

Éthique des politiques d'immigration

Arguments déontologiques – entre devoir d'accueil et droit d'exclusion

Henri Proulx

Volume 44, Number 1, March 2013

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1015122ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1015122ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Institut québécois des hautes études internationales

ISSN

0014-2123 (print)

1703-7891 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Proulx, H. (2013). Éthique des politiques d'immigration : arguments déontologiques – entre devoir d'accueil et droit d'exclusion. *Études internationales*, 44(1), 43–63. <https://doi.org/10.7202/1015122ar>

Article abstract

The author proposes a synthesis of deontological arguments in the ethical debate on immigration policies. The arguments are divided between moral obligations (cosmopolitan, national or private) and universal rights (freedom of movement, right to self-determination, right to property). From this synthesis are drawn the conclusions that restrictive migration policies are difficult to reconcile with the universal liberal principles of equality and non-discrimination ; that the right of peoples to self-determination would be the most compelling basis to justify restrictive policies ; and that, ultimately, it is up to the democratic political process to decide between the ethical arguments in this debate.

Éthique des politiques d'immigration

Arguments déontologiques – entre devoir d'accueil et droit d'exclusion

Henri PROULX*

Résumé : L'auteur propose une synthèse des arguments déontologiques dans le débat éthique sur les politiques d'immigration. Les arguments sont répartis entre obligations morales (cosmopolitiques, nationales ou privées) et droits universels (liberté de circulation, droit à l'autodétermination, droit de propriété). De cette synthèse sont tirées les conclusions que les politiques migratoires restrictives sont difficilement réconciliables avec les principes libéraux universels d'égalité et de non-discrimination ; que le droit des peuples à l'autodétermination serait le fondement le plus convaincant pour justifier de telles politiques ; et qu'en dernière analyse il revient au processus politique démocratique de trancher entre les différents argumentaires éthiques de ce débat.

Mots-clés : immigration, éthique déontologique, cosmopolitisme, autodétermination

Abstract : The author proposes a synthesis of deontological arguments in the ethical debate on immigration policies. The arguments are divided between moral obligations (cosmopolitan, national or private) and universal rights (freedom of movement, right to self-determination, right to property). From this synthesis are drawn the conclusions that restrictive migration policies are difficult to reconcile with the universal liberal principles of equality and non-discrimination ; that the right of peoples to self-determination would be the most compelling basis to justify restrictive policies ; and that, ultimately, it is up to the democratic political process to decide between the ethical arguments in this debate.

Keywords : immigration, deontological ethics, cosmopolitanism, self-determination

Resumen : El autor ofrece un resumen de los argumentos deontológicos en el debate ético sobre las políticas de inmigración. Los argumentos se dividen entre las obligaciones morales (cosmopolitas, nacionales o privadas) y los derechos universales (libertad de circulación, derecho a la autodeterminación, derecho a la propiedad). El autor concluye que las políticas migratorias restrictivas son difícilmente conciliables con los principios liberales universales de igualdad y no discriminación, que el derecho de los pueblos a la autodeterminación sería el argumento más sólido para justificar dichas políticas y que es a través del proceso político democrático que estas contradicciones éticas deben dirimirse.

Palabras clave : inmigración, ética deontológica, cosmopolitismo, autodeterminación

* Chercheur indépendant.

L'auteur aimerait remercier les évaluateurs anonymes d'*Études internationales* ainsi que Raphaëlle Proulx et Léa Kalaora pour leurs commentaires des plus utiles à la rédaction de la version finale de cet article.

L'immigration¹ de populations des pays en développement vers les pays développés depuis la seconde moitié du vingtième siècle fait l'objet d'un débat éthique qui s'appuie principalement sur deux constats. D'une part, ceux qui immigreront ont beaucoup à gagner en qualité de vie et en perspectives économiques, du fait des écarts de développement économique et politique entre leur pays d'origine et leur pays de destination. D'autre part, l'intégration de ces immigrants dans les sociétés d'accueil pose certains défis². De manière schématique, le débat sur l'immigration, et plus précisément sur les politiques encadrant l'immigration, oppose l'argument que les inégalités mondiales³ rendent injuste la restriction de l'immigration à l'argument que cette restriction est justifiée par la protection de la cohésion politique et sociale, de même que de la qualité de vie des sociétés d'accueil.

Alors que ce débat occupe une place importante dans de nombreuses sociétés occidentales, la littérature d'éthique politique qui traite des politiques d'immigration est relativement limitée en comparaison de toute la littérature qui traite des migrations sous différents angles. Cela s'explique sans doute en partie par la nature sensible du sujet. S'il n'est peut-être pas controversé de défendre une libéralisation de l'immigration, même contre les politiques en place, il peut paraître difficile de justifier les limites à l'immigration sans en même temps projeter une image négative des immigrants déjà admis (Miller 2005 : 193) et sans être accusé de nourrir le racisme et la xénophobie⁴, ce qui décourage le débat.

