

11^e Congrès de l'AFSP Strasbourg
"Politiques de l'Immigration : entre justice et démocratie"

Sophie Guérard de Latour, Université de Paris1, PhiCo-Nosophi
sguerarddl@gmail.com

Travail en cours. Merci de ne pas citer

Le droit à l'immigration dans la perspective du républicanisme moderne : rôle critique du concept d'interdépendance

Lorsqu'on cherche à jeter les bases d'une éthique de l'immigration, c'est-à-dire lorsqu'on cherche les principes qu'il convient de suivre pour admettre de nouveaux membres dans une communauté politique, il est inévitable que les principes adoptés pour traiter les personnes extérieures à cette communauté reflètent ceux qui régulent les relations entre les personnes qui vivent à l'intérieur de la communauté. On retrouve ainsi naturellement, dans les débats sur l'immigration, les lignes de fracture des débats qui portent sur la justice politique.

A ce titre, on peut opposer l'approche libérale de l'immigration à l'approche républicaine, lesquelles illustreraient le paradigme d'une politique des « frontières ouvertes¹ » pour la première et celle d'une politique des « frontières closes² » pour la seconde. Si cette opposition binaire ne rend pas compte de la nuance des arguments avancés de part et d'autre, elle n'en traduit pas moins la divergence de perspectives qui existe entre ces deux traditions de pensée.

D'un côté, la tradition libérale est plus « ouverte » aux immigrants, parce qu'elle fonde la justice politique sur l'égalité morale des individus, ce qui la conduit à mettre les nationaux et les non-nationaux sur un pied d'égalité. Carens considère ainsi que, du point de vue de la position originelle rawlsienne, le lieu de naissance est un critère qui relève de la loterie naturelle et sociale au même titre que le sexe ou la race et qu'il est illégitime qu'un tel hasard détermine à ce point la qualité de vie que les personnes sont susceptibles de mener. Il n'y a donc pas de raison légitime

¹ J. H. Carens, « Aliens and Citizens : The Case for Open Borders », *The Review of Politics*, Vol. 49N °23, 1987, pp. 251-273.

² D. Miller « Immigration: The Case for Closed Borders », *Applied Ethics*, pp. 194-206.

d'interdire à une personne d'entrer dans un pays pour y mener la vie qu'elle souhaite, si ce n'est des raisons pratiques, liées au maintien de l'ordre public.

D'un autre côté, les républicains seront plus enclins à fermer les frontières aux immigrés, parce qu'ils considèrent qu'il existe des raisons de principe (et pas seulement des raisons pratiques) pour le faire. Dans la mesure où ils ne dissocient pas la liberté individuelle du statut civique qui lui donne sens (qu'il s'agisse des positions de l'humanisme civique où la liberté prend la forme de l'autonomie collective, via la participation active de tous les citoyens à la vie politique, ou des approches néo-républicaines qui se satisfont d'une démocratie de la contestation offrant les ressources institutionnelles nécessaires à la mise en cause des situations de domination), les penseurs républicains ne peuvent pas considérer l'appartenance à une communauté politique comme un fait contingent et arbitraire. Walzer critique ainsi l'idée qu'on puisse distribuer un tel bien sur le mode de l'égalité simple³ (comme le fait Carens), au sens où toute personne aurait le même droit d'appartenir à une communauté politique; une telle approche détruit le sens même de l'appartenance, laquelle implique par définition une frontière entre ceux qui sont inclus et ceux qui sont exclus de la communauté. Surtout, une telle approche néglige le fait que cette appartenance constitue un bien commun pour les membres de la communauté politique, qui s'ancre dans leurs représentations collectives et leurs valeurs partagées : « l'appartenance en tant que bien social est constituée par la conception que nous en avons; sa valeur est fixée par notre travail et notre conversation; et il s'ensuit que c'est nous qui nous chargeons de sa répartition⁴ ». Appartenir à une communauté n'est pas seulement le fruit du hasard, cela traduit aussi la participation économique et culturelle des individus à un groupe auquel ils finissent par s'identifier et à l'égard duquel ils se sentent investis d'une responsabilité morale. La valeur de l'appartenance prend souvent chez les républicains les traits de la culture nationale, territorialement circonscrite, comme on le voit très clairement dans le « principe de nationalité » défendu par David Miller⁵. C'est cette base éthique, qui donne un contenu concret à la morale politique démocratique et qui fournit un critère pour les politiques d'immigration : d'une part, elle offre une justification supplémentaire pour limiter le nombre d'admis, d'autre part, elle fournit une norme culturelle pour juger les postulants à l'admission et établir entre eux un ordre de priorité.

Présentée de la sorte, une telle opposition a quelque chose de caricatural : elle semble réduire à nouveau le débat entre libéraux et républicains à l'opposition classique entre libéraux (individualistes) et communautariens. Pour éviter de s'enfermer dans cette opposition réductrice, il

³ M. Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil, 1997, p. 64.

⁴ *Ibid.*, p. 62.

⁵ D. Miller, *On nationality*, New York, Clarendon Press, 1995. Ce principe s'appuie sur trois arguments : l'argument cognitif (la nationalité est une part importante de l'identité personnelle), l'argument moral (les nations sont des communautés éthiques, dont les membres ont des obligations mutuelles de loyauté) et l'argument politique (les nations sont des communautés qui ont le droit de contrôler leur destin politique).

faudrait envisager les positions intermédiaires, par exemple celles qui, du côté du libéralisme, réhabilitent la valeur des appartenances communautaires et cherchent à les concilier avec les principes libéraux (nationalisme libéral⁶; multiculturalisme libéral⁷). Dans cette communication, j'opérerai ce travail mais de l'autre côté, en envisageant une position républicaine qui maintient une approche communautaire de la légitimité politique sans verser dans l'écueil du culturalisme. Pour y parvenir, je privilégierai le travail d'Iseult Honohan⁸, en m'appuyant sur l'usage qu'elle fait du concept d'interdépendance pour redéfinir la communauté politique et, indirectement, les principes d'une juste politique d'immigration.

