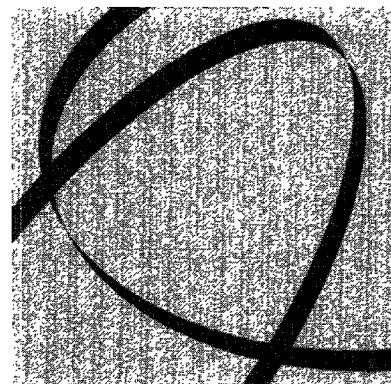
Toutes ces mesures font qu'il sera désormais possible de penser protéger l'ouvrier ou son entourage d'une descente au-dessous d'un seuil minimum. C'est aussi l'époque, et ce n'est pas un hasard, où des études systématiques viennent calculer le « panier minimum » nécessaire à l'ouvrier pour survivre, et faire apparaître du même coup l'hallucinante proportion d'ouvriers ne pouvant se procurer ce minimum.

Mais tout cela ne fait pas un État-providence. Pour deux raisons :

1. D'abord parce que l'État est encore ici conçu dans les termes de la suppléance, comme le prolongement obligé (certains diront le mal nécessaire...) d'une société civile encore impuissante à s'organiser. On note trop peu que la critique du libéralisme et la promotion du « social » (Donzelot, 1984) s'accompagnent aussi d'une méfiance fondamentale envers l'État et de la promotion d'institutions ou de formes d'organisation intermédiaires entre l'État et l'individu. L'horizon d'attente de cette recherche d'alternatives aux limites du capitalisme n'est certes pas la centralisation étatique (le communisme est d'ailleurs décrit en ces

termes comme un contre-exemple à éviter à tout prix). Il se retrouve dans les capacités d'organisation autonome de l'organisme social que constitue la nation et dans la reconstruction d'un lien social, avec la complicité de l'État, certes, mais non sous sa direction. Tout le débat sur le « droit social » qui a cours au début du XX^e siècle en France et en Angleterre a pour but de situer l'État comme *un* des partenaires dans l'entreprise de reconstruction d'un lien social organique (Duguit, 1922 [1908]; Hauriou, 1896).

2. Ensuite parce qu'il ne s'agit nullement d'une régulation universelle du social, mais d'une aide catégorisée à des segments spécifiques de la population, conforme à la logique de classe. L'intervention de l'État distingue soigneusement la classe ouvrière « intégrée » de la population rejetée hors des limites du marché¹⁷. Si un « droit social » est dorénavant concevable sous la forme des assurances ouvrières, les mesures destinées à la misère extrême relèvent toujours de la logique de la stigmatisation et de l'exclusion¹⁸. Plus encore, la pensée eugéniste vient instituer une césure brutale entre ceux qui peuvent encore être réinsérés dans le lien social et le peuple des irrécupérables, délinquants, déficients, dépendants, tous gibier d'exclusion. Une double ligne d'exclusion s'est donc construite, selon que l'on doive faire la preuve de sa misère (en se prêtant à un examen de ses ressources, ou *means test*, afin d'avoir droit aux mesures d'assistance prévues par la loi) et selon que l'on soit jugé apte à participer à la communauté ou mis au nombre des exclus et envoyé dans les asiles pour idiots, les hôpitaux pour malades chroniques ou handicapés, les refuges pour vagabonds, les prisons et les écoles de réforme pour jeunes délinquants, etc.



Dans ce contexte, la reconnaissance d'un minimum vital réel comme principe implicite des multiples réformes de la période renvoie à une volonté de reconstruire le lien social sur des bases inchangées, en mettant en place des mesures catégorielles réservées aux travailleurs ou aux plus démunis qui confirment finalement les césures de classe et l'éthique du travail qui sont au cœur de ces politiques. Il s'agit d'un minimum de classe empêchant l'éclatement social appréhendé, non d'un lien social fondamentalement repensé.