Dans ce contexte, nous proposons ici une analyse de différents argumentaires éthiques sur la question des politiques d'immigration avec l'objectif non pas de convaincre de la validité d'un postulat plutôt que d'un autre, mais de contribuer au débat public en présentant de manière synthétique les différents argumentaires et en les confrontant. À chacun ensuite de revoir, éventuellement, la cohérence de ses propres opinions et peut-être de mieux comprendre les points de vue différents du sien.

Comme dans la plupart des débats éthiques, les arguments sur la question de la meilleure politique d'immigration peuvent être répartis en deux grandes catégories : d'une part, les arguments de nature déontologique, c'est-à-dire présentés

1. Par immigration, on entend l'installation durable par un individu dans un État dont il n'est pas citoyen. Une personne peut séjourner dans un État, y étudier, y être propriétaire, y avoir des liens sociaux et familiaux sans y immigrer. Les arguments étudiés ici se concentrent sur les politiques à l'égard de l'immigration pour des motifs économiques (qui représente la très grande majorité des cas de migration) plutôt que, par exemple, sur les politiques concernant les réfugiés pour cause de persécution.
2. Malgré l'importance de la question de l'intégration des migrants et de leurs droits et devoirs une fois sur le territoire de l'État de destination, les politiques d'intégration ne sont pas incluses dans le champ d'étude du présent article. D'une part, le texte s'en trouverait trop allongé et, d'autre part, le débat éthique autour de l'intégration (par exemple : quels droits de travail, droits sociaux ou de citoyenneté sont accordés à qui et après combien de temps) ne recoupe pas nécessairement les questions posées en amont, que nous étudierons ici, par rapport à l'accès au territoire.
3. Les inégalités évoquées par les différents auteurs sont principalement économiques. Pour Catherine Wihtol de Wenden (2009 : 81-83), les inégalités comprennent à la fois les différences de niveau de vie et celles de bonne gouvernance démocratique (dont les étalons occidentaux véhiculés par les médias auront fait rêver les migrants).
4. Michael Dummett (2001 : 58) et Teresa Hayter (2004 : xxv), par exemple, affirment que les contrôles migratoires sont toujours, finalement, motivés par le racisme ou la xénophobie.

comme des devoirs et des droits, et, d'autre part, les arguments conséquentialistes, suivant lesquels le fait qu'une action, par exemple une *politique*, soit bonne ou mauvaise dépend non pas de la conformité de cette action à une règle mais plutôt de ses conséquences⁵. Nous nous concentrerons ici exclusivement sur les arguments déontologiques, examinant ailleurs les arguments conséquentialistes dans ce débat (Proulx à venir).

Afin de dégager une synthèse cohérente de tous les arguments et contre-arguments déontologiques débattus, nous proposons le tri suivant : tout d'abord une distinction entre les obligations morales (I) et les droits (II). Parmi les arguments d'obligations morales, nous présentons d'abord les arguments qu'une obligation d'entraide est due à tous universellement, y compris aux étrangers cherchant à immigrer (I – A), puis le point de vue que les compatriotes ont priorité et que les obligations envers les étrangers sont limitées (I – B). La seconde grande partie (II), celle des arguments qui invoquent des droits, est divisée en trois. Premièrement, nous traitons l'idée que la liberté de circulation ne doit pas être restreinte (II – A) ; deuxièmement, la notion que les libertés d'autodétermination et d'association justifient l'exclusion d'immigrants potentiels (II – B) ; et, enfin, la perspective libertarienne fondée sur la primauté du droit de propriété (II – C). Les sous-parties sont elles-mêmes structurées suivant une logique « argument/contre-argument ».

I – Obligations morales

A — Obligation cosmopolitique face à l'inégalité économique

Les auteurs qui accordent une importance primordiale aux problèmes d'inégalité économique mondiale jugent cette inégalité injuste pour différentes raisons : elle proviendrait en partie du hasard de la distribution des ressources naturelles entre les différentes régions du monde (Hayter 2004 : 2) ; serait due à l'exploitation par l'Occident, au cours de l'histoire, de territoires et peuples étrangers (Hayter 2004 ; Ugur 2009 : 102) ; et se perpétuerait à travers un système qualifié par certains de féodal (Carens 1992 : 26-27) où les individus nés dans les pays pauvres seraient condamnés par le contrôle des frontières à y rester et où certaines citoyennetés, acquises par le *jus solis* ou le *jus sanguinis*⁶, donneraient accès à plus de richesse ou à moins de pauvreté que d'autres citoyennetés (Carens 1987). En somme, les restrictions migratoires serviraient avant tout à protéger des privilèges économiques hérités qui manqueraient de légitimité (Carens 1999 : 1090 ; Barry 1989).

