

L'État des citoyens et la liberté du marché

Christopher McAll

Volume 31, numéro 2, automne 1999

Citoyenneté et identité sociale

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001486ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001486ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

McAll, C. (1999). L'État des citoyens et la liberté du marché. *Sociologie et sociétés*, 31(2), 27–40. <https://doi.org/10.7202/001486ar>

Résumé de l'article

L'existence du marché, avec ses règles qui cherchent à assurer la « liberté » des échanges, est l'expression même de la citoyenneté. Le concept du marché « libre » qui s'auto-régule selon des lois « naturelles » serait ainsi non seulement la négation de la liberté et de la citoyenneté mais, paradoxalement, la négation même du marché en tant qu'expression de la citoyenneté. Cette déformation du sens du « marché » découle de l'acceptation, dès le XVIII^e siècle, que la liberté du citoyen était compatible avec la soumission personnelle (par « libre » contrat et pendant les heures de travail) aux propriétaires des moyens de production. À partir du moment où on a accepté cette non-liberté (selon les critères « pré-modernes ») comme étant en fait de la liberté, on a pu voir le non-citoyen comme citoyen et le marché non-réglementé (le non-marché) comme la forme la plus pure du marché. Cette confusion trouve son expression la plus claire dans la conviction qu'on peut « laisser aller » les marchés tout en restant citoyens. Dans cette voie il n'y a en fait ni liberté, ni citoyenneté, ni marché.

L'État des citoyens et la liberté du marché



CHRISTOPHER McALL

La citoyenneté est une affaire de droits. Mais de quels droits s'agit-il? Comment sont-ils définis, mis en place, opérationnalisés? Il y a, bien sûr, une première distinction à faire entre droits formels et droits réels, ceux qui ne sont que reconnus sur papier et ceux qu'on peut réellement faire valoir. Le droit à l'avortement, par exemple, peut exister en théorie dans une sorte d'utopie juridique, mais peut avoir de la difficulté à exister en pratique. Il y aurait ainsi une citoyenneté formelle et une citoyenneté réelle, ou plutôt une gamme de citoyennetés avec, à un extrême, une citoyenneté qui est largement formelle et à l'autre, une citoyenneté de substance. Le mythe de la citoyenneté universelle et pleinement partagée fondée sur la « reconnaissance » (à la Marshall) de droits civiques, politiques et sociaux, cèderait la place ainsi à une citoyenneté ajourée, variable, une citoyenneté de la plénitude d'un côté, et de l'autre, une citoyenneté du vide.

Mais où se déroulent-t-elles, ces citoyennetés? Selon la formule classique, est citoyen celui qui participe à l'élaboration de son propre droit (Michaud-Quantin, 1970). L'univers du citoyen est ainsi surtout celui de l'élaboration du droit, et le devoir du citoyen est de se soumettre à ce même droit. Selon le libéralisme économique classique, à côté de ce droit collectivement construit et les lois qui en font partie, il y a aussi les lois « naturelles » du marché fondées en partie sur la tendance naturelle de tout être humain de vouloir assurer sa propre subsistance (tout en se protégeant du mal et cherchant le bien) et en partie, selon la vision d'Adam Smith, sur l'équilibre naturel entre les trois composantes nécessaires dans toute production : rentes, profits et salaires (Smith, 1910). Opposé donc au droit des citoyens et aux lois qui sont l'articulation de ce droit, il y a le droit naturel et les lois inchangeables de la nature qui sous-tendent les comportements humains.

Pour ce libéralisme classique (et *a fortiori* pour le néo-libéralisme), le droit des citoyens ne doit pas aller à l'encontre de ces lois naturelles. Toute tentative d'aller à l'encontre de la nature serait vouée à l'échec. Il y a ainsi limitation sur la capacité d'agir des citoyens en tant que citoyens — c'est-à-dire, élaborer le droit qui bon leur semble — limitation imposée par ce qu'ils sont de nature et par les lois gouvernant l'univers naturel dans lequel ils opèrent. Cette opposition entre deux univers, celui où est formulé le droit des citoyens et celui qui est soumis aux lois de la nature, correspond en partie à celle qui existe entre la politique et l'économique. Pendant que les citoyens s'occupent de la *polis*, les marchands, entrepreneurs, investisseurs et spéculateurs agissent selon les préceptes de la nature, ou selon leurs propres intérêts, ce qui revient à dire la même chose.

Formulé autrement, on pourrait dire que si la citoyenneté, par définition, concerne l'élaboration de, et la soumission à, leur propre droit de la part des citoyens, et si l'activité économique est soumise à des contraintes d'ordre naturel (c'est-à-dire, à des lois de la nature, telle celle de l'offre et de la demande, par exemple), l'activité économique exclut l'activité citoyenne. On ne peut être citoyen dans le sens plein du terme sur le marché, parce que le marché doit opérer selon un autre droit, le droit naturel, entouré à la marge par des mesures de protection et de stabilité mises en place par l'État. Ainsi, pour un certain (néo)-libéralisme, le marché échappe très largement à la citoyenneté, le corps des citoyens étant relégué à la marge, des simples spectateurs dans cette grande activité sportive qu'est devenue l'économie du marché et qui fonctionne selon les purs principes du darwinisme social.

Cette vision étriquée de la citoyenneté et cette croyance à un marché soumis à ses propres règles semblent maintenant occuper une place dominante qui va loin au-delà des tenants du néolibéralisme comme tels. C'est comme si les citoyens ne se voient plus comme ayant une quelconque légitimité face au marché et à ses lois naturelles. La crise de légitimation dont parle Habermas (1975) aurait été réglée non pas par la construction d'une nouvelle citoyenneté active et communicationnelle, mais par l'affaiblissement de la citoyenneté fragile et nouvelle qui s'est développée depuis la Deuxième Guerre mondiale et le retour des lois naturelles du marché comme facteur de légitimation, comme à la belle époque du capitalisme libéral.

Mais en quoi consiste-t-elle, cette citoyenneté ajourée? Comment et où se construisent-elles, les citoyennetés variablement pleines et vides? Quel est le sens de cette citoyenneté marginalisée par rapport à l'activité économique, par rapport au marché? S'agit-il toujours de la citoyenneté ou serait-elle devenue autre chose, un simple discours, un rideau qui cache à la fois le plein et le vide, laissant croire à un statut commun et des droits partagés? Et quelle est la possibilité d'une citoyenneté non seulement pleine mais omniprésente dans les différents univers d'action, qu'ils soient politiques ou économiques? Dans ce texte, je retrace le chemin suivi par la citoyenneté comme idéal et comme réalisation depuis les villes médiévales en Occident, foyers de la citoyenneté moderne. Je conclus avec la période actuelle et avec les défis que représentent, pour la réalisation de la citoyenneté, l'État d'un côté et le marché de l'autre.

VILLES, MARCHÉS ET CITOYENNETÉS PRÉ-MODERNES

La citoyenneté en Occident, jusqu'au XVII^e siècle, est intimement associée à l'histoire des villes. Même si les facteurs sous-tendant l'origine ou la renaissance des villes au début du Moyen Âge ont été sujets de controverses depuis la fin du XIX^e siècle, l'importance du marché dans la (ré)émergence des villes n'a jamais été remise en question. Tandis qu'au tournant du XX^e siècle, par exemple, Below (1892) contestait le point de vue accordant aux marchands un rôle prépondérant dans la fondation des villes — point de vue défendu notamment par Pirenne quelques années plus tard (Pirenne, 1939a) — il ne contestait pas la centralité du marché et du « droit du marché » mais plutôt l'origine de ce droit. À la même époque, Weber définit la ville comme un « lieu de marché », c'est-à-dire que « toute ville a comme foyer économique de l'agglomération un marché où, par suite d'une spécialisation de la production économique, la population urbaine et la population non-urbaine satisfont leurs besoins en produits industriels ou en articles de commerce nécessaires aux ménages » (Weber, 1982, p. 19).