Conclusion

L'État « providence »¹⁹ implique tout autre chose que cette promotion sociale de la classe ouvrière. Né des grands chocs que constituent la Crise des années 1930 et la Deuxième Guerre mondiale, fondé sur la critique keynésienne concomitante de l'économie politique classique, il institue un modèle social profondément original. Il est une réponse non seulement aux carences du libéralisme économique du XIX^e siècle, mais aussi aux projets de société développés au tournant du siècle et se donnant comme des alternatives à ce libéralisme. L'« État de bien-être » est, en ce sens, le dernier avatar de l'éthique individualiste au cœur du libéralisme. Contre les « utopies »

68

collectivistes démonisées et les schémas corporatistes discrédités par les excès fascistes, il réhabilite le caractère central de la décision individuelle, mais en l'insérant dans un ensemble de règles qui constitueront désormais ses conditions de possibilité.

Cela devra être fait au prix d'une importante atténuation de certains des éléments majeurs de l'éthique libérale, au premier rang desquels il faut placer l'incitation au travail par la pression du marché et le principe de responsabilité individuelle, son corollaire. Le caractère fondamental de la mutation engendrée par le développement de l'« État de bien-être » n'est pas l'extension de l'intervention de l'État et la croissance de l'appareil qui met en œuvre cette intervention, ni la reconnaissance du principe que l'État est ultimement responsable, au nom de la société, de la survie de chacun. On a vu que ces notions sont tout à fait pensables pour les périodes antérieures. La mutation fondamentale réside plutôt dans deux aspects complémentaires :

1. Le premier est l'universalité des mesures mises en place. Le gros des politiques sociales sera désormais axé sur des situations (maladie, chômage, enfance ou vieillesse) qui s'attachent à tout citoyen, indépendamment de sa situation sociale ou de ses choix de

vie personnels. La disparition ou du moins le net recul du critère de ressources au profit de politiques universelles de santé et de bien-être institue une refonte fondamentale des bases du lien social, notamment en mettant partiellement fin aux procédures d'exclusion systématique de pans entiers de la communauté. Le recul des conceptions eugénistes et la réforme profonde, voire la disparition, des institutions d'enfermement sont étroitement liés à ce phénomène. Certes, les politiques de l'État-providence sont segmentées, sectorisées selon les risques ou les besoins, mais soutenues par une logique gestionnaire qui posera toujours la question de leur harmonisation nécessaire, sinon de leur intégration dans une politique générale.

2. Deuxièmement, en principe sinon en fait, le minimum social dont il est désormais question n'est pas constitué par le plancher de survie, mais par une estimation quantifiée des revenus et services permettant une vie décente et le développement des facultés de chaque individu. L'avènement de l'« État de bien-être » consacre aussi le retour du droit au bonheur, après peut-être 150 ans d'éclipse. Ce bonheur est désormais fondé sur la reconnaissance de « droits sociaux » qui concernent le bien-être matériel et intellectuel du citoyen : éducation, santé, revenu minimum, logement, etc. En 1949, dans un des textes fondateurs de cette époque nouvelle, Marshall parle à ce propos de « citoyenneté sociale » (*social citizenship*) (Marshall, 1965)²⁰.

Ainsi reflorissait la vieille croyance des révolutionnaires en l'existence d'une harmonie, sans solution de continuité, entre le bonheur individuel et la prospérité de tous, mais transplantée dans un monde changé, où la régulation étatique se donnait comme le garant fondamental de ce vieux pari.

On le sait, deux phénomènes rendront cet idéal caduc : la mondialisation et le recul concomitant de la centralité de la nation, sur laquelle était bâtie la logique du système, puis la recherche, au-delà d'un minimum matériel plus ou moins garanti, d'une véritable participation démocratique du citoyen menant à la redécouverte d'un déficit de pouvoir, et non pas seulement de ressources, au cœur des inégalités sociales. L'aventure démocratique amorcée il y a deux siècles se fonde sur ce double besoin d'un minimum : minimum des moyens matériels nécessaires à une vie décente, certes, mais aussi, et peut-être surtout, minimum du pouvoir d'agir sur le destin collectif.