5. Pour certains auteurs, même les arguments déontologiques seraient au fond conséquentialistes, parce que les droits et les devoirs ne seraient justifiés que par leurs conséquences (Scanlon 1988). La distinction demeure néanmoins valide, car elle correspond à une différence dans la manière de formuler les arguments éthiques.
6. Myron Weiner (1996 : 175) note que le droit d'acquisition de la citoyenneté par la naissance sur un territoire, le *jus solis*, est aussi arbitraire que le *jus sanguinis*, qui prévoit qu'un individu obtiendra la citoyenneté par ses parents. Ayelet Schachar (2009) parle dans les deux cas de la « loterie du privilège de naissance » (*birthright lottery*).

Un fondement éthique qui justifierait l'obligation morale des nantis à remédier à cette inégalité mondiale, notamment par l'ouverture des frontières, serait le devoir humanitaire de secours réciproque qui intime de soulager la détresse d'autrui, notamment au-delà des frontières, lorsque le sacrifice pour soi est comparativement faible ou du moins pas supérieur au désarroi soulagé (Whelan 1988 : 10 ; Wellman 2008 : 124). Selon Dummett (2001 : 46), cette obligation existe d'abord entre les individus, mais, comme l'État aurait la fonction de représenter ses citoyens auprès du monde extérieur, il hériterait des obligations morales de ses citoyens. Tout État aurait donc des obligations également envers ceux qui ne sont pas ses citoyens, du simple fait de leur humanité (Dummett 2001 : 49). Et même si certains citoyens d'États riches ne ressentaient pas d'obligation par rapport aux inégalités mondiales, réduire la pauvreté des pays en développement exigerait une réponse collective. En effet, si seul un petit nombre d'individus sacrifiaient leur richesse au profit des pauvres, non seulement le coût personnel serait trop grand pour ces philanthropes, mais, de plus, cela représenterait des sommes trop faibles pour enrayer la pauvreté (Whelan 1988 : 137). C'est donc aux États que reviendrait la responsabilité de réduire les inégalités mondiales.

Pour remplir leurs obligations, les États auraient le choix entre des contributions économiques ou l'admission d'immigrants (Goodin 1992 ; Cavallero 2006). Tant que chacun n'aurait pas droit à une vie tout aussi décente que ce qui est normal dans les pays les plus développés, les États riches auraient la responsabilité de redistribuer des ressources et des opportunités vers les populations des États pauvres (Seglow 2005 : 329 ; Feinberg 1974), par exemple en admettant des immigrants de ces pays (Bader 2005 : 344). Seuls les États qui auraient rempli leurs obligations de justice internationale pourraient limiter les admissions, par exemple pour le motif de conserver leur communauté nationale distincte (Kymlicka 2001 : 271 ; Bader 2005 : 350)⁸.

Suivant Matthew Gibney (2004 : 51-57), plus un État aurait contribué aux conditions amenant les immigrants, et notamment les réfugiés, à quitter leur pays, que ce soit par son implication directe ou indirecte dans un conflit armé, par son soutien à un régime politique inefficace ou oppressif ou par son rôle dans le système économique international, plus grande serait la responsabilité de cet État envers ces migrants. Les États auraient donc des obligations particulières envers les immigrés et les réfugiés issus de leurs anciennes colonies (par exemple l'Algérie pour la France et le nouveau Commonwealth pour le Royaume-Uni) et issus des États contre lesquels ils auraient commis des injustices (par exemple le Vietnam pour les États-Unis).

Pour renforcer l'argument d'une obligation morale d'entraide envers les immigrants potentiels, certains auteurs font par ailleurs appel au sentiment

-
7. Frederick Whelan fait ici référence à James Fiskin (1982) pour qui nos obligations morales sont limitées par les seuils de l'héroïsme et de la trivialité.
 8. Thomas Pogge ([1997] 2006) partage le point de vue que les pays riches sont en grande partie responsables de la pauvreté dans les pays en développement et ont donc envers les populations pauvres une obligation de transfert de richesse. Il est cependant d'avis que la migration n'est pas la bonne solution et préconise plutôt le soutien financier par les États riches aux organismes qui viennent en aide directement aux populations là où elles se trouvent, comme UNICEF ou Oxfam.

d'empathie en illustrant l'impact des contrôles migratoires sur les individus, notamment les demandeurs d'asile et les immigrants « clandestins ». Il est mis en avant que des individus cherchant paisiblement à s'installer dans des pays de destination pour améliorer leur sort seraient traités par les systèmes de contrôle migratoire de manière dégradante et sans respect pour leurs droits fondamentaux (Carens 2000 : 641 ; Hayter 2004 : 149). Selon Dummett (2001 : 70), il serait, de plus, injuste d'empêcher les immigrants de faire des demandes, puis de les traiter comme des criminels lorsqu'ils essaient d'immigrer par les seules voies qui leur restent, par exemple selon le statut de réfugié.