En dépit des regrets d'Arendt, qui acceptait mal le passage de la citoyenneté noble de l'Antiquité grecque, détachée des activités productrices, à une citoyenneté imbriquée dans ces mêmes activités et entachée ainsi de non-liberté (Arendt, 1958), la citoyenneté telle qu'elle émerge au Moyen Âge est une citoyenneté de marché. En même temps, l'idée de la liberté conçue comme étant au cœur de la citoyenneté — et telle que formulée, par exemple, par Aristote dans *La Politique* — est loin d'être abandonnée. Malgré le rôle maintenant reconnu aux grands seigneurs féodaux dans la fondation des villes (Hilton 1992, Le Goff 1980), l'enjeu pour les citoyens était de faire reconnaître et respecter leur liberté d'établir leur propre droit face à ces seigneurs. D'ailleurs, les villes ne

pouvaient jouer leur rôle de centres de production, de distribution et d'échange que si cette liberté existait : liberté de produire, de vendre et d'acheter sans contrainte.

L'objectif premier de la communauté des citoyens était d'élaborer le droit constitutif de cette liberté, la liberté du marché. Il s'agissait de protéger les droits des citoyens non seulement contre les seigneurs des environs — et notamment les seigneurs ecclésiastiques établis au coeur même des villes —, mais aussi contre les marchands forains et artisans étrangers qui étaient susceptibles de vouloir profiter des opportunités économiques offertes par les villes au même titre que les citoyens eux-mêmes. En temps de guerre, de peste ou de famine, cette nécessité de se protéger, de se cantonner à l'intérieur des murs était plus présente. À Saint-Flour, par exemple, par temps difficiles, les citoyens se réservaient le droit de satisfaire leurs propres besoins sur le marché avant de l'ouvrir à d'autres (Rigaudière, 1982). L'histoire de cette ville fait voir la lutte incessante entre les citoyens et l'évêque (comme seigneur féodal) pour le contrôle et la réglementation des marchés. Même l'emplacement des étals sur la place du marché donne lieu à une bagarre entre les citoyens et les hommes de l'évêque (Rigaudière, 1982, p. 216).

À l'intérieur des murs des villes médiévales, citoyenneté et réglementation du marché vont de pair. On pourrait même dire que la citoyenneté est la précondition du marché urbain, ce dernier étant fondé sur la « paix » et la « liberté » du marché qui, elles, sont définies et imposées par les citoyens. Avec l'accroissement du pouvoir des artisans, surtout dans le nord de la France et aux Pays-Bas, les conditions de production et de travail sont de plus en plus réglementées pour protéger les intérêts des producteurs (Pirenne, 1939b, Nicholas, 1997). D'ailleurs, les aspects politiques et économiques de la citoyenneté sont tellement interreliés, que la ville peut finir par ressembler à un vaste lieu de production et d'échange, une sorte de « ville-usine » renfermée à l'intérieur de ses murs et où le début et la fin des heures de travail sont sonnées par la « voix » de la ville, la cloche (Phythian-Adams, 1979).

La collectivité des citoyens agit de plus en plus comme un acteur corporatif, une « université » dans les termes classiques des juristes du XIII^e siècle (Michaud-Quantin, 1970), avec, comme on l'a vu, sa « voix », mais aussi sa signature (le sceau), sa maison (l'hôtel de ville), et sa propre trésorerie (sous la forme du coffre commun). À titre d'exemple, Machiavel, dans ses *Histoires de Florence*, raconte comment les membres de deux factions opposées se sont battus autour du coffre de la ville qui se trouvait en plein coeur de la salle du conseil (Machiavel, 1988, p. 117). Il ne manquait aux villes — en tant que personnes juridiquement reconnues — qu'une âme, ce qui faisait problème pour l'église quand il fallait procéder à l'excommunication d'une communauté urbaine, dans la mesure où, sans âme, il ne peut y avoir d'excommunication (Michaud-Quantin, 1970, p. 333).

Cette vision corporative des citoyens, c'est-à-dire de la communauté des citoyens comme étant un seul et unique acteur avec sa personnalité juridique, son porte-parole et sa capacité d'établir des contrats comme s'il s'agissait d'une vraie personne, se trouve au coeur de la conception de la citoyenneté en droit médiéval (Michaud-Quantin, 1970, Pollock et Maitland, 1968). Elle a tendance cependant à masquer — et possiblement permettre — la différenciation réelle entre citoyens en termes de pouvoir et de richesse, qui était présente dès le début du Moyen Âge. Les gains des artisans en termes de démocratisation et de représentation sur les différents conseils des villes se sont produits dans le cadre d'une longue confrontation entre eux et les marchands qui s'est soldée par le pouvoir croissant des derniers. Les acquis des artisans en termes de protection et de réglementation ne faisaient que renforcer la tendance de la part des marchands — confrontés à l'ouverture des marchés et l'augmentation de la concurrence — à faire faire le travail à l'extérieur des villes par des travailleurs nonsoumis à la réglementation urbaine (Phythian-Adams, 1979; Nicholas, 1997).

Il semble y avoir eu une tendance inexorable vers la diminution ou la limitation du pouvoir des artisans, et donc de leur citoyenneté. À Saint-Flour, par exemple, les « gains » démocratiques leur ont donné une place — mais pas nécessairement une voix — sur certains comités du conseil de la ville, mais en même temps la vraie nature de la citoyenneté saintfloraine est illustrée par l'existence de deux catégories de citoyens, celle de la « petite » communauté et celle de la « grande », tous les pouvoirs réels étant concentrés entre les mains de la dernière (Rigaudière, 1982, p. 169). Cette distinction recoupe celle qu'on retrouve ailleurs entre les « mineurs » ou « inférieurs » et les

« majeurs » en termes de droits (Hilton, 1992, p. 114). On pourrait dire que la citoyenneté à l'époque médiévale a été autant une revendication qu'une réalité, et qu'elle a ainsi la même double existence qu'elle semble posséder de nos jours, c'est-à-dire une existence formelle (s'il ne s'agit pas là d'une contradiction dans les termes) et une existence réelle, la dernière n'étant qu'un pâle reflet de la première. Friedrichs, dans ses études sur l'histoire de la ville de Nördlingen, a bien fait ressortir cet écart croissant entre l'idéal de la citoyenneté et la réalité. À la fin du XVII^e siècle, les artisans ne sont plus citoyens que de nom, tous les pouvoirs étant concentrés dorénavant entre les mains des grandes familles marchandes et les hommes de loi. Les artisans, dans la mesure où ils ont toujours droit au titre de citoyen, se font appelés à partir de cette date les *Kleinbürger*, « petits citoyens » ou « petits bourgeois » (Friedrichs, 1978, 1979).

La tentative de construire une citoyenneté regroupant à la fois artisans et marchands dans le cadre de la communauté urbaine et à l'intérieur de ses murs, — une citoyenneté où il n'y avait pas de dissociation entre l'activité politique et l'activité économique (dans la mesure où la première était vouée à la réglementation de la dernière) —, a échoué face à la concentration du pouvoir économique entre les mains des marchands, l'ouverture des marchés et l'affaiblissement des villes face à la monarchie centralisatrice. L'idée centrale et classique de la citoyenneté — celle de la liberté — est attaquée dans son essence-même. Pendant le Moyen Âge, on n'a pas dérogé à l'idée aristotélicienne selon laquelle est citoyen celui qui est personnellement libre, malgré le fait que le citoyen peut maintenant se souiller les mains en faisant du commerce ou en travaillant comme artisan, sans perdre sa citoyenneté.

Le problème est que le déclin des artisans relativement aux marchands va de pair avec la perte de leur autonomie en tant que travailleurs « libres ». Ils sont progressivement réduits au statut de salariés, voyant ainsi leur force de travail appropriée par les marchands devenus employeurs. La même appropriation — en tant que travailleurs agricoles salariés — est de plus en plus le lot des petits fermiers ou paysans indépendants, notamment en Angleterre, où des parties entières de la population craignent cette nouvelle forme de servitude et de non-citoyenneté (MacPherson, 1962). En même temps, la citoyenneté de la classe marchande et entrepreneuriale se déplace sur la scène nationale et se renforce, avec, en Angleterre notamment, les pratiques irrationnelles et imprévisibles de la monarchie qui seront graduellement remplacées à partir du XVII^e siècle par de nouvelles institutions, telle la Banque d'Angleterre (Hill, 1986), davantage en conformité avec les besoins de ce que Weber appelle le capitalisme moderne et sa rationalité (Weber 1967, p. 80-82).