Jean-Marie Fecteau
Département d'histoire
Université du Québec à Montréal

Notes

¹ Et ce, malgré la pertinente mise en garde de Dean (1991 : 5) : « It is necessary to eschew a teleology in which the characterisation of discursive and governmental practices is established by their anticipation of, or inadequacies in relation to, a putative end-form (such as "social policy", the "welfare state", "sociology", etc.) from which judgment is passed ». Voir aussi Johnson (1996 : 246) : « The neat lineages of welfare development from the poor law to Beveridge are seen to be an erroneous historical construct ».

² Au Québec, le concept de revenu minimum garanti fait déjà partie de la panoplie conceptuelle des *fondateurs* de l'État-providence : « L'évolution des mesures d'assurance et d'assistance sociale s'oriente vers la garantie d'un revenu minimum à chaque citoyen » (Commission d'enquête sur la santé et le bien-être social, 1971, I : 187).

³ Cette mutation de la gouvernance au cœur de l'État-providence est bien rendue par Levasseur (1995 : 53) : « Le gouvernement de l'insécurité sociale engage et suppose une reproblématisation de l'art de gouverner ou, si l'on préfère, une refonte de la gouvernabilité politique ».

- ⁴ « Focused on questions of national difference, historical scholarship bends to the task of specifying each nation's distinctive culture, its peculiar history, its Sonderweg, its exceptionalism [...] the narrative field too often shrinks back on the nation; the boundaries of the nation-state become an analytical cage » (Rodgers, 1998 : 2).
- ⁵ En 1896, Gregory King, évalue ces gens, qu'il dénomme « cottagers and paupers », à 24 pour cent de la population anglaise.
- ⁶ Position entérinée par le fameux article 21 de la « Déclaration des droits » du 24 juin 1793 : « Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler ».
- ⁷ En Amérique, Thomas Paine propose en 1791 une politique systématique d'aide aux familles nombreuses et aux vieillards, précisant : « this support [...] is not of the nature of a charity, but of a right » (Paine, 1969 : 265). Note : les citations du texte principal qui proviennent d'ouvrages en langue anglaise ont été traduites par la rédaction.
- ⁸ « Nous tenons ces vérités pour évidentes par elles-mêmes : que tous les hommes naissent égaux, que leur Créateur les a dotés de certains droits inaliénables, parmi lesquels la vie, la liberté et la recherche du bonheur » (« Déclaration d'indépendance américaine », 1776, dans Becker, 1967 : 263). « Que l'Europe apprenne que vous ne voulez plus un malheureux ou un oppresseur sur le territoire français ; que cet exemple fructifie sur la terre ; qu'il y propose l'amour des vertus et le bonheur ! Le bonheur est une idée neuve en Europe » (Saint-Just, « Rapport sur le mode d'exécution du décret contre les ennemis de la révolution », 1794, dans Saint-Just, 1968 : 206).
- ⁹ Voir sur ce point essentiel l'analyse remarquable de Dean (1991 : 122-172). Voir aussi Procacci (1993).
- ¹⁰ Ou encore : « Poverty is that state and condition in society where the individual has no surplus labour in store, or, in other words, no property or means of subsistence but what is derived from the constant exercise of industry in the various occupations of life. Poverty is therefore a most necessary component of society without which nations and communities could not exist in a state of civilisation. It is the lot of man. It is the source of wealth, since without poverty there could be no riches, no refinement, no comfort, and no benefit to those who may be possessed of wealth, in as much as without a large proportion of poverty surplus labour could never be rendered productive in procuring either the conveniences or luxuries of life » (Colquhoun, 1806 : 7).
- ¹¹ C'est dans cet esprit que Chadwick, l'un des plus proches disciples de Bentham, réformateur des *poor laws*, pourra dire : « Indigence may be provided for [...] but all attempts to extirpate poverty can have no effects but bad ones » (Chadwick, 1837 : 18).
- ¹² Le développement des sociétés de secours mutuels chez les ouvriers constitue à cette époque une réponse à l'arbitraire de la charité privée, dorénavant principal recours en cas de malheur. La notion de *droit* qui en découle n'est plus une créance minimale du peuple des pauvres sur la communauté globale des citoyens, mais la juste rétribution de l'épargne du travailleur. C'est dans ce contexte que le refus de la stigmatisation du pauvre pourra naître : « On n'a jamais bien compris le but de cette institution, que l'on a trop souvent assimilée aux bureaux de charité, pourtant quelle différence ! Ceux-ci sont composés il est vrai de personnes bienfaitrices et par conséquent vertueuses, mais réunies dans le seul but de déverser l'aumône dans les mains de l'indigence ; les membres qui les composent