Dans *Civic Republicanism*, lorsque Honohan cherche à préciser « la nature et l'intensité de la communauté républicaine idéale », elle affirme la chose suivante :

« La cité républicaine est une communauté que forment ceux qui sont confrontés à la même situation difficile, qui sont dans le même bateau; ils ne se sont pas nécessairement choisis les uns les autres, mais ont été jetés ensemble historiquement, et partagent un large éventail d'interdépendances réciproques, formées par leur sujétion à une commune autorité. En tant que citoyens, ils peuvent donner forme collectivement à leur avenir. Cela donne naissance à des relations latérales et à des obligations de solidarité entre citoyens, et non simplement à des obligations de loyauté vis-à-vis de justes institutions.

Le processus de la reconnaissance politique constitue une communauté de solidarité entre des citoyens qui sont différents mais profondément interdépendants. La reconnaissance républicaine ne dépend pas de l'adoption d'un ensemble de valeurs partagées prépolitiques, mais de l'interaction dans un champ politique commun dans lequel ceux qui sont différents et qui possèdent différents points de vue s'engagent les uns à l'égard des autres⁹ »

La définition proposée ici de l'appartenance républicaine met l'accent sur la contrainte politique qui constitue le corps civique. La première chose en commun que partagent les citoyens, c'est un état de sujétion à un même pouvoir souverain. L'intérêt de cette approche consiste à partir d'un état de fait plutôt négatif pour en déduire le type de solidarité morale qui en résulte, montrant ainsi quel type de relation horizontale découle d'un certain type de relation verticale. La condition de sujétion politique a en effet pour conséquence essentielle de créer de l'interdépendance sociale. Le concept d'interdépendance joue un rôle crucial, dans la mesure où il permet de penser une forme de solidarité qui ménage une place aux différences individuelles et qui évite les tendances homogénéisantes des approches culturalistes.

⁶ Y. Tamir, *Liberal nationalism*, Princeton University Press, 1993.

⁷ W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, 1993.

⁸ I. Honohan, *Civic republicanism*, New York, Routledge, 2002.

⁹ *Ibid.*, p. 266.

Pour dégager l'intérêt de cette approche, je commencerai par voir ce qu'elle ajoute à la perspective libérale cosmopolitique pour envisager ensuite ce qu'elle apporte à la perspective des républicains nationalistes.

1. De l'égalité morale à l'égalité politique

Partir de l'élément de la contrainte politique pour définir la communauté civique offre l'avantage de ne pas réduire l'égalité à sa dimension morale. On peut s'appuyer ici sur l'objection adressée par Michael Blake aux libéraux cosmopolitiques¹⁰. Blake leur reproche de négliger le niveau proprement politique de l'égalité, à cause du primat qu'ils donnent à l'égalité morale de tous les êtres humains. Accepter ce principe moral n'empêche pas qu'il s'applique différemment aux citoyens et aux étrangers : certains droits doivent en effet être compris comme ceux qui résultent du besoin de justifier l'autorité politique à ceux qui précisément y sont soumis. L'Etat doit donc accorder l'égalité politique à ceux qui sont soumis à son autorité mais il n'est pas tenu de le faire à l'égard de ceux qui ne le sont pas. La distinction entre égalité morale et égalité politique n'a pas été suffisamment dégagée par les libéraux contemporains, dans la mesure où leur tâche initiale était de justifier l'autorité politique au sein d'une société politique donnée - ce que les principes de justice rawlsiens notamment s'efforcent de faire, en fondant la légitimité démocratique sur le respect inconditionnel des libertés individuelles.

Or, dès que l'on s'intéresse à l'immigration, on s'écarte nécessairement de ce type d'approche, dans la mesure où l'on intègre au problème le cas d'individus qui ne sont pas soumis aux mêmes institutions politiques. Il devient alors abusif de soutenir, comme Carens le fait, que l'appartenance à un pays est moralement arbitraire, comme la race ou le sexe. L'appartenance tire sa valeur morale de la condition politique qui la caractérise : être citoyen d'un pays, cela ne consiste pas seulement à être né là par hasard, cela signifie aussi que l'on appartient à une communauté d'égaux, au sens où chacun est également en droit de demander des comptes à l'Etat sur l'usage qui est fait du pouvoir central.

Rappeler l'écart qui sépare l'égalité morale et l'égalité politique permet alors de revenir sur deux arguments généralement avancés par les libéraux cosmopolitiques pour contester la limitation du nombre d'immigrants.

1) Le droit d'immigrer est une simple extension de la liberté de mouvement :

Cet argument présuppose que la liberté de mouvement est une des libertés de base à laquelle tout être humain peut prétendre en vertu de son égale dignité. Ce présupposé amène à envisager les

¹⁰ M. Blake, Companion to Applied Ethics, « Immigration »

frontières politiques comme des restrictions de la liberté de mouvement qui ne respectent pas la clause libérale (à savoir les seules restrictions de liberté légitimes sont celles qui bénéficient à tous) : en effet, lorsque la restriction de la mobilité des immigrants n'est pas exigée par le maintien de l'ordre public, comme cela arrive la plupart du temps, refuser d'admettre de nouveaux citoyens consiste à faire passer le bien-être des citoyens déjà inclus avant le respect d'une des libertés fondamentales des citoyens potentiels. Blake soutient au contraire que la liberté de mouvement n'est pas un droit qu'on peut déduire directement de l'égalité morale universelle mais qu'il s'agit d'un droit dérivé de l'égalité politique. : « afin d'être justifié auprès de ses citoyens, un gouvernement doit offrir certaines garanties, incluant des garanties spécifiques de liberté (dont le droit à la mobilité)¹¹».

2) Le droit d'immigrer découle logiquement du droit d'émigrer :

Pour contester la légitimité des restrictions imposées à l'immigration, d'autres libéraux ont invoqué la nécessité de rétablir une symétrie entre le droit d'entrer dans un pays et le droit de sortir d'un pays¹². Alors que les démocraties libérales reconnaissent sans difficulté le second, elles n'appliquent pas toutes le premier. Pourtant, certains soutiennent que le droit de sortie n'a aucun sens sans le droit symétrique, puisque celui qui a le droit de quitter son pays doit aussi avoir le droit d'entrer dans un autre, afin que le premier droit ne soit pas purement formel. On peut contester cet argument de façon logique, à la manière de David Miller, en montrant que le droit de sortie implique juste la nécessité d'avoir le droit d'entrer dans un pays, pour ne pas être purement formel, mais pas celui d'entrer dans n'importe quel pays; ou encore en rappelant que certains droits n'impliquent pas d'obligation réciproque : le droit de se marier, par exemple, n'implique aucune obligation de la part des autres, d'accepter une demande en mariage¹³; il implique le droit de trouver un partenaire, mais pas celui d'en obtenir un; il s'agit d'un droit de faire quelque chose et non d'un droit à quelque chose.