Enfin, l'obligation d'accueil peut aussi être fondée sur le principe d'hospitalité. S'appuyant sur la philosophie d'Emmanuel Levinas, qui accorde une importance suprême à la prise de conscience par le sujet de sa responsabilité envers autrui, Jacques Derrida (voir Seffahi 2001) développe une éthique de l'hospitalité qu'il applique notamment à la question de l'accueil des migrants. D'après Derrida, accueillir en affirmant un chez-soi où l'on aurait défini, en maître, des règles auxquelles la personne accueillie devrait se plier correspond à une conception autoritaire de l'hospitalité. Selon lui, non seulement personne ne peut prétendre à un chez-soi lui appartenant mais, de plus, l'hospitalité doit demeurer inconditionnelle et l'attente d'une quelconque réciprocité est exclue. Prenant appui sur ces idées, Derrida estime que le phénomène des migrants, notamment irréguliers, exige une « autre » politique, dont il ne précise toutefois pas la forme⁹.

B — Obligations morales en priorité envers les compatriotes et critique cosmopolitique

L'un des principaux arguments de ceux qui s'opposent à une obligation des États à l'ouverture découlant de l'impératif de la lutte contre les inégalités mondiales (Whelan 1988 : 4-5 ; Bader 2005 : 345) est l'autonomie politique des communautés et leur responsabilité limitée les unes envers les autres. D'après Michael Walzer (1983 : 33-34), par exemple, il est légitime que le devoir universel d'entraide soit limité par le processus de débat et de décision politique au sein de communautés politiques démocratiques. Et, pour John Rawls (1999 : 8-9 ; 38-39), si un peuple est lui-même responsable, par son incurie, des facteurs qui poussent ses membres à immigrer, cette irresponsabilité ne peut être transférée sur le dos d'autres populations sans leur consentement. Seuls les réfugiés pour cause d'attaque ennemie, de famine ou de catastrophe naturelle constitueraient un problème de justice pour les éventuelles sociétés d'accueil.

Selon Christopher Wellman (2008 : 119-129), l'obligation de corriger les injustices dues au hasard de naître dans une société riche ou dans une société pauvre n'est pas assez forte pour justifier de limiter le droit des États à l'autodétermination et donc leur droit d'exclure des migrants potentiels. Les obligations de charité internationale n'impliqueraient donc pas le renoncement des États à

9. Derrida n'évoque pas de notion de limite à la capacité de faire preuve d'hospitalité et se distingue en ce sens de Rousseau ([1762] 1995) qui affirme que, « partout où les étrangers sont rares, ils sont bien venus : rien ne rend plus hospitalier que de n'avoir pas souvent besoin de l'être : c'est l'affluence des hôtes qui détruit l'hospitalité ».

leur autodétermination, et ceux qui cherchent à immigrer pour améliorer leur sort pourraient être aidés sans être admis, notamment par l'aide au développement¹⁰ ou par des interventions militaires humanitaires (Wellman 2008 : 127-129).

Selon d'autres auteurs, enfin, l'obligation de chacun de se soucier également de tous les humains ne correspondrait tout simplement pas à ce qui est pratiqué dans la réalité, pas plus qu'elle ne relèverait du sens commun (Whelan 1988 : 14). Et ce ne serait pas un principe éthique défendable d'exiger dans le monde réel imparfait ce qui est un devoir dans les circonstances idéales d'un monde utopique (Woodward 1992 : 77). Puisque, dans le monde avec toutes ses inégalités, on ne pourrait aider tous les individus, il serait donc normal d'aider d'abord ceux dont on est proche, comme sa famille¹¹. Or, selon John Isbister (2000), les pays seraient comme des familles élargies, de sorte qu'il serait légitime d'exclure au profit de ses compatriotes. Selon Walzer (1983 : 41), dans ces deux cas, ceux de la famille et de la patrie, il y a une relation morale entre des individus qui ne se sont pas choisis mutuellement. Les obligations morales suivraient des cercles concentriques où les obligations aux compatriotes par le sang, par la culture, par les valeurs ou une histoire politique commune seraient fortes et les obligations transnationales faibles (Bader 2005 : 345)¹².