sont tous bienfaiteurs, la pitié est le sentiment qui les fait agir. Chez nous au contraire, les secours que la société accorde sont des droits acquis. Tous les sociétaires peuvent être à la fois obligés et obligés ; c'est une famille qui réunit en commun le fruit de ses labeurs pour pouvoir s'entraider mutuellement, ce sont des frères qui tendent les bras quelle que soit la différence des positions ; tous sentent que la fortune est inconstante ; celui qui ne reçoit pas aujourd'hui, peut recevoir demain. Les droits sont tous égaux, nulle autre différence que celle des malheurs ; celui qui se trouve favorisé par la fortune peut s'en voir abandonné ; alors ses droits sont indiscutables et ce qu'il a fait pour ses frères doit être fait pour lui. N'est-ce pas là plutôt une société de prévoyance et n'est-on pas injuste en ne voulant la considérer que comme une œuvre de charité toujours humiliante pour celui qui est obligé de recevoir les secours qui lui sont nécessaires ? Chez nous, le reproche est un crime, la divulgation une faute sévèrement punie ; pourquoi ? Parce que celui qui reçoit, ne reçoit rien de personne, c'est sa propriété qu'on lui remet, c'est son bien qu'il dépense, il ne doit aucun remerciement, le contrat est réciproque » (« Preamble du règlement de la société des gantiers de Grenoble », 1823, cité dans Hatzfeld, 1989 : 204-205).
- ¹³ Celle-ci constituant un espace social qui peut, le cas échéant, être occupé par des institutions, telle l'Église, capables de mettre en place leur propre système de prise en charge. Pour le cas québécois, voir Fecteau, 1996b.
- ¹⁴ Il faut bien voir que ces principes peuvent à la fois se construire comme un discours rationnel de type scientifique et comme une morale ; c'est ce que montre le professeur Lagneau dans son cours de morale au début des années 1890 : « Le droit à la bienfaisance n'existe pas : elle est obligatoire, mais on n'a pas le droit de la requérir. Si donc l'État fait bien d'organiser la bienfaisance, d'en faire l'objet d'un service public, nul n'a le droit de réclamer de l'État autre chose que le respect de ses droits civils [...] Ce serait un danger pour un État et pour la civilisation même que l'opinion se répandît parmi ceux qui souffrent que la société est responsable de leurs souffrances et qu'il est obligatoire et possible pour elle de les faire cesser [...] La société n'est pas cause de maux qui ont leur source dans l'imperfection morale, et dans les lois inévitables de la nature [...] La lutte pour l'existence est éternelle dans l'humanité, et par cela même, suivant les paroles de l'Évangile, il y aura toujours des pauvres parmi nous. Nous sommes tenus de leur venir en aide, non point pas des mesures générales d'application constante, remèdes artificiels qui n'auraient pour résultat que d'augmenter la misère publique en atténuant d'une manière factice les effets des causes permanentes qui l'entretiennent [...] Le progrès de la science et de l'industrie d'une part, de la moralité de l'autre, peuvent seuls résoudre d'une manière naturelle, durable et progressive le problème social de la misère, et les vrais bienfaiteurs de l'humanité ne sont ni ceux qui exercent la bienfaisance d'une manière à la fois aveugle et systématique, ni ceux qui veulent supprimer la misère par des artifices de législation, qui ne peuvent que la déplacer ou l'exaspérer encore en gênant la liberté et en rendant par conséquent l'activité sociale moins féconde, moins productive, mais les savants qui pénètrent la nature, les industriels qui l'exploitent, les penseurs qui découvrent et répandent des idées vraies, capables de rendre les hommes plus sages, plus prudents, plus forts, surtout pour résister à toutes les souffrances inévitables et ne pas en créer volontairement d'inutiles, en surexcitant leurs appétits, leurs besoins, leurs ambitions, en se laissant duper par l'idéal chimérique et grossier de bonheur qu'une imagination mal réglée leur présente » (cité par Hatzfeld, 1989 : 93-94).
- ¹⁵ Le contrôle de l'éducation primaire est aussi à placer dans cette logique.
- ¹⁶ « Malgré son urgence et sa gravité, l'insécurité ne constitue pas un problème politique en soi. Certes, elle mine dangereusement la cohésion sociale en période de grande crise. Mais la question sociale ne devient alors un problème politique qu'en se *politisant*. Sa densité politique est tributaire précisément de la configuration, toujours variable dans l'espace et le temps, de l'agenda politique » (Levasseur, 1995 : 57).
- ¹⁷ Ce qui n'implique nullement que les premières politiques sociales soient dues seulement aux pressions ouvrières (voir Hatzfeld, 1989). Le cas américain est intéressant ici, car il met en lumière (notamment grâce aux travaux de Skocpol [1992], Lewis [1980] et Gordon [1990]) le rôle des groupes de femmes et des universitaires.