L'objection de Blake offre un argument davantage politique pour expliquer l'asymétrie entre le droit d'immigrer et le droit d'émigrer. Le second ne se déduit pas tant de certaines libertés de base que des conditions de possibilité de l'autorité politique. Le droit d'émigrer, qu'on le comprenne au sens fort d'abandonner définitivement son pays ou de le quitter temporairement, découle du besoin de légitimer l'exercice du pouvoir souverain à ceux qui y sont soumis. A partir du moment où l'obéissance est librement acceptée, elle doit pouvoir cesser, laissant à un individu le droit de quitter la communauté politique, c'est-à-dire d'émigrer en renonçant à sa citoyenneté. Un citoyen doit

¹¹ Ibid., p. 3

¹² P. Cole, *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000.

¹³

aussi être libre d'émigrer sans renoncer à son statut politique, dans la mesure où un Etat démocratique et libéral exerce un pouvoir légitime s'il garantit à chacun la liberté de vivre la vie qu'il souhaite, même si les projets d'une personne la conduisent à vivre en dehors de son pays : le droit d'émigrer se comprend ici en un sens plus faible, à la lumière du pluralisme des valeurs, comme l'un des projets de vie qu'un Etat libéral doit accepter (à condition bien sûr que le citoyen non résident continue de s'acquitter de ses devoirs à l'égard de sa communauté politique). Mais dans les deux cas, le droit d'émigrer n'a pas besoin de symétrie logique pour faire sens : il s'explique à partir des seules conditions d'exercice de l'autorité politique.

2. La communauté de l'interdépendance

2.1. Le risque des dérives culturalistes

Si les libéraux cosmopolitiques commettent l'erreur de négliger la valeur morale de l'appartenance politique, les républicains nationalistes fondent cette valeur sur de mauvaises raisons. En associant le bien de l'appartenance aux représentations communes et aux valeurs partagées, ils tendent à homogénéiser le contenu des liens civiques. Le risque consiste ici à imposer à l'ensemble des citoyens une culture dans laquelle ils ne se reconnaissent pas tous. Pour éviter ce risque, certains républicains comme Maurizio Viroli insistent sur le caractère strictement politique de la communauté civique : le patriotisme, c'est-à-dire l'attachement des individus pour leur patrie, ne renvoie pas à une culture prépolitique fondée par exemple sur la langue, la religion ou certaines traditions mais sur l'amour des institutions qui garantissent à chacun sa liberté¹⁴. Seulement, avec l'apport des théories sur le processus de construction national, il est devenu délicat de soutenir que la culture politique d'une nation peut être purement civique de : toute culture nationale véhicule inévitablement des traits ethniques (langue(s) officielle(s), religion instituée, drapeau, hymne, etc.) qui reflètent le rôle-clé joué par un ou plusieurs groupes culturels dans la formation de l'Etat-nation. Il en résulte que si, d'un point de vue conceptuel, la distinction entre patriotisme et nationalisme semble être une différence de nature, d'un point de vue sociologique, elle relève davantage une différence de degré.

La question qui se pose consiste donc à savoir comment est déterminée la norme culturelle qui fixe la valeur de l'appartenance nationale. Logiquement, d'un point de vue républicain, c'est par le biais de l'autonomie collective que la culture nationale doit prendre forme. On en trouve une bonne illustration chez David Miller. Dans le chapitre 5 de *On Nationality*, il s'oppose aux nationalistes conservateurs de la manière suivante :

¹⁴ M. Viroli, *For love of country: an essay on patriotism and nationalism*, New York, Oxford University Press, 1995.

« Le nationaliste conservateur passe d'une prémisse valide - à savoir qu'un Etat qui fonctionne bien s'appuie sur un sens commun de la nationalité prépolitique - à une fausse conclusion - à savoir que ce sens commun de la nationalité ne peut être préservé qu'en protégeant le sens actuel de l'identité nationale et l'autorité des institutions qui l'expriment aujourd'hui¹⁵ »

D'après Miller, on peut admettre que la nationalité constitue une base culturelle prépolitique¹⁶, indispensable à la mise en oeuvre de la justice démocratique (notamment, parce qu'elle fonde la solidarité entre citoyens et rend ainsi acceptables les politiques de redistribution économique), tout en refusant de sacraliser cette culture publique. Celle-ci doit au contraire rester soumise à la discussion et capable d'évoluer en intégrant les points de vue des nouveaux citoyens, issus de cultures nationales différentes. Miller s'appuie ainsi sur le modèle de la délibération publique¹⁷ pour défendre le caractère pluraliste et progressiste de la culture nationale :

« Parce que la nationalité n'exige pas de déférence à l'égard des institutions établies ou des mythes qui les soutiennent, elle n'a pas besoin d'interdire la dissidence ni de choisir comme nouveaux membres uniquement ceux qui partagent déjà la même identité nationale. Tout ce qu'elle a besoin de demander aux immigrants c'est la volonté d'accepter les structures politiques qui ont cours et de s'engager dans un dialogue avec la communauté d'accueil pour qu'une nouvelle identité puisse être forgée¹⁸ »

Or, il me semble que la voie délibérative prônée par Miller ne garantit pas, en tant que telle, l'émergence d'une culture nationale pluraliste. D'abord, les multiculturalistes libéraux ont pointé les limites d'une solution politique aux problèmes de justice interculturelle : s'en remettre à la délibération politique ne règle pas le problème précisément parce que les minorités culturelles seront structurellement désavantagées par les procédures de décision majoritaires qui prévalent dans les démocraties¹⁹ et parce que, de façon plus générale, elles sont désavantagées face à un système politique qui reflète la culture dominante dans laquelle toutes les minorités ne se reconnaissent pas (par exemple dans le choix de la langue utilisée dans la vie politique) . Par conséquent, rien ne garantit que le point de vue des minorités sera entendu, non déformé, pris au sérieux ou que sa prise en compte aboutira à des résultats substantiels. Ensuite, quand bien même la diversité des points de vue serait sérieusement envisagée, l'idée que les contours de l'identité nationale résultent de la

¹⁵ D. Miller, *On Nationality*, op. cit., p. 129.