LA CITOYENNETÉ LIBÉRALE ET LES « LOIS » DE LA NATURE

Libérée du cadre urbain local et confrontée aux vestiges du pouvoir central absolutiste et monarchique, la pensée libérale émergente s'attaque aux privilèges des uns (les villes) et aux interventions irrationnelles des autres (l'État) (Smith, 1910). Elle le fait au nom d'une nouvelle conception fondée sur la distinction entre le droit construit par les citoyens (relevant du domaine politique) et les lois de l'activité économique données par la nature. Cette dislocation de l'économique et du politique — ou « découplage » dans les termes d'Habermas (1975, p. 21) — arrive à séparer les deux composantes essentielles de la citoyenneté selon l'acceptation de ce dernier concept qui a prévalu entre les XIII^e et XVII^e siècles. Dès la Révolution industrielle, la citoyenneté dans son acceptation classique ne reste entière que pour les classes dont le travail n'est pas sujet à l'appropriation et qui participent à l'élaboration de leur propre droit.

Paradoxalement, les « lois » de la nature s'appliquent surtout à l'intérieur d'espaces qui reprennent les attributs des villes-usines qui les ont précédés; ces espaces sont entourés de murs ou clôtures, marqués par la réglementation du temps par des cloches ou des sifflets à vapeur, sujets à un droit interne imposé par les propriétaires, peuplés par des travailleurs qui se présentent sur les lieux du travail le matin et qui sont renvoyés à l'extérieur le soir. Tous ces traits sont aussi ceux des « villes-usines » antérieures. En fait, l'ancienne ville de producteurs renaît et se transforme en autant d'usines, tandis que les anciennes banlieues ou faubourgs refoulés à l'extérieur des murs des villes se reconstituent autour des murs des manufactures. Ce ne sont pas ainsi juste les ateliers des

artisans et les maisons des pauvres (*Workhouses*) qui sous-tendent la forme usine telle qu'elle émerge au début du XIX^e siècle (Baumann, 1982), mais la ville elle-même. S'étant servie de la structure ville pour renforcer sa propre citoyenneté et diminuer ou limiter la citoyenneté des autres, la nouvelle bourgeoisie industrielle consacre cette citoyenneté duelle — citoyenneté pleine d'un côté et vide de l'autre — dans les manufactures. Dans le sens classique du terme, les nouvelles manufactures deviennent ainsi des espaces de citoyenneté pour ceux qui les possèdent et des espaces de non-citoyenneté pour les autres.

C'est le marché du travail, le symbole même de la non-liberté au XVII^e siècle, qui devient le lieu d'exercice de la nouvelle « liberté » étendue à tous les citoyens — la liberté de vendre sa force de travail (et ainsi sa liberté). C'est ici que les lois naturelles doivent opérer, selon les théories libérales, avec le droit construit par le corps des citoyens (ou ceux qui ont le droit de vote) relégué à la marge sous la forme d'une activité étatique réduite surtout à la protection des droits de propriété et des personnes. Le droit des citoyens est ainsi soumis au droit naturel. Si propriétaires fonciers, manufacturiers et ouvriers doivent recevoir rentes, profits et salaires respectivement, c'est parce que c'est dans la nature des choses d'être ainsi (Smith, 1910). S'il existe des classes de propriétaires, de producteurs et de consommateurs, c'est parce que c'est inscrit dans la « loi naturelle des proportions » (Malthus, 1964, p. 432).

Les luttes pour atteindre la liberté collective de créer son propre droit et d'y être soumis, surtout en ce qui concerne la réglementation des échanges, luttes qui ont été au cœur de l'activité citoyenne des siècles précédents, cèdent la place à une idée plus restreinte de la liberté — la liberté du contrat. Chaque individu est maintenant censé « libre » de faire ses propres contrats, d'entrer librement sur le marché en tant que citoyen et de vendre sa force de travail à la personne de son choix (Maine, 1924). Il s'agit, sur le plan économique, d'une citoyenneté naturalisée et individualisée, libre de toute attache, et surtout dissociée de la citoyenneté « privilégiée » des villes telle que décriée par Adam Smith. Face à la difficulté de la masse de ces nouveaux citoyens de sortir de la misère et de bénéficier de cette nouvelle liberté « naturelle », on s'attèle à les éduquer. Ils deviennent ainsi sujets à l'amélioration et au perfectionnement au même titre que les processus de production eux-mêmes. Que ce soit pour Tristan en France ou Owen en Angleterre, misère et pauvreté sont fondées sur l'ignorance. « *Tout le monde convient aujourd'hui* » écrit Tristan en 1843, « *que les hommes naissent indistinctement avec des facultés à peu près égales, et que la seule chose dont on devrait s'occuper, serait de chercher à développer toutes les facultés de l'individu en vue du bien-être général* » (Tristan, 1967, p. 53). De la même façon, la citoyenneté américaine est conçue comme reposant sur un ensemble de valeurs qui peuvent être apprises — dans le cas des immigrants — à travers l'éducation (Knobel, 1986). La citoyenneté devient ainsi une affaire de nature (les citoyens sont tous égaux de nature) et de culture (pour prendre sa place sur le marché ou dans le domaine politique, le citoyen doit être formé culturellement).

À côté de cette vision relativement ouverte de la citoyenneté, se retrouve une autre, plus fermée, autour du concept de « nation ». Pour Von Humboldt, par exemple, en 1836, chaque nation est unique, fondée sur une unité spirituelle (*Geist*) qui est ancrée dans l'histoire (Von Humboldt, 1968, p. 231). Les différentes nations sont à des étapes variées de développement national et culturel et chacune doit suivre son propre destin. Ceci semble exclure l'idée qui prévalait aux États-Unis notamment au début du XIX^e siècle que tout individu — quelle que soit son origine — pouvait devenir un citoyen par l'éducation et l'adaptation. La distinction entre la version libérale (américaine) de la citoyenneté et la version qu'on pourrait appeler ethno-nationale (allemande) consiste moins dans le rapport à la nature et à la culture que dans l'adaptabilité de l'individu et la relation individu-collectivité. La citoyenneté ethno-nationale est tout aussi enracinée dans la nature profonde des gens que la citoyenneté libérale. Dans le premier cas, cependant, il s'agit de la nature profonde du peuple auquel on appartient (et de l'expression culturelle et linguistique de cette nature), pendant que dans le deuxième, il s'agit de la nature profonde de l'être humain en tant qu'individu, tout être humain étant en théorie égal dans ce qu'il est de nature et dans sa capacité de s'adapter culturellement.

Cette conception libérale de la citoyenneté sera au cœur des mouvements de réforme, tout en ayant une force de légitimation dans la mesure où pauvreté et exclusion sociale peuvent être vues comme découlant de l'inadaptation et de l'incapacité de faire valoir ses droits sur le marché. Le suffrage universel peut être refusé sur le même principe : la « masse » de la population n'est pas encore assez éduquée pour assumer cette responsabilité (Mill, 1962). À côté de cette vision « ouverte » de la citoyenneté, cependant, se dessine avec de plus en plus de netteté une vision qui est tout à fait autre. Devant l'accroissement des inégalités et le renforcement des nouvelles frontières de classe, la conception libérale et ouverte de la citoyenneté devient un piège. L'idée de l'égalité (de nature et de chances) sur laquelle elle est fondée peut trop facilement servir de base à des revendications gênantes. Comme l'écrit Mill en 1848, « Aussitôt que l'idée de l'égalité pénètre l'esprit de l'ouvrier anglais non éduqué, elle lui monte à la tête. En cessant d'être servile, il devient effronté »¹.