- ¹⁸ C'est une des caractéristiques majeures de ce que Rodgers appelle « social politics » avant 1940 : « Social politics began as a means of rolling back some of the most destructive consequences of nineteenth-century industrial capitalism. The poverty of labor, not poverty in itself, was at its center [...] Still, for all the gender biases with which its origins freighted social politics, for all the unstated class and racial restrictions that it incorporated, its labor roots kept social politics focused on the welfare of the mass rather than on a "dependent" few—on a potentially expandable political constituency rather than a stigmatized and politically vulnerable one » (Rodgers, 1999).
- ¹⁹ On n'insistera jamais assez sur le caractère ambigu de l'expression française, entérinée par la littérature malgré sa connotation implicitement péjorative. Les origines étymologiques du mot, au XIX^e siècle, illustrent cette ambiguïté (Rosanvallon, 1981 : 141-143). L'expression « Welfare State » évoque beaucoup mieux quel type de lien social est en jeu ici. C'est pourquoi nous privilégions l'expression « État de bien-être ».
- ²⁰ « There is a general enrichment of the concrete substance of civilized life, a general reduction of risk and insecurity, an equalization between the more and the less fortunate at all levels—between the healthy and the sick, the employed and the unemployed, the old and the active, the bachelor and the father of a large family. Equalization is not so much between classes as between individuals within a population which is now treated for this purpose as though it were one class. Equality of status is more important than equality of income. » Marshall, 1965 : 113.
- BECKER, Carl. 1967. *La Déclaration d'indépendance. Contribution à l'histoire des idées politiques*. Paris, Seghers.
- BURKE, Edmund. 1826. *Work of the Right Honourable Edmund Burke*. Londres, Rivington.
- CASTEL, Robert. 1995. *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Paris, Fayard.
- CHADWICK, E. 1837. *An Article on the Principles and Progress of the Poor Law Amendment Act*. Londres, Knight.
- COLQUHOUN, P. 1806. *A Treatise on Indigence*. Londres, Mawman.
- COMMISSION D'ENQUÊTE SUR LA SANTÉ ET LE BIEN-ÊTRE SOCIAL. 1971. *Rapport. Volume III, Le développement*. Québec, Gouvernement du Québec.
- DEAN, Mitchell. 1991. *The Constitution of Poverty. Toward a Genealogy of Liberal Governance*. Londres, Routledge.
- DESROSÈRES, Alain. 1993. *La Politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*. Paris, La Découverte.
- DONZELOT, Jacques. 1984. *L'Invention du social*. Paris, Fayard.
- DUGUIT, Léon. 1922 [1908]. *Le Droit social, le droit individuel et les transformations de l'État*. Paris, F. Alcan.
- EWALD, François. 1986. *L'État-providence*. Paris, Grasset.
- FECTEAU, Jean-Marie. 1996a. « Ruses de la raison libérale ? Éléments pour une problématique des rapports État-individu au XIX^e siècle », dans Y. ROBY et N. VOISINE, dir. *Érudition, humanisme et savoir*. Actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin. Québec, Presses de l'Université Laval : 69-92.