¹⁶ C'est ce que Miller désigne par le terme de « culture publique » dont on trouve un exemple clair en France, à travers le rôle important de la langue française et de la laïcité pour définir la républicanisme français.

¹⁷ « Idéalement, le processus de changement devrait consister en une conversation collective dans laquelle de nombreuses voix peuvent s'unir. Aucune voix n'a de statut privilégié: ceux qui veulent défendre les interprétations traditionnelles entrent dans la conversation sur un pied d'égalité avec ceux qui souhaitent proposer des changements. » Ibid., p. 127.

¹⁸ Ibid., p. 130.

¹⁹ Voir la critique adressée par W. Kymlicka à M. Walzer in *Liberalism, Community and Culture*, op. cit., p. 228 :
¹⁹ « les minorités doivent soit accepter de jouer le jeu de la culture majoritaire, sans aucune protection particulière, soit cesser de participer afin de mener leur propre jeu. (...) c'est de la pure realpolitik. »

délibération collective des citoyens présuppose malgré tout qu'il faut aboutir à une norme commune autour de laquelle tous doivent se rassembler. Cette perspective est donc nécessairement homogénéisante.

Les dérives auxquelles mène une telle approche apparaissent très clairement quand Miller applique son « principe de nationalité », non plus au cas des immigrants déjà admis et ayant à s'intégrer dans la communauté nationale, mais au cas des immigrants qui souhaitent y entrer. Miller adopte alors une approche nettement plus conservatrice : refusant de s'en tenir à l'idée que l'immigration est une cause d'évolution culturelle parmi d'autres, il affirme que « la culture publique de leur pays est une chose que les gens ont un intérêt à défendre : ils veulent pouvoir être capables de donner forme à la façon dont leur nation se développe, ce qui inclut les valeurs contenues dans leur culture publique²⁰ ». Par exemple, une nation peut légitimement vouloir protéger l'usage de sa langue officielle ou encore préserver l'« apparence physique » (physical shape) de sa culture - « ses bâtiments publics et religieux, la façon dont ses villes et villages sont construits, l'organisation du paysage, etc.²¹ ».

Miller considère que son argument reste libéral et démocratique dans la mesure où il justifie la préservation de la culture publique au nom du bon fonctionnement d'un Etat libéral et démocratique, sans légitimer pour autant des politiques d'immigration racistes ou sexistes. Or, tout suggère au contraire que son argument peut aboutir à de telles dérives. En effet, si la décision collective prise par les Suisses de refuser la construction de minarets dans leur pays est légitime, en vertu du principe de « continuité culturelle », pourquoi une politique d'immigration « blanche » (comme celle pratiquée par l'Australie jusque dans les années 1960) ne le serait-elle pas ? On trouvera en effet de nombreuses personnes pour affirmer que les « traits physiques » de leur culture ne sont pas colorblind, mais qu'ils sont au contraire associés à un certain type racial (comme celles qui considèrent que l'équipe de France de football n'est pas « à l'image de » la France, à cause du grand nombre de joueurs noirs).

C'est précisément pour éviter ce genre de dérive que la voie ouverte par Honohan s'avère prometteuse. Elle offre l'avantage de maintenir l'idée qu'il existe un lien de type communautaire entre les citoyens sans penser ce lien en termes culturalistes et homogénéisants. C'est ce que je tâcherai de préciser en examinant l'image qu'elle utilise pour décrire ce lien non plus fondé sur ce qui est commun mais sur les relations de dépendance entre personnes différentes.

2.2. Une communauté de collègues

²⁰ D. Miller, « Immigration », art. cit., p. 200.

²¹ Ibid., p. 201.

Pour donner un sens plus précis aux rapports sociaux, il est éclairant de s'appuyer sur des exemples tirés des interactions ordinaires et des différentes formes qu'elles prennent. Or, d'après Honohan, les images utilisées par les philosophes politiques reposent généralement sur :

« la vue erronée selon laquelle toutes les relations se situent de l'un des côtés d'une dichotomie entre les communautés formées par ceux qui se connaissent bien, lesquelles sont restreintes, fondées sur l'interconnaissance, homogènes, unies affectivement, comme dans le cas des familles ou des amis, et les associations d'étrangers qui sont caractérisées par la distance, la diversité, la rationalité et les médiations institutionnelles²²»

Honohan reproche à cette dichotomie de réduire la complexité des relations et notamment de conforter les penchants culturalistes des républicains nationalistes. Pour nuancer la nature de la communauté républicaine, elle propose de s'appuyer sur l'analogie entre les citoyens et les « collègues ».

L'avantage de cette analogie consiste à maintenir l'importance du lien tout en ménageant une place à la diversité. « Les relations entre collègues sont plus proches que les relations entre étrangers, moins volontaires que les relations entre amis et moins chargées affectivement que les relations familiales²³ ». On peut interpréter cette citation comme la reprise critique des trois images proposées par Walzer pour expliciter le « bien de l'appartenance » et les raisons de principe qui justifient sa (non) distribution : les Etats peuvent être envisagés comme des quartiers de voisinage, des clubs ou des familles. La première analogie reflète l'idéal économique et social du libre marché à travers l'existence d'un espace indifférent au sein duquel les individus se répartiraient en fonction de leur choix personnels; ils seraient libres d'emménager ou de déménager dans le quartier, libres d'y nouer ou non des contacts; la seconde analogie met en avant le caractère politique des Etats qui se réservent le droit d'admettre de nouveaux membres en fonction des règles qu'ils se sont fixées; la dernière analogie insiste sur le sentiment qu'ont les membres d'un Etat d'être unis par un même destin collectif, qu'ils n'ont pas choisi et qui leur impose certaines obligations morales à l'égard de leur co-nationaux ou de non-citoyens avec lesquels ils ont une histoire commune.