Mais, pour les défenseurs d'une éthique cosmopolitique, le postulat d'une priorité « nationale » opposée à l'obligation universelle est irrecevable. Selon eux, du fait de la valeur morale égale de tous, on ne pourrait restreindre les obligations de justice à une communauté particulière, par exemple celle des compatriotes (Seglow 2005 : 320 ; Demuijnck 2007 : 65). Les droits et obligations seraient dus universellement à tous et aucune relation spéciale ou particulière ne serait éthiquement pertinente ou valable (voir Bader 2005 : 345). Selon Michael Sandel (1996), le point de vue éthique impartial universel impliquerait que les communautés plus universelles dont on fait partie devraient avoir la priorité sur les plus particulières. Nous ferions partie d'un système mondial dont nous serions tous responsables, y compris des grandes inégalités qui découlent de la

10. Pour James Woodward (1992 : 78-81), même l'aide au développement que supposerait un système de justice redistributive cosmopolitique serait problématique, puisqu'elle impliquerait des transferts importants de richesse vers des États souvent corrompus qui ne seraient pas imputables de manière démocratique aux citoyens contributeurs.

11. Cet argument trouve un antécédent chez saint Augustin. Développant sa notion théologique d'un *ordo amoris* auquel l'individu devrait se conformer, saint Augustin ([413-426] 1960) écrit : « C'est de ses proches qu'il lui incombe en premier lieu de prendre soin : de les aider, en effet, il a l'occasion la plus facile et la plus favorable en raison de l'ordre de la nature ou de la société humaine elle-même. » Saint Augustin insiste toutefois sur l'obligation de charité, d'amour du prochain et sur l'unité de la famille humaine, ce qui pourrait suggérer qu'il n'y aurait pas d'incohérence entre la pratique d'une éthique *particulariste* et la conscience d'une relation morale envers tous du fait d'une commune humanité (voir dans ce sens Miller 1995 : 53).

12. Certains posent d'ailleurs l'obligation d'un individu envers sa communauté d'origine de ne pas émigrer de celle-ci lorsqu'elle a payé sa scolarité, notamment universitaire (Carens 1992 : 33 ; Chauvier 2006 : 132-133). Le libéralisme politique égalitariste ne se prononce pas sur le bien-fondé de cette opinion lorsqu'elle est individuelle, mais s'oppose à sa mise en application par des limites à la libre circulation. Pour Joseph Carens (1992 : 34), il serait paternaliste et hypocrite de la part des pays riches de prétendre fermer leurs frontières pour aider les pays pauvres, par exemple en prétendant les aider à garder leurs professionnels ou toute main-d'œuvre utile.

répartition immorale des ressources naturelles de la planète (Bader 2005 : 343). Or, l'analogie des obligations morales en cercles concentriques minimiserait injustement cette responsabilité globale et transnationale (Bader 2005 : 343-345). L'État devrait donc tenir compte des droits et des intérêts tant de ses citoyens que des étrangers dans sa politique d'immigration (Gibney 2004 : 59).

Alors que Rawls (1971) restreint l'application de son célèbre système de justice aux sociétés particulières, certains auteurs reprennent son expérience de pensée de la « position originelle » derrière le « voile d'ignorance¹³ » et l'appliquent de manière internationale, dans une perspective cosmopolitique. Ces auteurs avancent que, suivant un contrat social rawlsien extrapolé à l'échelle globale, il serait objectivement juste de tendre vers le principe de l'ouverture des frontières. Selon cet argument, depuis la « position originelle » les gens choisiraient la libre circulation entre les États pour les mêmes raisons que les individus dans le contrat rawlsien voudraient la libre circulation à l'intérieur des États : pour pouvoir pleinement se réaliser en jouissant de toutes les options et libertés possibles (Carens 1987 : 258 ; Carens 1992 : 26-28 ; Whelan 1988 : 7-11 ; Kymlicka 2001 : 267).

D'après Veit Bader (2005 : 345), ceux qui défendent la priorité morale pour les compatriotes se réfèrent généralement à un idéal d'État-nation démocratique, alors que les États ne seraient en fait des unités ni ethniquement homogènes ni parfaitement démocratiques. Pour Bader, les États seraient des organisations hiérarchiques fondées sur la menace de la violence physique, et la nation ne serait pas une famille, mais une communauté « imaginée » (dans le sens donné par Benedict Anderson) où l'éthique publique appropriée serait celle entre étrangers. Enfin, selon Peter et Renata Singer (1988 : 119), si le fait d'accueillir un étranger dans sa famille peut nous sembler aller au-delà de l'entraide charitable, admettre un ou des étrangers au sein de la communauté représente pour chacun un sacrifice bien moindre.