- FECTEAU, Jean-Marie. 1996b. « La construction d'un espace social : les rapports de l'Église et de l'État et la question de l'assistance publique au Québec dans la seconde moitié du XIX^e siècle », dans Y. LAMONDE et G. GALLICHAN, dir. *L'Histoire de la culture et de l'imprimé. Hommages à Claude Galarneau*. Québec, Presses de l'Université Laval : 61-90.
- FECTEAU, Jean-Marie. 1997. « L'État, les rapports entre sphères publique et privée et la régulation sociale au 19^e siècle québécois. Questions de méthode et hypothèses », *Cahiers d'histoire*, 17, 1-2, printemps-automne : 21-39.
- GEREMEK, Bronislaw. 1987. *La Potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*. Paris, Gallimard.
- GORDON, Linda, éd. 1990. *Women, Welfare, and the State*. Madison, University of Wisconsin Press.
- HATZFELD, Henri. 1989. *Du paupérisme à la sécurité sociale. Essai sur les origines de la sécurité sociale en France*. Nancy, Presses universitaires de Nancy.
- HAURIOU, Maurice. 1896. « La limitation de l'État », *Revue politique et parlementaire*, 7 : 554-562.
- JOHNSON, Paul. 1996. « Risk, redistribution and social welfare in Britain from the Poor Law to Beveridge », dans Martin DAUNTON, éd. *Charity, Self-Interest and Welfare in the English Past*. New York, St. Martin's Press, 1996 : 225-248.
- LEVASSEUR, Carol. 1995. « Gouverner l'insécurité sociale. La centralité du politique dans la construction de l'État-providence contemporain », *Lien social et Politiques*, 33, printemps : 47-60.
- LEWIS, Jane. 1980. *The Politics of Motherhood : Child and Maternal Welfare in England, 1900-1939*. Londres, Croom Helm.
- MARSHALL, T. H. 1965. « Citizenship and social class », dans *Class, Citizenship, and Social Development*. New York, Doubleday Anchorbooks : 71-134.
- MILL, John Stuart. 1965. « On the grounds and limits of laissez-faire or non-interference principle », dans *Principles of Political Economy*. Toronto, University of Toronto Press : 936-971.
- PAINE, Thomas. 1969. *The Rights of Man*. Londres, Penguin.
- PALEY, William. 1784. *Principles of Political and Moral Philosophy*. Londres, Fauldner.
- PROCACCI, Giovanna. 1993. *Gouverner la misère : la question sociale en France (1789-1848)*. Paris, Seuil.
- RODGERS, Daniel T. 1998. *Atlantic Crossings. Social Politics in a Progressive Age*. Cambridge, Harvard University Press.
- RODGERS, Daniel T. 1999. « Response », *Débat sur Atlantic Crossings*, H-NET, <http://www.hnet.msu.edu/reviews/show-comments.cgi>.
- SAINT-JUST. 1968. *Œuvres choisies*. Paris, Gallimard.
- SASSIER, Philippe. 1990. *Du bon usage des pauvres. Histoire d'un thème politique (16^e-19^e siècle)*. Paris, Fayard.
- SCHWEINITZ, Karl de. 1975. *England's Road to Social Security*. New York, Barnes & Co.
- SKOCPOL, Theda. 1992. *Protecting Soldiers and Mothers : The Political Origins of Social Policy in the United States*. Cambridge (É.-U.), The Belnap Press of Harvard University Press.

Bibliographie

ASHFORD, Douglas E. 1986. *The Emergence of the Welfare States*. Oxford, Blackwell.