L'analogie des « collègues » permet de reprendre en une seule figure les différents aspects de la citoyenneté que Walzer cherchait à analyser.

L'image des « collègues » comme celle des « quartiers de voisinage » est tirée de la vie sociale et économique et non pas de la vie politique : elle met en avant le caractère à la fois rationnel, instrumental et distant qu'instaure la relation économique entre des individus qui peuvent, tout en échangeant, rester indifférents les uns aux autres. Les collègues sont ainsi « divers et relativement

²² I. Honohan, *Civic republicanism*, op.cit., p. 267.

²³ Ibid., p. 267-268.

distants les uns des autres, et ils peuvent n'avoir aucune connaissance précise les uns sur les autres ni aucun sentiment fort les uns à l'égard des autres²⁴ »

Mais l'analogie des « collègues » ajoute à celle du quartier l'élément de l'organisation : les voisins d'un quartier forment une aggrégation plus ou moins durable, sans hiérarchie, ni objectif commun (sauf dans le cadre des actions collectives menées à l'échelle du voisinage) alors que les collègues d'une entreprise, administration, etc. forment une organisation, soumise à une autorité centrale, où chacun occupe une fonction propre et contribue à sa façon à la réalisation d'objectifs communs. Cet élément organisationnel explique pourquoi les collègues sont plus proches que de simples voisins ou que des étrangers, qui se trouvent réunis par l'effet du hasard.

Mais ce qui est intéressant dans cette analogie, c'est que tout en étant tirée de la sphère économique et sociale, elle ne sert pas à illustrer des relations de type associatif comme celles qui correspondent au « clubs » chez Walzer; elle permet paradoxalement à Honohan d'insister sur le caractère involontaire de la condition politique : « ils (les collègues) ne se choisissent pas les uns les autres généralement, mais ils ont pourtant des préoccupations communes enracinées dans une commune situation difficile²⁵. » Sur ce point, Honohan est proche de Rawls et pense comme lui que la société politique n'est pas de même nature que les associations : les membres d'une société politique n'ont pas choisi d'être soumis toute leur vie à un pouvoir souverain, et c'est précisément la raison pour laquelle il est nécessaire de fixer des principes de justice afin de rendre légitime cette situation particulière de sujétion.

L'autre intérêt de l'analogie consiste à ne pas interpréter le caractère involontaire du lien civique et national en s'appuyant, comme le fait Walzer, sur le modèle familial. Il est tentant en effet d'y trouver le moyen de comprendre comment des individus peuvent se sentir attachés les uns aux autres, alors qu'ils n'ont pas choisi de vivre ensemble. L'analogie de la famille résout ce problème en présentant les citoyens comme les membres d'une communauté de destin, qui sont unis par une histoire commune, qui s'identifient à un héritage culturel (langue, religion, traditions) et qui partagent de ce fait des rapports affectifs privilégiés. Contre cette approche, Honohan soutient que c'est du côté de la politique et non de la culture qu'il faut chercher les bases du destin commun que partagent les citoyens. Les rapports affectifs entre nationaux ne procèdent pas de valeurs ou représentations partagées dont ils hériteraient comme d'un patrimoine familial, mais de leur condition politique. Ces liens affectifs n'ont aucune valeur en eux-mêmes, il ne faut pas les accepter parce qu'ils viendraient, comme dans le cas de la famille, d'une forme de lien naturel entre les individus. Ainsi que Honohan le souligne plus loin, « la valeur de sentiments d'attachement réside dans les relations qui sont dotées de valeur et non dans les sentiments ou dans l'attachement en tant

²⁴ Ibid. p. 268.

²⁵ Ibid.

que tel²⁶ ». Le républicanisme qu'elle défend pose ainsi que « les obligations sont fondées sur une perception réflexive et sur le fait de prendre en charge des relations d'interdépendances, et non pas sur un sentiment immédiat d'attachement affectif (ou des « critères locaux »)²⁷ ». C'est pourquoi les citoyens ne sont pas aussi proches que les membres d'une même famille; ils sont effectivement attachés les uns aux autres, non par des affects naturels et irréfléchis, mais par les préoccupations communes qu'ils partagent en tant que personnes soumises à la même autorité politique et auxquelles ils doivent trouver collectivement des solutions.

L'analogie des collègues me semble offrir une synthèse plus stable que les trois comparaisons proposées par Walzer, dans la mesure où elle parvient à établir, au sein d'une même image, un équilibre entre la proximité et la distance, le commun et le propre, le subi et le choisi, qui caractérise la condition politique des citoyens.

Cette analogie toutefois soulève des questions: pourquoi choisir un type de relation économique et sociale, orientée par des buts privés, pour penser le lien civique, censé promouvoir le bien public? Le rapprochement de la sphère économique et de la sphère politique n'est pas évident, notamment parce que les citoyens jouissent d'une égalité de statut dont sont privés des collègues, lesquels prennent place dans une hiérarchie préétablie. Ensuite, il ya quelque chose de gênant à insister autant sur le caractère involontaire de la solidarité politique qui cadre mal à l'importance du consentement, de l'accord, du choix dans les théories contemporaines de la justice politique. Il me semble que pour éclairer ces difficultés, l'analyse ne peut pas être strictement conceptuelle; elle doit aussi s'ancrer dans une approche sociologique de l'intégration sociale et politique. C'est la raison pour laquelle je terminerai en rapprochant les analyses de Honohan de la sociologie durkheimienne, à laquelle ces analyses font largement écho.

3. Interdépendance et solidarité organique

Le concept d'interdépendance mis en avant par Honohan rappelle fortement la théorie proposée par Emile Durkheim dans son premier grand texte, *De la division du travail social*. On y trouve défendue l'idée d'une solidarité sociale et politique indissociable de la diversité des membres de la communauté, au travers du concept de « solidarité organique ». Durkheim forge ce concept pour contester l'idée reçue à son époque selon laquelle la modernisation des rapports sociaux aurait consisté principalement en une atomisation des anciennes communautés, causée par les processus conjoints d'industrialisation et d'urbanisation. Durkheim y soutient que l'individualisation des

²⁶ Ibid., p. 272.