Cherchant à concilier deux positions opposées, Carens (2000 : 638) note que, s'il est vrai qu'on est, par exemple, généralement plus attaché à ses propres enfants qu'à ceux des autres, on ne renoncerait pas pour autant au *fairplay* et à la méritocratie au profit de ses enfants. Par conséquent, même s'il est légitime moralement de favoriser ses compatriotes de certaines manières, il n'en découle pas que cela nous autorise à exclure des immigrants potentiels. Or pour Carens (2000 : 640), quand bien même ce serait une exigence élevée de vouloir que les gens ordinaires des pays riches acceptent le partage avec les pays en développement, cela serait justifié par l'injustice de l'inégalité mondiale.

II – Droits

Autant l'affirmation d'obligations représente un type fondamental d'argument déontologique, qui a trouvé notamment une expression dans des textes

13. Selon ce scénario, les principes d'une société conçue par des individus qui ignorent quelle situation sociale et quelles caractéristiques et capacités physiques et intellectuelles seront les leurs dans cette société seraient des principes équitables et donc justes (« *justice as fairness* »). Ici, l'hypothèse est étendue au-delà d'une communauté politique particulière et comprend la société humaine dans son ensemble.

religieux et dans l'impératif catégorique de Kant, autant ce sont les droits universels¹⁴ qui occupent aujourd'hui la place centrale des débats éthiques, y compris concernant l'immigration.

Le phénomène migratoire met en jeu de nombreux droits fondamentaux. Teresa Hayter (2004 : 149), par exemple, estime que les restrictions migratoires, notamment envers les demandeurs d'asile, peuvent miner le droit de ne pas être arrêté et emprisonné de manière arbitraire, le droit de ne pas être traité de manière inhumaine et dégradante, le droit de ne pas être torturé, le droit à un procès juste par une cour correctement constituée, le droit à une vie de famille et le droit au travail. Selon elle, ce sont autant de droits prévus par les chartes et déclarations ratifiées par les gouvernements occidentaux qui pratiquent ces contrôles. Mais le droit au cœur du débat sur l'immigration, le droit dont la restriction entraîne les effets déplorés par Hayter, ce droit est la liberté de circulation.

A — Liberté de circulation

Dans son acception la plus large, la liberté de circulation comprend le droit de quitter un lieu, le droit d'accéder à un lieu, le droit de rester, c'est-à-dire de ne pas être expulsé, et le droit de revenir. C'est la liberté de circuler d'un État vers un autre qui nous intéresse au premier chef ici.

Si la plupart des États acceptent la liberté de quitter leur territoire, qui inclut la liberté d'émigrer, tous les États se réservent par contre le droit de contrôler l'entrée sur leur territoire, surtout lorsqu'il ne s'agit pas d'une simple visite, mais d'une immigration à long terme¹⁵. La Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée par les Nations Unies en 1948 reflète ce fait et ne postule que le droit « de quitter tout pays, y compris le sien » (article 13), non pas le droit d'accéder à un autre pays (sauf en cas de persécution : droit d'asile, article 14)¹⁶. À la racine du débat sur le contrôle par les États de l'immigration se pose la question de l'existence ou non d'un droit de circuler d'un État vers un autre pour des motifs autres que ceux qui relèvent du droit d'asile. Pour certains, ce droit de circulation existe et il est si fondamental qu'il ne devrait souffrir aucune restriction. D'autres estiment que ce droit doit être mis en balance avec d'autres droits ou considérations pratiques, alors que d'autres encore mettent en

14. Sont appelés droits universels, naturels, fondamentaux, ou droits de la personne, les droits censés appartenir intrinsèquement à chaque être humain indépendamment des systèmes de lois qui varient d'un État à l'autre, d'une époque à l'autre. Ces droits trouveraient leur fondement et justification dans la condition humaine.

15. La présente analyse du droit des États de contrôler les migrations se concentre sur les arguments déontologiques à l'aune de l'individu. Une approche est possible selon laquelle l'État et ses droits souverains sont au centre de l'analyse. Selon cette perspective, il n'existe pas de droit à migrer, mais un privilège accordé par l'État dans un certain contexte, et qui peut être retiré, par exemple si un État (sans nécessairement tenir compte de sa population) se voit menacé par une trop forte immigration ou émigration. On peut associer cette perspective à la « raison d'État ».

16. Des auteurs comme Ann Dummet (1992 : 173) et Phillip Cole (2011 : 204) y voient une incohérence car, selon eux, on ne peut émigrer sans immigrer quelque part et l'article 15 de la Déclaration affirme que « [t]out individu a droit à une nationalité ».

doute l'existence d'un tel droit. Examinons dans un premier temps les arguments avancés pour justifier la liberté de circulation.