La nouvelle vision de la citoyenneté cherche à limiter l'égalité de nature (et donc la capacité d'adaptation culturelle) sur laquelle est fondée la citoyenneté libérale, à des groupes de plus en plus restreints. Le fondement « scientifique » pour de telles restrictions consiste dans l'application des théories darwiniennes à l'évolution des sociétés et de l'humanité. Dans la version plus « douce » du darwinisme social, l'évolution culturelle de l'humanité a fait en sorte que chaque peuple se retrouve à un niveau culturel distinct. La distance culturelle peut être tellement grande que tout rattrapage est difficilement concevable, à tout le moins à court terme. Les peuples culturellement « arriérés » doivent ainsi laisser la place aux peuples plus avancés et surtout ne pas venir menacer chez eux des peuples qui ont réussi à progresser vers la modernité — comme dans le cas des travailleurs immigrés polonais en Allemagne vus à travers la lorgnette du nationalisme allemand (Weber, 1988).

La survie des plus aptes justifie ainsi l'exclusion de la citoyenneté de tout peuple étranger (ou colonisé) et même leur élimination ou disparition éventuelle comme autant de « mauvaises herbes » (Wallace, 1864). Cette version plus « douce » du darwinisme social — douce dans ses prémisses sinon dans ses conséquences — en côtoie cependant une autre qui, elle, est beaucoup plus dure. Darwin lui-même reste ambigu quant à l'égalité de nature des êtres humains. Ces derniers sont vus comme faisant partie de la même famille, mais il souligne quand même les vastes étendues évolutionnaires qui séparent l'homme sauvage et l'homme civilisé (les femmes étant reléguées davantage du côté de la sauvagerie) (Darwin, 1936). Dire, à l'instar de beaucoup de ses contemporains, que l'homme civilisé occidental est plus avancé en termes de développement intellectuel et moral que les autres peuples existants ou ayant existé, équivaut à dire qu'il y a une différence radicale de *nature* entre les populations ainsi définies, même s'il y a une parenté d'origine.

Cette différence radicale de nature rejoint, évidemment, les thèses de Gobineau, qui dès 1853, développe la théorie des trois races distinctes — les blancs, les jaunes et les noirs — qui ont émergé aux premiers temps de la création dans toute leur pureté (Gobineau, 1983). La différence entre Darwin et Gobineau est que là où le premier voit amélioration et progrès à partir d'une origine commune vers une diversité contemporaine, avec les Européens du nord (voire les membres de la Société Royale britannique) au sommet de la perfection, le deuxième voit la suprématie blanche comme ayant existé dans toute sa splendeur aux premiers temps de l'humanité et n'ayant connu depuis qu'un déclin graduel, en étant notamment mêlée aux autres races. Malgré cette différence cependant, la pensée des deux auteurs alimentent l'idée que les inégalités sociales entre peuples sont le reflet non pas uniquement de la distance ou de la différence culturelle (et donc de l'inadaptabilité des populations sur ce plan) mais d'une différence radicale de nature. Du coup, les prémisses de la citoyenneté libérale ne peuvent s'appliquer qu'à ceux qui appartiennent au même groupe naturel, à la même « race ».

Gobineau, Darwin et, éventuellement, Galton vont plus loin. Ce ne sont pas seulement les inégalités entre les peuples qui sont explicables sur la base de la nature, mais aussi les inégalités de l'intérieur, les inégalités de classe. Pendant que Mill voit l'ignorance des ouvriers comme relevant

1. « As soon as any idea of equality enters the mind of an uneducated English working man, his head is turned by it. When he ceases to be servile, he becomes insolent » (MILL, 1848, p. 108) (traduction de l'auteur).

d'un manque d'éducation, Darwin a tendance à voir en eux des êtres proches de la sauvagerie et Galton, des personnes de race inférieure (Darwin, 1936, Galton, 1907). Dans ce cas, elles ne seraient jamais admissibles à la pleine citoyenneté (dans le sens libéral du terme), étant inégales et déficientes de nature. En mariant les théories de Gobineau et de Darwin, Galton suggère qu'il faut intervenir pour faire avancer l'évolution de l'espèce et pour protéger la race supérieure contre la dégénération. Pour ce faire, il invente la « mesure » de l'intelligence pour pouvoir quantifier le degré de supériorité raciale et prône l'eugénisme, notamment par la stérilisation des inaptes. Quelques années plus tard, l'« hygiène » sociale et raciale est née (Ellis, 1913).

En parallèle avec la citoyenneté libérale, qui continue à inspirer les revendications sociales et politiques et, bien sûr, à côté du projet de citoyenneté révolutionnaire, qui propose de redonner le contrôle de l'économie aux citoyens, renouant ainsi avec l'idéal de la citoyenneté pré-moderne, se dessine ainsi un autre concept de la citoyenneté fondé sur le concept de race. Les idées de Gobineau, de Darwin et de Galton sont loin de circuler en vase clos. Aux États-Unis, par exemple, à partir des années 1840, les immigrants irlandais sont présentés de plus en plus comme une race distincte et inférieure, légitimant ainsi leur maintien à la marge de la population (Knobel, 1986). Ces opinions rejoignent celles qui sont largement propagées dans les médias britanniques à l'égard des irlandais (Curtis, 1968). Selon Knobel, il y a un déplacement clair dans les perceptions concernant les immigrants irlandais aux États-Unis : l'adaptabilité culturelle cède la place à la différence de nature.

La nouvelle citoyenneté libérale qui a accompagné la séparation des univers d'action politique et économique avec la Révolution industrielle, laissant croire à l'instauration d'une société fondée sur l'égalité et la mobilité de tous —selon les souhaits de Paine (1983)—, se voit ainsi doublée, sur sa droite, par des conceptions de la citoyenneté qui sont plus restrictives. Ces dernières cherchent à reconstruire les murs de la cité au nom de l'inadaptabilité culturelle et l'infériorité de nature de ceux qui doivent rester dehors. Les fatalités de nature qui ont tant marqué l'ancien régime — et qui ont été longuement contestées par les citoyens des villes pré-modernes et par le capitalisme naissant — renaissent ainsi au cœur d'un système qui se targue de ne suivre que les lois naturelles du marché. Mais, en fait, le naturalisme qui se trouve au cœur du concept libéral du marché et qui est lui-même fondé sur les tendances « naturelles » de tout être humain de se comporter de telle ou telle façon (c'est-à-dire dans ses propres intérêts), rencontre ici cet autre naturalisme qui décèle des différences radicales de nature chez les êtres humains eux-mêmes. Il y a une contradiction évidente entre ces deux visions de la citoyenneté (la citoyenneté libérale et la citoyenneté « raciale »), mais en même temps la deuxième reprend certaines des thèses de la première tout en les appliquant à des catégories plus limitées de la population. L'égalité de nature de tout être humain qui est au fondement de la citoyenneté libérale ne s'applique ici qu'à des catégories restreintes et définies selon la « race ». Dans les faits il s'agit d'une citoyenneté libérale réservée qui ne s'applique dans toute son intégralité qu'à des populations perçues comme étant plus « homogènes » (et plus restreintes).

Toutes ces visions se trouvent à être combinées et articulées dès la fin du XIX^e siècle dans le concept de « nation ». La nation devient, dans son aspect territorial, non seulement le lieu d'exercice de la citoyenneté libérale, mais aussi, depuis les nationalistes allemands du début du XIX^e siècle, le projet collectif « passionnel » (comme dirait Max Weber) qui se fonde autant sur le passé que sur l'avenir². Dès la fin du XIX^e siècle, la citoyenneté est indissociable de la mise en place de frontières et d'identités nationales (et ethniques, en ce qui concerne les minorités à l'intérieur de ces frontières), et ces identités sont traversées par des sentiments de différence culturelle, par des croyances à la diversité de race (Darwin lui-même parlant des « races » et des « nations » dont elles sont composées) et par des différences de langue (Noiriel, 1991; Balibar, 1988; E. Weber, 1976; Darwin 1936, p. 405-415).