²⁷ Ibid.

comportements sociaux ne reflète pas seulement l'éclatement des anciens réseaux de solidarité, ceux des communautés rurales et agricoles, les *Gemeinschaft* décrites par Ferdinand Tönnies, mais qu'elle repose sur une nouvelle forme de solidarité issue des progrès de la division du travail et des exigences fonctionnelles liées à la complexité sociale qui en résulte. Ainsi, dans les sociétés modernes, les fonctions sociales se spécialisant de plus en plus, il devient indispensable que les individus développent leurs caractéristiques propres, au lieu de reproduire les schémas traditionnels de leur milieu d'origine. Or, contrairement à ce que croient les partisans de l'opposition entre *Gemeinshaft* et *Gesellschaft*, ce processus de différenciation par spécialisation, loin de les isoler les uns des autres, les rend de plus en plus interdépendants les uns des autres. Par contraste avec les sociétés à « solidarité mécanique », dont les membres quasiment semblables les uns aux autres pouvaient être comparés aux éléments d'un corps brut, les sociétés à « solidarité organique » sont constituées d'individus solidaires parce qu'ils remplissent des fonctions distinctes et complémentaires, à la manière des organes d'un corps. Même si la métaphore biologique peut surprendre, il faut mesurer ici son caractère subversif. Durkheim reprend à son compte une image romantique qui envisage la société comme une communauté naturelle exprimant le génie particulier d'un peuple. Mais chez lui, le caractère naturel (i.e. non contractuel, indépendant des choix individuels) du lien social ne renvoie nullement à un caractère ancestral et authentique qui se manifesterait à travers la culture populaire; il découle au contraire des conditions mêmes de la modernité et de l'individualisation croissante des comportements et des opinions.

Il faut souligner que cette théorie de la solidarité sociale a aussi un versant politique. Pour Durkheim, l'Etat démocratique moderne joue un rôle clé dans le fonctionnement de la solidarité organique. Filant la métaphore, il considère ce dernier comme le centre de l'organisme, le « cerveau social²⁸ », sans lequel l'intégration sociale ne pourrait se faire. D'abord, en protégeant les libertés individuelles, l'Etat est un vecteur d'émancipation à l'égard des communautés traditionnelles²⁹; il permet à chacun de se dégager de la tutelle des traditions pour affirmer sa personnalité propre et trouver sa place dans la division du travail. Ensuite, par le biais des droits sociaux, il se substitue aux anciens réseaux de solidarité pour protéger les individus dans les périodes de crise et de besoin.

Bien que Durkheim ne se soit pas véritablement penché sur la question de l'immigration, il l'évoque malgré tout dans un passage intéressant qui porte sur l'évolution paradoxale de la mobilité

²⁸ E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, p. 89.

²⁹ « Le passage à la société moderne complexe est un processus général d'émancipation de l'individu par rapport aux solidarités particulières, aux enracinements dans un territoire, ainsi qu'aux contraintes de la nature. [...] L'Etat libère l'individu de ses liens familiaux, religieux et ethniques, il le rend autonome par rapport à la « tyrannie domestique », aux « groupes féodaux, plus tard communaux », il « affranchit l'ouvrier et le patron de la tyrannie corporative ». [...] L'individu n'est plus socialisé par ses attaches primaires et ethniques mais par sa place dans une société plus large, où la position qu'il occupe dans la division du travail et dans son rapport à l'Etat lui laisse une autonomie nouvelle.» (D. SCHNAPPER, *La relation à l'autre*, Paris, Gallimard, 1998, p. 397)

humaine avec le passage de la solidarité mécanique à la solidarité organique. A propos des communautés traditionnelles, Durkheim constate :

Comme chacun porte en soi tout ce qui fait la vie sociale, il peut la transporter ailleurs, d'autant plus aisément que ces sécessions se font généralement par bandes. [...] De son côté [...] comme elle [la société] peut perdre un certain nombre de ses sujets sans que l'économie de sa vie intérieure en soit troublée, parce que le travail social y est peu divisé, elle ne s'oppose pas fortement à ces diminutions³⁰.

À l'inverse, dans les sociétés à solidarité organique, la division du travail social change la donne et rend les modifications de frontières et les mouvements transfrontaliers plus difficiles :

C'est pour cette raison que les annexions violentes, si fréquentes autrefois, deviennent de plus en plus des opérations délicates et d'un succès incertain. C'est qu'aujourd'hui arracher une province à un pays, c'est retrancher un ou plusieurs organes d'un organisme. La vie de la région annexée est profondément troublée, séparée qu'elle est des organes essentiels dont elle dépendait ; or, de telles mutilations et de tels troubles déterminent nécessairement des douleurs durables dont le souvenir ne s'efface pas. Même pour l'individu isolé, ce n'est pas chose aisée de changer de nationalité, malgré la similitude plus grande des différentes civilisations (nous soulignons)³¹.

La difficulté soulignée ici de modifier les frontières d'un Etat ou, à l'échelle individuelle, de les traverser, suggère que les sociétés démocratiques et libérales ne sont pas simplement des agglomérats d'individus indépendants les uns des autres. Même si, avec la libéralisation des moeurs et avec la perte subséquente des traditions propres à chaque pays, les démocraties modernes sont entrées dans un processus de convergence culturelle (au sens où l'on y trouve la même diversité de modes de vie et les mêmes tendances à l'individualisme), les relations d'interdépendance que la division du travail a créées entre les nationaux les ancrent malgré tout fortement dans leur communauté nationale. Les analyses de Hannah Arendt sur le phénomène des apatrides au 20^e siècle conforte la remarque de Durkheim : l'essor des libertés individuelles ne peut pas se comprendre du seul point de vue de l'individu et de l'affirmation de sa dignité morale; il est indissociable de l'émergence de nouvelles communautés politiques auxquelles il faut appartenir pour que « droit d'avoir des droits » soit garanti.

Cette approche sociologique de la solidarité propre aux démocraties libérales ne doit pas être envisagée de manière purement descriptive, comme l'explication objective d'un processus historico-social. Je propose pour ma part de suivre l'interprétation des commentateurs qui envisagent cette sociologie dans sa dimension politique et normative³². D'après ces auteurs, Durkheim doit être lu comme un théoricien du républicanisme moderne qui cherche à élaborer une compréhension de la liberté individuelle en dehors des cadres théoriques du libéralisme. Sans entrer

³⁰ E. Durkheim, De la division du travail social, PUF, « Quadrige », p. 123-124.