Une liberté fondamentale

Un argument central pour justifier la liberté de circulation comme un droit moral universel est de le faire découler de la propriété commune de la Terre par l'humanité. Cet argument est d'abord exprimé par les philosophes stoïciens, puis repris de Cicéron à Kant, en passant entre autres par Francisco de Vitoria, Hugo Grotius et John Locke. Il est associé à l'idée d'un droit naturel des humains d'échanger et de communiquer entre eux (Pagden 2003 : 186). Or, suivant cet argument, si personne ne peut revendiquer, sur une quelconque partie de la planète, un droit de propriété reconnu dès l'origine de l'humanité, on peut estimer qu'à l'origine la Terre appartenait à tous sans distinction. On ne transgressait donc jamais de limites de propriété dans cet état original et, par conséquent, la liberté de circulation y était totale.

L'avantage d'un argument aussi fondamental ou radical pour justifier la liberté de circulation et l'ouverture des frontières est qu'il offre une position de départ où peu de concessions sont possibles face à ceux qui défendent les contrôles migratoires. Ce seront toujours les entraves à la liberté de circulation qui devront être justifiées, et non pas les revendications à cette liberté, puisque, si la situation légitime de départ est la propriété commune de la Terre, il en découle que la liberté de circulation est également la situation légitime par défaut.

De plus, si l'absence de propriété représente la situation légitime de départ, il est possible de remettre en cause la plupart des revendications de propriété et de souveraineté territoriales qui servent à justifier les frontières et contrôles migratoires. En effet, si un titre de propriété n'est légitime que s'il a été établi au départ selon des règles de justice, beaucoup de titres de propriété et de souveraineté étatique devenus légitimes simplement par la reconnaissance d'un fait accompli sont en fait illégitimes. Car ces faits accomplis ont souvent résulté de la loi du plus fort, contrevenant de ce fait aux règles élémentaires de la justice. Avancer que la liberté de circulation est un droit naturel remontant aux origines de l'humanité permet donc de remettre radicalement en cause la légitimité des restrictions aux migrations¹⁷.

La liberté de circulation est justifiée non seulement par la propriété commune de la Terre, mais aussi par des arguments qui tendent vers le conséquentialisme. Selon David Miller (2005 : 196), par exemple, cette liberté est comprise comme

17. À partir du postulat voulant que les ressources de la planète appartiennent à tous en copropriété, Michael Blake et Mathias Risse (2006 : 28-29) proposent de mesurer dans chaque État l'usage par habitant des ressources appartenant à l'humanité. Si l'usage des ressources est inférieur à la moyenne, les individus qui ne sont pas sur ce territoire auraient des droits à y immigrer jusqu'à ce que la moyenne soit atteinte et, inversement, un État faisant un bon usage de ses ressources pourrait restreindre l'immigration de manière justifiée. Tous n'auraient pas le droit de jouir d'une part parfaitement égale des ressources terrestres, mais l'outil servirait, selon ces auteurs, de mesure indicative (Blake et Risse 2006 : 32).

nécessaire à la réalisation de projets de vie. Selon Carens (1987), la liberté de circulation, non seulement au sein d'un État mais entre des États, serait importante pour des raisons professionnelles, sentimentales et culturelles. Elle permettrait également une autonomie par rapport à son milieu social (Bader 2005 : 338). Enfin, la liberté de circulation pourrait également être vue comme un élément important de toute démocratie, puisque, selon la théorie démocratique du consentement, le droit de sortie d'un territoire politique, tel qu'un État, représente un mécanisme important pour influencer le gouvernement – à côté du vote et de l'action politique – ou pour se soustraire au contrôle d'un gouvernement (Bader 2005 : 338 ; Miller 2005 ; Cole 2000 : 53-54). Or, toutes ces fins, qu'elles soient économiques, sociales, culturelles ou politiques, sont également enchâssées dans différents articles de la Charte internationale des droits de l'homme, ce qui renforce l'argument de l'importance déontologique de la liberté de circulation (Pécoud et Guchteneire 2009 : 26-27).

Selon les auteurs qui voient dans la liberté de circulation un droit fondamental, les restrictions migratoires ne sont que très exceptionnellement légitimes. Pour eux, un droit fondamental ne peut aucunement être accordé de manière restreinte, par exemple en fonction de l'intérêt national ou de la charité. Chercher à mener une politique migratoire moralement défendable en arbitrant entre les demandes d'immigration selon le degré de nécessité ou d'urgence des demandes ou en invoquant des soucis supposément altruistes comme celui de limiter l'exode des cerveaux des pays moins bien nantis serait incompatible avec la notion bien comprise de liberté fondamentale (Woodward 1992 : 61 ; Carens 1987). De plus, les restrictions migratoires entreraient en opposition avec les principes du libéralisme politique comme la liberté et l'égalité de tous, de même que l'absence de distinction selon des caractéristiques individuelles comme l'origine¹⁸ (Cole 2000 ; Blake et Risse 2006 : 23-24). Suivant la perspective d'une valeur presque absolue de la liberté de circulation, les seules raisons acceptables pour qu'un État limite ce droit seraient la menace aux droits fondamentaux de ses citoyens (Dummett 1992 : 177), la menace à la sécurité nationale et à l'ordre public, la venue massive d'individus aux idées antilibérales (Carens 1992 : 28-31), le surpeuplement grave ou la submersion culturelle complète (Dummett 2001 : 57-72 ; 2004 : 117-118).