La citoyenneté libérale, qui reste la vision prédominante de la citoyenneté dans les pays occidentaux pendant les premières décennies du XX^e siècle, s'exerce dorénavant dans le cadre d'un nationalisme aux teints raciaux. Pendant que des pays tels les États-Unis et le Canada limitent

2. « Il est [...] évident, si tant est que « national » signifie quelque chose d'unitaire, que ce sera aussi une sorte de passion [Pathos] spécifique » (WEBER, 1971, p. 427).

l'accès à la citoyenneté par l'immigration dans les années 1920, entre autres, pour protéger la pureté de la race anglo-saxonne (Reisler, 1976; McLaren, 1990), à l'interne, le mouvement eugéniste continue à proposer la stérilisation forcée comme stratégie de purification raciale à l'égard, entre autres, de malades mentaux, de personnes jugées intellectuellement inaptes (déficients mentaux), de jeunes femmes monoparentales, de criminels, de personnes vivant dans la pauvreté ou dans des taudis, et de prostituées (Pickens, 1968). Plusieurs états américains, provinces canadiennes et pays européens adoptent des mesures eugénistes qui vont rester en vigueur, dans certains cas, jusqu'aux années 1970 (McLaren, 1990).

DISCRIMINATION ET LÉGITIMATION : LE MARCHÉ REVU ET CORRIGÉ

Les thèses eugénistes, surtout en ce qui concerne les menaces internes à la « pureté de race », commencent à perdre leur force d'attraction dès la grande crise de la fin des années 1920 (Pickens, 1968, p. 205). L'émergence du relativisme culturel, de l'écologie sociale et du structuro-fonctionnalisme renforce la vision libérale de la citoyenneté fondée sur l'égalité (de nature), l'adaptabilité (en termes culturels) et la mobilité sociale. Ce n'est qu'après la Deuxième Guerre mondiale, cependant, que la plupart des États occidentaux vont se dissocier explicitement et graduellement de l'utilisation de critères biologiques pour définir les groupes « naturels » qui sont censés avoir droit à la citoyenneté. On cherche dorénavant à dissocier la conception libérale de la citoyenneté des restrictions raciales qui lui ont été imposées, affirmant l'idée de l'égalité de nature de tous ceux qui vivent sur le territoire national, quelle que soit leur origine, ainsi que leur droit d'avoir accès aux conditions nécessaires pour entrer sur le marché.

Ce relâchement graduel de l'idéologie d'inégalité naturelle constitue une brèche dans un discours de légitimation qui, dans les termes de Guillaumin, a été présent non seulement aux niveaux scientifique et législatif, mais aussi dans l'action quotidienne — ces trois niveaux se renforçant mutuellement (Guillaumin, 1992). L'action étatique, portée par un suffrage devenu universel et par la présence accrue des femmes sur le marché du travail, prend une coloration plus interventionniste et donc social-démocrate dans le sens d'Esping-Andersen (Esping-Andersen, 1990). La citoyenneté, dans sa version social-démocrate, consiste en une certaine réappropriation, par le corps des citoyens, d'une partie de l'activité économique qui avait été laissée au marché et aux intérêts privés, tout particulièrement en ce qui concerne les services.

Cependant, dans la mesure où les marchés sont largement laissés intacts (et sous contrôle privé), et qu'une bonne partie de l'intervention de l'État se fait dans l'optique d'améliorer les infrastructures (par exemple, production et distribution de l'électricité, reconstruction du réseau routier) ou de fournir aux citoyens les conditions nécessaires en termes de santé, de logement, d'éducation et de sécurité sociale pour pouvoir entrer sur le marché du travail et concurrencer librement et à armes égales leurs concitoyens, il s'agit, dans les faits, plutôt d'une forme de citoyenneté libérale que d'une citoyenneté qualitativement distincte. D'ailleurs, la critique (néo)-libérale des mesures social-démocrates — à l'égard, par exemple, de l'assistance publique — est moins une critique de fond qu'une critique qui considère que ces mesures vont trop loin. Des taux d'assistance trop élevés par rapport au salaire minimum risquent de « détruire » l'éthique du travail, d'encourager la paresse et la dépendance (Mead, 1986). Spencer faisait les mêmes critiques à l'égard de l'action de l'État dans les années 1870 dans une approche qu'il qualifie à la fois de libérale et de darwinienne (Spencer, 1893, p. 555-72, 709).

Le mouvement pour les droits civils des Noirs aux États-Unis ainsi que le mouvement des femmes en Occident à partir des années 1960 ont visé plus directement le fonctionnement des marchés. Mais il s'agit toujours d'un problème d'accès et d'inégalité de traitement une fois présent sur le marché. Autrement dit, dans l'expérience des femmes et de différentes minorités ethniques ou racisées (c'est-à-dire considérées comme appartenant à une « race » inférieure selon la pensée raciste), le marché « libre » n'existe pas. Ils sont plutôt confrontés à un ensemble de marchés — du marché du logement à celui du travail, en passant par les marchés des services publics et de la con-

sommation et ce que Bourdieu appelle le marché des titres scolaires (Bourdieu, 1982) — où ils n'ont pas le même accès que les hommes du groupe majoritaire. Cette expérience commune aux femmes et à d'autres minorités a fait ressortir le maintien, dans le quotidien, de frontières de citoyenneté fondées sur l'idée de groupes naturels.

Dans la pensée économique libérale, toutes ces pratiques discriminatoires ou monopolistes constituent autant d'entraves à l'opération des lois naturelles du marché. Becker, par exemple, considère que les pratiques discriminatoires en emploi envers les Noirs américains, ne peuvent être dues à une volonté de discriminer de la part des propriétaires d'entreprise. Étant soumis à la libre concurrence, ces derniers n'ont aucun intérêt à augmenter leurs coûts salariaux par la non-embauche de travailleurs qui sont parfaitement qualifiés pour faire le travail (Becker, 1957). Selon Lundahl (1984), la seule explication possible pour de telles pratiques se trouve du côté des travailleurs blancs; c'est eux qui ont le plus à gagner de la discrimination et c'est eux qui doivent être responsables.

Deux types d'intervention sont mis de l'avant pour diminuer le niveau de discrimination sur les différents marchés. D'un côté, on invite ceux qui se sentent lésés dans leurs droits de porter plainte devant les tribunaux ou les instances appropriées; de l'autre, et surtout, dans un premier temps, aux États-Unis, on instaure des programmes d'action affirmative (ou d'accès à l'égalité) qui visent à remédier aux problèmes de sous-représentation de différentes catégories discriminées sur le marché de l'emploi (Bosset et Caron, 1987). En Angleterre, les parties patronales et syndicales résistent à une intervention directe de l'État dans ce domaine, préférant la voie de la médiation et de la négociation (Lester et Bindman, 1972).

Devant l'insuccès des démarches individuelles, cependant, de plus en plus d'États adoptent soit des mesures d'accès à l'égalité (interventions directes sur l'embauche), soit des mesures d'égalité des chances (interventions pour permettre l'acquisition des compétences permettant une embauche éventuelle) (Vogel-Polsky, 1985). Aux États-Unis, les années 1980 ont vu la remise en question de ces démarches anti-discriminatoires considérées par la droite comme instaurant une nouvelle forme de discrimination « à rebours » contre les hommes blancs et allant à l'encontre du principe de la non-intervention de l'État (Omi et Winant, 1986). Ceci n'a pas empêché le Canada et le Québec d'aller de l'avant avec leurs propres programmes d'accès à l'égalité pendant ces mêmes années, dans le cadre des chartes des droits canadienne et québécoise. Quels que soient les moyens mis en place, cependant, et quelle que soit l'étendue de la remise en question de ces moyens, les dernières décennies ont vu une reconnaissance sans précédent qu'il existe, sur les différents marchés, des pratiques de discrimination fondées sur l'appartenance catégorielle. Un jugement récent du Tribunal des droits de la personne du Québec arrive à la conclusion que la condition sociale de pauvreté peut elle-même constituer un motif de discrimination, c'est-à-dire qu'une personne assistée sociale peut être sujette à la discrimination en fonction de son appartenance à cette catégorie (Tribunal, 1996).