³¹ Ibid., p. 122.

³² M. Cladis, A Communitarian Defense of Liberalism. Emile Durkheim and Contemporary Social Theory, Stanford, Stanford University Press, 1992; J.-F. Spitz, Le moment républicain en France, Gallimard, 2005; W. Watts Miller, Durkheim, Morals and Modernity, London, Mac Gill Queen's University Press, 1996.

ici dans le détail de cette élaboration³³, j'insisterai sur ce qui la distingue de la perspective libérale et ce qui permet d'éclairer la portée républicaine du concept d'interdépendance.

La solidarité organique, fondée sur l'interdépendance d'individus spécialisés, se détache de l'idée fondamentale dont part Rawls pour théoriser la justice politique démocratique, à savoir que la société constitue « un système de coopération équitable entre personnes libres et égales ». L'idée de coopération présuppose en effet une certaine compréhension du lien social, fondée sur les intérêts individuels et sur les échanges volontaires. Or, pour Durkheim, il est aberrant d'un point de vue sociologique de penser l'ordre social à partir du concept d'intérêt³⁴; il y voit une erreur de perspective initiée par les libéraux économistes qui, comme Herbert Spencer, raisonnent à partir de l'entité abstraite de l'homo economicus, laquelle ne correspond pas à « l'homme véritable³⁵ ». Contre cet individualisme abstrait, il envisage la valeur morale accordée à l'individu dans les démocraties moderne comme une croyance communautaire née des nouvelles conditions de la vie sociale. Cette croyance émerge, comme nous l'avons vu, des conditions de la cohésion sociale, c'est-à-dire des interdépendances créées par la spécialisation des fonctions sociales, et aussi par la forme inédite du consensus social : les démocraties modernes gardent en effet une ultime croyance collective, dans le respect unanime que ressentent leurs membres pour l'homme en tant qu'homme³⁶ et qui prend chez chacune d'elle la forme d'un « culte de l'individu » nationalement institué³⁷.

En d'autres termes, l'originalité de l'approche durkheimienne consiste à penser que la solidarité nationale découle non pas du consentement d'individus à des principes politiques légitimes (parce qu'ils instaурeraient un système de coopération équitable) mais des modes de régulation qui naissent spontanément des groupes sociaux. Cette régulation émerge à la fois au niveau local, dans

³³ Pour une approche détaillée, voir S. Guérard de Latour, *Vers la république des différences*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, « Philosophica », 2009.

³⁴ « Là où l'intérêt règne seul, comme rien ne vient réfréner les égoïsmes en présence, chaque moi se trouve vis-à-vis de l'autre sur le pied de guerre et toute trêve à cet éternel antagonisme ne saurait être de longue durée. L'intérêt est ce qu'il y a de moins constant au monde. Aujourd'hui il m'est utile de m'unir à vous ; demain la même raison fera de moi votre ennemi. Une telle cause ne peut donc donner naissance qu'à des rapprochements passagers et à des associations d'un jour. » (E. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., p. 180).

³⁵ L'homme véritable n'a rien de commun avec cette entité abstraite ; il fait partie d'un temps et d'un pays, il a des idées, des sentiments qui ne viennent pas de lui, mais de son entourage ; il a des préjugés, des croyances ; il est soumis à des règles d'action qu'il n'a pas faites et qu'il respecte pourtant ; il a des aspirations de toute sorte et bien d'autres besoins que celui de tenir son budget économiquement. » (E. DURKHEIM, « Les principes de 1789 et la sociologie », *La science sociale et l'action*, Paris, P.U.F., 1987, p. 220).

³⁶ Durkheim défend en effet un individualisme moral, par opposition à l'individualisme empirique et égoïste des économistes libéraux comme Spencer : « l'individualisme [...], c'est la glorification, non du moi mais de l'individu en général » (E. Durkheim, « L'individualisme et les intellectuels », *La science sociale et l'action*, Paris, P.U.F., 1987, p. 268). Mais contrairement aux philosophes comme Kant et Rousseau, il déduit cette norme morale des nouvelles conditions de vie sociale, liées à l'effacement des similitudes et à l'affirmation des différences : « La communion des esprits ne peut plus se faire sur des rites et des préjugés définis puisque rites et préjugés sont emportés par le cours des choses ; par suite, il ne reste plus rien que les hommes puissent honorer en commun si ce n'est l'homme lui-même. » (Ibid., p. 272)

³⁷ Sur ce point, voir E. Durkheim, « L'individualisme et les intellectuels », *La science sociale et l'action*, Paris, P.U.F., 1987 et la lecture qu'en fait M. Cladis in *A Communitarian Defense of Liberalism*, op. cit.

les différents types d'activités menées par les individus (notamment économiques) et au niveau global, dans la régulation centrale que l'Etat opère en tant que « ministre du culte de l'individu ».

On retrouve l'idée d'une régulation spontanée née d'une activité commune chez Honohan quand elle défend « une approche non-volontaire de l'engagement civique fondé sur des 'obligations associatives'³⁸ ». Ces obligations associatives désignent précisément le type de règles auxquelles se soumettent les membres d'un groupe, sans qu'ils les aient pour autant formellement acceptées, mais qui ont émergé spontanément de leur activité commune. Ce phénomène suggère, dans une lignée durkheimienne, que les groupes sociaux ne se réduisent pas à la somme de leurs parties, mais qu'ils finissent par former des réalités sui generis, avec l'émergence d'un corps de règles collectives à l'égard duquel les membres d'un groupe se sentent obligés, sans l'avoir choisi initialement, et au travers duquel ils se sentent exister en tant que groupe³⁹. Dans cette perspective républicaine, la citoyenneté n'est « pas une relation strictement réciproque, dans laquelle les gens reçoivent des bénéfices à proportion de leurs contributions, mais une relation solidaire (joint relationship) qui permet la réalisation du bien commun que sont la liberté et l'auto-gouvernement⁴⁰. »

4. Pistes pour une politique républicaine de l'immigration

Comme je le disais en introduction, les positions adoptées à l'égard des membres extérieurs à la nation (que cette extériorité soit simplement juridique ou aussi territoriale) dépendent étroitement des positions adoptées quant à la relation qu'entretiennent les membres de la nation. Pour conclure, je voudrai donc esquisser les pistes qu'ouvre pour l'immigration l'approche que je viens d'examiner à propos du lien national.