Étant donné que toute forme de discrimination constitue une diminution des droits des personnes lésées, elle constitue, par la même occasion, une diminution de leur citoyenneté, vu qu'on n'est citoyen — dans le sens réel plutôt que virtuel du terme — que dans la mesure où l'on possède et que l'on peut faire valoir l'ensemble des droits reconnus aux citoyens. L'existence d'une variété de formes de discrimination — en fonction de la religion, de la « race », du genre, de la condition sociale, de l'orientation sociale, de l'origine nationale, entre autres — fait ressortir qu'il n'y a pas, sur le plan réel toujours, une citoyenneté homogène et universellement partagée, mais une gamme de citoyennetés qui sont construites, quotidiennement, dans l'ensemble de marchés où les acteurs majoritaires et minoritaires (en termes de droits) se rencontrent. Ces acteurs majoritaires imposent des règles du jeu sur les marchés qui correspondent à leurs intérêts. Les lois « naturelles » du marché auraient ainsi de la difficulté à fonctionner, d'où la nécessité d'intervenir (ou de donner l'impression qu'on intervient) pour rétablir la situation, et laisser la nature prendre son cours.

Dans *La crise de la légitimation* (écrit en 1973), Habermas s'interroge sur la forme que prend, dans les sociétés capitalistes avancées, la légitimation nécessaire à toute société de classe fondée sur la distribution inégale de la richesse (Habermas, 1975, p. 27). L'époque du capitalisme libéral (au XIX^e siècle), où on cherchait à légitimer les inégalités en les voyant comme découlant d'un « juste

échange » fondé sur la liberté de contrat (et donc les lois « naturelles » du marché) a cédé la place progressivement au capitalisme « organisé » ou « réglementé par l'État » (Habermas, 1975, p. 22). Dans ce dernier cas — celui du capitalisme avancé —, la forme de légitimation mise de l'avant semble être celle d'un fonctionnalisme technocrate qui guide les activités de l'État et qui laisse croire qu'il n'y a plus lieu de chercher les justifications profondes pour l'état actuel des choses.

La crise de la légitimation a été écrit avant la remontée du néo-libéralisme et le retour du « marché » comme facteur de légitimation dans les années 1980. Mais si le marché est effectivement de retour pour jouer le même rôle de légitimation qu'il a déjà joué pendant la période du capitalisme libéral au XIX^e siècle, il s'agit d'un marché revu et corrigé par les chartes des droits. En effet, le marché n'a pas beaucoup de force de légitimation si une proportion considérable d'électeurs sont sujets à la discrimination sur ce même marché. D'où toute la portée légitimante de la « lutte » contre la discrimination, même si, en réalité, les résultats de cette lutte peuvent être plutôt minces.

AU CŒUR DE LA CITOYENNETÉ : LE MARCHÉ COMME INSTITUTION

Il faut regarder de plus près ce lien complexe entre les marchés et la citoyenneté. Il ne semble pas faire de doute que les marchés sont le lieu principal d'exercice de la citoyenneté, dans la mesure où c'est là que le citoyen peut, ou ne peut pas, faire valoir ses droits. Mais faire valoir ses droits par rapport à qui? C'est ici qu'on est confronté à la contradiction fondamentale qui découle de la séparation de l'univers d'action économique et celui de l'action politique avec l'avènement du capitalisme moderne. Selon l'idéal de la citoyenneté pré-moderne, n'est citoyen que celui qui participe à l'élaboration de son propre droit. Être sujet à la discrimination et donc sujet à des droits élaborés et imposés par d'autres, équivaut, selon cet idéal, à une absence de citoyenneté. Jusque là il y a concordance entre les visions modernes et pré-modernes de la citoyenneté.

Mais avec la séparation des univers économique et politique apportée par le capitalisme moderne, les marchés sont passés, pour la plupart, sous contrôle privé et donc, par définition, sous le contrôle des autres. Aller sur le marché privé de l'emploi, qui reste le lieu principal d'activité économique, veut dire se soumettre à un droit (qui peut être le droit interne de l'entreprise) à l'élaboration et l'imposition duquel on n'a pas participé. Donc, sur ce lieu, on n'est pas citoyen dans le sens pré-moderne du terme. Par quel artifice peut-on distinguer la non-citoyenneté (dans le sens moderne) qui découle d'actions jugées discriminatoires, de la non-citoyenneté (dans le sens pré-moderne) qui recouvre l'ensemble du statut d'employé? À un niveau, ce problème se résout si l'on considère que les droits de propriété sont reconnus par les citoyens (en termes du contrôle privé exercé sur les marchés) mais qu'il y a certaines bornes qui ne doivent pas être dépassées. Il y aurait ainsi des limites aux droits de propriété concédés, limites qui sont elles-mêmes exigées par les citoyens qui sont soumis à ces droits de propriété. Mais où et comment ces limites sont-elles établies? Et quel est le rapport entre ces limites et les lois « naturelles » du marché? Ces questions nous obligent à regarder de plus près le phénomène même du marché dans son lien avec la citoyenneté.

Le marché est au cœur de la conception médiévale de la citoyenneté. Si les citoyens participent à l'élaboration de leur propre droit, il s'agit avant tout d'un droit de marché, de la réglementation de la production et des échanges entre citoyens et entre citoyens, et non-citoyens. Ce droit vise à protéger avant tout la liberté et la paix du marché, toutes les deux étant menacées par ceux — et notamment les seigneurs laïcs et ecclésiastiques — qui cherchent à imposer leurs intérêts sur le marché urbain. Le marché, dans le sens premier du terme, est un lieu où production et échange se font sans contrainte. Or, ce marché est une création collective, un produit social, une institution, avec sa direction administrative (dans la forme du conseil de ville), ses officiers et ses règlements. Le marché est une institution dans le sens où toute personne entrant sur le marché, citoyen ou non, doit se soumettre aux règlements. Les besoins « naturels » de chaque citoyen de produire et d'échanger dans son propre intérêt sont garantis (en principe) socialement et collectivement. Cette réglementation des échanges de toutes sortes est au cœur du social et au cœur de la citoyenneté. L'activité politique citoyenne n'a de sens qu'en rapport avec cette activité économique.

Dans ce contexte, le marché n'est pas soumis à des lois « naturelles » mais est une institution sociale qui permet aux citoyens de satisfaire leurs besoins naturels. Il n'y a pas d'opposition entre le marché et la citoyenneté. L'un ne va pas sans l'autre. C'est ainsi que la séparation entre l'univers de l'action économique et celui de l'action politique qui a marqué l'avènement du capitalisme moderne a dénaturé la citoyenneté en la confinant à la marge de l'activité économique. Cette séparation a donné lieu à ce qu'on pourrait appeler les deux visages du libéralisme. D'un côté, on continue à célébrer la capacité des citoyens de se donner un contrat social fondé sur les droits et obligations de chacun en tant qu'individu ayant (1) des droits fondamentaux découlant de ce qu'ils sont de nature et (2) une capacité naturelle de raisonner et d'arriver à des compromis respectant les intérêts de chacun. Ce premier « visage » du libéralisme, qui est réperable dès les XVII^e et XVIII^e siècles dans la pensée de Grotius (1853) et de Locke (1969), entre autres, et qui continue à caractériser la pensée libérale contemporaine (voir Rawls, 1971), coexiste avec un tout autre visage — celui du libéralisme (et néo-libéralisme) économique³. Dans ce dernier cas, les individus, mûs par leurs intérêts et leurs besoins naturels, se rencontrent sur un marché libéré de toute contrainte et soumis aux lois naturelles de l'activité économique.

Ces deux visages du libéralisme semblent appartenir à des personnalités distinctes, jusqu'à un point tel que le premier (fondé sur le contrat social et la raison) peut être opposé au deuxième (identifié davantage à l'utilitarisme et au besoin) (Rawls, 1971). Ce dédoublement de personnalité semble découler cependant surtout de la séparation (ou découplage) entre la politique et l'économique qui marque l'avènement du capitalisme moderne. Il y aurait ainsi, d'un côté, un libéralisme politique prêt à reconnaître la primauté du contrat social et les droits et obligations du citoyen et, de l'autre, un libéralisme économique qui ne reconnaît ni l'un ni l'autre, laissant les citoyens producteurs, employeurs et investisseurs entre les mains de la « nature ».

Ces deux visages du libéralisme, en apparence opposés, partagent néanmoins un trait commun : l'activité citoyenne est largement confinée à une sphère politique conçue comme étant distincte de la sphère économique. Tandis que le libéralisme politique (à la Rawls) ne soumet pas les rapports de production aux mêmes contraintes citoyennes que l'activité politique, laissant les lois « naturelles » du marché largement intactes — malgré la volonté de ses citoyens contractants de n'accepter que les inégalités économiques qui sont à l'avantage de tous (Rawls, 1971, p. 60) — la tradition du (néo-)libéralisme économique ne voit l'activité politique que comme un mal nécessaire pour que les lois naturelles du marché puissent fonctionner sans entrave. On peut être citoyen jusqu'aux confins de l'activité économique et là, par la magie du « libre » contrat, on ne l'est plus. On a justifié cette marginalisation du citoyen au nom d'un marché dont les lois seraient « naturelles » et où le droit des citoyens ne serait qu'une entrave. Mais un tel marché, en dehors du social et hors-citoyenneté, est sociologiquement inconcevable. Il ne peut y avoir d'institution sociale fondée sur un ordre naturel. La naturalisation du marché selon les deux conceptions libérales — et les autres formes de naturalisation des rapports sociaux allant jusqu'au racisme — cachent le fait que les marchés ont été soumis depuis l'avènement du capitalisme moderne au contrôle et donc au droit élaboré par les propriétaires des moyens de production. Ce sont ces propriétaires qui détiennent le monopole de la pleine citoyenneté dans le sens pré-moderne du terme, sans que cette citoyenneté se nomme comme telle.

Malgré cette marginalisation, la citoyenneté prônée par le libéralisme politique est loin d'être vide de sens; d'abord parce que les marchés sous contrôle capitaliste dépendent des institutions hors-marché mises sur pied par les citoyens pour garantir leur propre stabilité et alimentation en main-d'oeuvre, mais aussi parce que la croyance même qu'on est citoyen et qu'on participe à la gestion du social à travers l'État, représente une force de légitimation. Mais la liberté et le marché — les deux composantes essentielles de la citoyenneté pré-moderne — sont constamment opposés dans le discours du (néo-)libéralisme économique à l'univers des citoyens

3. Je suis reconnaissant à l'évaluateur anonyme de ce texte pour ses commentaires qui m'ont poussé à préciser la distinction entre ces deux formes de libéralisme.

et à l'instrument que les citoyens se sont donné, l'État — vu comme étant l'antithèse de la liberté. C'est ainsi que les deux versions du libéralisme arrivent à réduire la citoyenneté à un rôle de soutien, le (néo-)libéralisme économique s'attaquant au nouvel État des citoyens fondé sur le suffrage universel avec la même hargne qu'a utilisée l'ancien libéralisme vis-à-vis de l'État pré-moderne.

Il n'y a donc rien de naturel dans le marché. Laissé à lui-même, il ne peut qu'être soumis aux intérêts de ceux qui le contrôlent, ne gardant du marché que le nom. L'enjeu est de pouvoir construire une véritable citoyenneté autour de la capacité collective des citoyens de s'approprier l'institution sociale centrale qu'est le marché et de garantir socialement la liberté et les droits de chacun sur ce marché. À ce titre, les lois qui font le marché sont des lois sociales et la liberté du marché est socialement construite. La construction de l'État des citoyens comme instrument pour permettre cette appropriation est un défi tout aussi énorme, mais la leçon de la citoyenneté est que l'un ne va pas sans l'autre.

Christopher McALL
 Département de sociologie
 Université de Montréal
 C.P. 6128, Succ. Centre-ville Montréal (Québec)
 H3C 3J7 Canada

RÉSUMÉ

L'existence du marché, avec ses règles qui cherchent à assurer la « liberté » des échanges, est l'expression même de la citoyenneté. Le concept du marché « libre » qui s'auto-réglemente selon des lois « naturelles » serait ainsi non seulement la négation de la liberté et de la citoyenneté mais, paradoxalement, la négation même du marché en tant qu'expression de la citoyenneté. Cette déformation du sens du « marché » découle de l'acceptation, dès le XVIII^e siècle, que la liberté du citoyen était compatible avec la soumission personnelle (par « libre » contrat et pendant les heures de travail) aux propriétaires des moyens de production. À partir du moment où on a accepté cette non-liberté (selon les critères « pré-modernes ») comme étant en fait de la liberté, on a pu voir le non-citoyen comme citoyen et le marché non-réglementé (le non-marché) comme la forme la plus pure du marché. Cette confusion trouve son expression la plus claire dans la conviction qu'on peut « laisser aller » les marchés tout en restant citoyens. Dans cette voie il n'y a en fait ni liberté, ni citoyenneté, ni marché.

SUMMARY

The existence of the market, with its rules which attempt to ensure the "freedom" of exchange, is the expression of citizenship itself. The concept of the "free" market which regulates itself according to "natural" laws thus would be not only the negation of freedom and of citizenship, but, paradoxically, the negation of the market itself as the expression of citizenship. This deformation of the meaning of "market" stems from the acceptance, as early as the 18th century, that the freedom of the citizen was compatible with personal submission (by means of a "free" contract applying to working hours) to owners of the means of production. From the moment that this non-freedom (according to "pre-modern" criteria) was accepted as being in fact freedom, the non-citizen could be seen as citizen and the unregulated market (non-market) seen as the purest form of the market. This confusion finds its clearest expression in the conviction that we, as citizens, can "leave markets to their own devices" while still remaining citizens. In fact, neither in such a course of action, there is freedom nor citizenship nor market can be achieved in this manner.

RESUMEN

La existencia del mercado, con sus reglas que buscan asegurar la «libertad» de los intercambios, es la expresión misma de la ciudadanía. El concepto de mercado «libre» que se autoreglamenta según leyes «naturales» sería no solamente la negación de la libertad y de la ciudadanía sino también paradójicamente, la negación misma del mercado como expresión de la ciudadanía. Esta deformación del sentido del «mercado» deriva de la aceptación, desde el siglo XVIII, del hecho que la libertad del ciudadano era compatible con la sumisión personal (por «libre» contrato durante las horas de trabajo) a los propietarios de los medios de producción. A partir del momento en el que se acepta esa no-libertad (según los criterios «pre-modernos») como siendo de hecho la libertad, se pudo ver al no-ciudadano como ciudadano y al mercado no-reglamentado (el no-mercado) como la forma más pura de mercado. Esta confusión encuentra su expresión más clara en la convicción que se puede «dejar ir» los mercados permaneciendo al mismo tiempo ciudadanos. En esta vía, no hay de hecho ni libertad, ni ciudadanía, ni mercado.