Le concept d'interdépendance me paraît utile pour sortir du schéma contestable que lequel repose l'approche des républicains nationalistes comme Miller. Outre les risques de dérives que j'ai examinées, une telle approche pose problème dans la mesure où elle suggère que les citoyens doivent s'engager dans les débats publics et participer à la vie collective pour établir les cadres de la culture nationale et décider en fonction d'eux le type de politique migratoire à adopter. Or, ceci est à la fois peu crédible et illégitime : d'un point de vue historique, en ce qui concerne la France, les politiques d'immigration n'ont pas été le résultat de grands débats nationaux ni de décisions publiquement reconnues; elles ont procédé davantage de considérations économiques et de

³⁸ I. Honohan, *Civic republicanism*, p. 269.

³⁹ Bien que cette perspective holiste cadre mal avec les approches actuellement dominantes en sociologie de l'individualisme méthodologique, elle reste pertinente pour résoudre certains problèmes liées à l'action collective. Sur ce point, voir J.-D. REYNAUD, *Les Règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 70.

⁴⁰ I. Honohan, *Civic republicanism*, p. 269.

l'initiative d'acteurs privés en quête de main d'oeuvre, à tel point qu'on peut douter de la pertinence de l'expression même de « politiques d'immigration » pour la période où la France a connu des vagues d'immigration massive⁴¹. Au-delà des faits, on peut difficilement soutenir qu'une juste politique d'immigration doit procéder d'un débat public sur l'identité nationale : cela revient à exiger des citoyens un sens civique suffisamment fort pour qu'il participe à ce débat ou à leur imposer d'y participer, alors qu'ils peuvent y être opposés pour les raisons déjà évoquées (problèmes de représentation des points de vue minoritaires, refus de limiter la culture nationale à des normes communes).

A l'inverse, l'approche de Honohan maintient la valeur du lien politique, sans tomber dans les écueils du volontarisme politique et de l'activisme civique. La valeur de ce lien dépend surtout des rapports d'interdépendance que les membres d'une même société nouent entre eux. Cette approche change à la fois la relation avec les étrangers qui vivent dans un Etat et avec ceux qui voudraient y immigrer.

Dans le cas des étrangers de l'intérieur, l'approche de Honohan plaide en faveur d'une citoyenneté fondée sur le droit du sol et sur la résidence. Le simple fait de naître sur le territoire soumis une autorité politique devrait donner le droit d'y être reconnu comme citoyen à part entière; ensuite le fait d'y résider sur le long terme et d'y être en interaction quotidienne (souvent professionnelle) avec d'autres personnes, et soumis aux mêmes règles juridiques, justifie l'octroi de la citoyenneté. Cette approche suggère que l'intégration nationale dépend avant tout de la participation sociale : c'est à ce niveau que les règles sont intériorisées et acceptées. L'étude de l'immigration en France rappelle ainsi que c'est par le biais des mobilisations collectives liées au travail, et grâce notamment au syndicalisme, que les populations immigrées et ouvrières ont réalisé leur intégration politique.

Walzer reconnaît ce point lorsqu'il conteste la situation des travailleurs hôtes en Allemagne. On ne peut pas, dit-il, considérer que les Etats seraient comme les quartiers de voisinage d'un point de vue économique, au sens où seules les règles du libre marché prévaudraient, et qu'ils forment des clubs et des familles d'un point de vue politique, se réservant le droit d'exclure certaines personnes de leur communauté civique. En effet, le monde du travail est pénétré par les principes libéraux et égalitaires de la justice démocratique, lesquels sont exprimés dans les différents droits qui encadrent les activités économiques. Les immigrés découvrent généralement leurs droits par le monde de travail et peuvent légitimement réclamer le droit de discuter les règles juridiques qui s'imposent à eux. La vie sociale réalise ainsi une forme d'intégration juridique qui est par elle-même un début

⁴¹ G. Noiriel, *Le creuset Français. Histoire de l'immigration XIX-XX^e siècles*, Paris, Éditions du Seuil, « Points Histoire », 1992; P. Weil, *La France et ses étrangers : l'aventure d'une politique d'immigration de 1938 à 1991*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

d'intégration politique. Il est donc illégitime d'empêcher ce processus d'aller jusqu'à son terme, en maintenant une classe de producteurs « sous la domination d'une bande de citoyens tyrans ⁴² ».

Dans le cas des personnes souhaitant immigrer dans un Etat, il faut souligner que le concept d'interdépendance, tout en préservant la légitimité morale des frontières politiques, rend ces dernières plus souples que dans l'approche des républicains nationalistes. Les rapports d'interdépendance peuvent en effet déborder les limites territoriales d'un Etat, comme dans le cas des relations entre une métropole et ses anciennes colonies (avec lesquelles elle garde des relations spécifiques à cause de son ancienne domination politique sur ces populations) ou dans le cas des personnes jouissant de la double nationalité. Il en résulte qu'une politique d'immigration ne doit pas se limiter au critère de non-discrimination entre les immigrants potentiels (à la manière des libéraux cosmopolitiques) ni invoquer des normes culturelles potentiellement exclusives; elle doit avant tout s'intéresser aux rapports d'interdépendance politique qui existent entre des individus situés sur des territoires différents et qui peuvent justifier l'existence de relations privilégiées entre eux.

⁴² L'analogie des citoyens et des collègues est pertinente précisément parce qu'elle suggère le lien étroit qui unit l'intégration socio-économique et l'intégration politique dans les démocraties modernes, marquées par la complexité et la spécialisation des activités sociales. C'est pourquoi je la juge plus convaincante que le triptyque de Walzer, lequel emprunte à la fois au registre de la *Gemeinschaft* pour la famille et au registre de la *Gesellschaft* pour le club et le quartier de voisinage, réalisant ainsi une synthèse instable entre des éléments contradictoires.