BIBLIOGRAPHIE

- ARENDT, Hannah (1958), *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press.
- BALIBAR, Etienne (1988), « La forme nation : histoire et idéologie », in Etienne BALIBAR et Immanuel WALLERSTEIN, *Race, Nation, Classe : Les identités ambiguës*, Paris, Éditions La Découverte, p. 117-43.
- BAUMAN, Zygmunt (1982), *Memories of Class*, London, Routledge & Kegan Paul.
- BECKER, Gary S. (1971), *The Economics of Discrimination*, Chicago, University of Chicago Press.
- BELOW, Georg von (1892), *Die Ursprung der deutschen Stadtverfassung*, Düsseldorf, Voß et Cie.
- BOSSET, Pierre et Madeleine CARON (1987), « Un nouvel outil de lutte contre la discrimination : les programmes d'accès à l'égalité », *Thémis*, vol. 27 n° 1, p. 71-124.
- BOURDIEU, Pierre (1982), *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- CURTIS, L.P. (1968), *Anglo-Saxons and Celts, A Study of Anti-Irish Prejudice in Victorian England*, Connecticut, University of Bridgeport.
- DARWIN, Charles (1936), *The Descent of Man*, (1871), New York, The Modern Library.
- ELLIS, Havelock (1913), *The Task of Social Hygiene*, Boston & New York, Houghton Mifflin Co.
- ESPING-ANDERSEN, Gøsta (1990), « The Three Political Economies of the Welfare State », in Gøsta ESPING-ANDERSEN, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton, New Jersey, p. 9-34.
- FRIEDRICHS, Christopher R. (1979), *Urban Society in an Age of War : Nördlingen, 1580-1720*, Princeton, Princeton University Press.
- FRIEDRICHS, Christopher R. (1978), « Capitalism, Mobility and Class Formation in the Early Modern German City », in Philip ABRAMS et E.A. WRIGLEY, *Towns in Societies, Essays in Economic History and Historical Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 187-213.
- GALTON, Francis (1907), *Inquiries into Human Faculty and its Development* (1883), London, Dent.
- GOBINEAU, Arthur de (1983), *L'essai sur l'inégalité des races humaines* (1853), dans Arthur de GOBINEAU, *Oeuvres*, (sous la direction de Jean Gaulmier), Paris, Gallimard, vol. 1, p. 134-1174.
- GROTIUS, Hugo (1853), *De iure belli et pacis* (1625), Cambridge, Cambridge University Press.
- GUILLAUMIN, Colette (1992), « Une société en ordre : de quelques-unes des formes de l'idéologie raciste », *Sociologie et sociétés*, vol. 24, n° 2, p.13-24.
- HABERMAS, Jürgen (1975), *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon Press.
- HILL, Christopher (1986), *Reformation to Industrial Revolution*, Penguin Books, Harmondsworth.
- HILTON, R.H. (1992), *English and French Towns in Feudal Society : a comparative study*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HILTON, R.H. (1990), « Towns in English Medieval Society », in Richard HOLT et Gervase ROSSER (éd.), *The English Medieval Town : A Reader in English Urban History 1200-1540*, London & New York, Longman, p.19-28.
- HUMBOLDT, Wilhelm Von (1968), *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin : Königliche Akademie der Wissenschaften, 1836, Bonn, Ferd. Dümmler's Verlag.
- KNOBEL, Dale T. (1986), *Paddy and the Republic, Ethnicity and Nationality in Antebellum America*, Middletown, Wesleyan University Press.
- LE GOFF, Jacques (1980), « L'apogée de la France urbaine médiévale », in Georges DUBY, sous la direction de, *Histoire de la France urbaine*, Paris, Seuil.
- LESTER, Anthony et Geoffrey BINDMAN (1972), *Race and Law*, London, Penguin Books.
- LOCKE, John (1969), *Two Treatises of Government* (1690), New York et London, Hafner Publishing Co.
- LUNDAHL, Mats (1984), *Unequal Treatment : A Study in the Neo-Classical Theory of Discrimination*, London, Croom Helm.
- MACHIAVELLI, Niccolo (1988), *Florentine Histories*, Princeton, Princeton University Press.
- MACPHERSON, C.B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press.
- MAINE, H.J.S. (1924), *Ancient Law* (1861), London, John Murray.
- MALTHUS, Thomas R. (1964), *Principles of Political Economy* (1820), New York, August M. Kelley.
- MARSHALL, T.H. (1950), « Citizenship and Social Class », in T.H. MARSHALL, *Citizenship and Social Class and other essays*, Cambridge, Cambridge University Press, p.1-85.
- McALL, Christopher (1995), « Les murs de la cité : territoires d'exclusion et espaces de citoyenneté », in *Lien social et politiques*, n° 34, p. 81-92.
- McALL, Christopher (1990), *Class, Ethnicity and Social Inequality*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- McLAREN, Angus (1990), *Our Own Master Race : Eugenics in Canada, 1885-1945*, Toronto, McClelland & Stewart
- MEAD, Lawrence (1986), *Beyond Entitlement : The Social Obligations of Citizenship*, New York, The Free Press.
- MICHAUD-QUANTIN, Pierre (1970), *Universitas : Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- MILL, John Stuart (1962), *Considerations on Representative Government* (1861), Indiana, Gateway Editions.
- MILL, John Stuart (1899), *Principles of Political Economy* (1848), New York, The Colonial Press.
- NICHOLAS, David (1997), *The Growth of the Medieval City : From late Antiquity to the early Fourteenth Century*, Longman, London & New York.
- NOIRIEL, Gérard (1991), *La Tyrannie du national, le droit d'asile en Europe, 1793 -1993*, Paris, Calmann-Lévy.
- OMI, Michael, et Howard WINANT (1986), *Racial Formation in the United States, From the 1960s to the 1980s*, New York, Routledge & Kegan Paul.

- OWEN, Robert (1949), *A New View of Society* (1814), London, Dent.
- PAINE, Thomas (1983), *The Rights of Man*, (1791), London, Penguin Books.
- PHYTHIAN-ADAMS, Charles (1979), *Desolation of a City : Coventry and the Urban Crisis of the Late Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PICKENS, Donald K. (1968), *Eugenics and the Progressives*, Vanderbilt University Press.
- PIRENNE, Henri (1939a), « L'origine des constitutions urbaines au Moyen Âge » (1895), in *Les Villes et les institutions urbaines*, Paris, Bruxelles, Librairie Félix Alcan/Nouvelle société des éditions, vol. 1, p.1-110.
- PIRENNE, Henri (1939b), *Les anciennes démocraties au Pays-Bas*, Paris, Flammarion, (1910) (in *Les Villes et les institutions urbaines*, Paris, Bruxelles : Librairie Félix Alcan/Nouvelle société des éditions, vol. 1, p. 143-301).
- PIRENNE, Henri (1939c), « Histoire de la constitution de la ville de Dinant au Moyen Âge », in *Les Villes et les institutions urbaines*, Paris, Bruxelles, Librairie Félix Alcan/Nouvelle société des éditions, vol. 2, p. 1-94.
- POLLOCK, Frederick et Frederick William MAITLAND (1968), *The History of English Law (Before the time of Edward I)* (1895), Cambridge, Cambridge University Press, 2 vols.
- RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- REISLER, Mark (1976), *By the Sweat of their Brow : Mexican Labor in the United States, 1900-1940*, Westport, Greenwood Press.
- RIGAUDIÈRE, Albert (1982), *Saint-Flour ville d'Auvergne au Bas Moyen-âge, Étude d'histoire administrative et financière*, Paris, PUF, 2 vols.
- SMITH, Adam (1910), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, (1775), London, Sent.
- SPENCER, Herbert (1893), *The Principles of Sociology*, (vol. 1) 1874, London, Williams & Norgate, 3rd. ed.
- TRIBUNAL DES DROITS DE LA PERSONNE DU QUÉBEC (1966), *Franck Lambert v. Ministère du Tourisme du Québec et Ministère de la Sécurité du revenu et de la Formation professionnelle*, Canada, Province du Québec, District de Montréal, N :500-53-000028-959, décembre.
- TRISTAN, Flora (1967), *Union ouvrière*, (1843), Troisième édition, Paris, 1844; réimprimé 1967, Paris, Éditions d'Histoire sociale.
- VOGEL-POLSKY, Eliane (1985), « Les programmes d'action positive en faveur des femmes », *Revue internationale du travail*, vol. 124, n^{os} 3-4.
- WALLACE, A.R. (1864), « The Origin of Human Races and the Antiquity of Man deduced from the Theory of 'Natural Selection' », *Journal of the Anthropological Society*, vol.2, p. 158-70.
- WEBER, Eugen (1976), *Peasants into Frenchmen : the Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford, Stanford University Press.
- WEBER, Max (1988), « Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik », (1895), in Max WEBER, *Gesammelte Politische Schriften*, Johannes Winkelmann, dir., Tübingen, Mohr (UTB), p. 1-25.
- WEBER, Max (1982), *La Ville* (1921), Paris, Aubier Montaigne.
- WEBER, Max (1971), *Économie et société* (1921), Tome 1, Paris, Plon.
- WEBER, Max (1967), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904), Paris, Plon.