Limites de la liberté de circulation

Un premier contre-argument consiste à noter que le droit à la liberté de circulation serait rarement mentionné dans les chartes des droits fondamentaux au fil de l'histoire. Ce ne serait qu'après la Seconde Guerre mondiale que le droit d'émigrer aurait été reconnu dans les chartes internationales, notamment du fait de la prise en compte des droits individuels dans la sphère internationale (Hendrickson 1992 : 225). Pour appuyer leur critique du droit à la libre circulation, certains auteurs rappellent que, même à l'intérieur des démocraties libérales, la liberté de circulation est limitée. Il serait, selon eux, paradoxal d'exiger le respect presque absolu de la

18. Suivant cet argument, même la sélection sur la base du lien familial dans la catégorie du regroupement familial est injustement discriminatoire contre ceux qui ne sont pas nés dans une famille dont un membre est citoyen de l'État où ils voudraient immigrer.

libre circulation entre les États en avançant qu'une liberté fondamentale bien comprise ne souffre pratiquement aucune exception, alors que des limites se seraient révélées nécessaires dans des sociétés démocratiques libérales réelles¹⁹. Il s'agit d'une critique par analogie qui consiste à dire : s'il est légitime dans ces sociétés de limiter la liberté de circulation, il est également légitime de limiter cette liberté au niveau international. La liberté de circulation est, par exemple, limitée par le droit de propriété, la protection de la nature, la planification urbaine, le respect des réserves autochtones dans certains pays (Bader 2005 : 339) et par l'intérêt national dans le cas des régions réservées à un usage militaire (Gibney 2004 : 66). La liberté de circulation est aussi contrôlée par l'État à travers différentes règles comme celles de la circulation automobile ou celles concernant les manifestations (Miller 2006 : 195 ; Perry 1995 : 108-109). Même la liberté d'émigrer est limitée pour le service militaire ou civil, pour ceux qui possèdent des secrets d'État ou, encore, pour les criminels qui cherchent à éviter leur peine ou pour ceux qui ont des dettes (Cole 2000 : 46-47).

Un autre angle critique consiste à avancer que, l'importance du droit de circuler d'un État vers un autre ne venant pas de la valeur intrinsèque du déplacement, c'est la question de ce qui est fui dans le pays de départ ou gagné dans le pays de destination qui devrait guider les politiques migratoires. Pour certains, seule la crainte, fondée, de la violence serait une raison suffisante pour avoir le droit de réclamer l'accès à un autre État (Zolberg, Suhrke et Aguayo 1989), ce qui correspond au droit d'asile pour les réfugiés. D'autres estiment qu'un enjeu central pour les politiques migratoires doit être la justice distributive internationale, soit la question de l'accès aux richesses et aux chances économiques, plutôt que simplement le droit à la libre circulation (voir par exemple Ugur 2009 : 106-107). En somme, selon ces auteurs, les besoins de sécurité et de subsistance sont plus fondamentaux que la liberté de circulation, et les politiques migratoires devraient tenir compte de cet ordre des priorités (Bader 2005 : 339-340)²⁰.

Suivant Miller (2005 : 296-297), qui adopte une position intermédiaire, la liberté de circulation serait un droit uniquement par sa valeur instrumentale, comme moyen d'accéder à une vie décente. Et donc, si un individu a accès à l'éventail des options qui lui permettent de mener une vie décente, alors il ne pourrait réclamer à un État en particulier un droit d'entrée. Selon lui, la liberté de quitter un État ne serait que le remède à l'incapacité de cet État d'assurer les intérêts vitaux de l'individu qui aurait dès lors le droit de se déplacer pour corriger cette situation, ce qui ne signifierait pas le droit de se déplacer dans un

19. Certains avancent que l'ouverture totale des frontières conduirait en fait à une diminution de la liberté de circulation au sein même des États, car des moyens de contrôle émergeraient vraisemblablement à un niveau régional ou local (Walzer 1983 : 39 ; Cole 2000 : 73), éventuellement sur le modèle d'enclaves contrôlées.

20. Devant l'argument que la sécurité et la subsistance sont plus importantes pour un individu que le droit de migrer d'un État vers un autre, les auteurs qui estiment que le droit fondamental à la liberté de circulation devrait guider les politiques migratoires préfèrent insister prioritairement sur le droit de circuler librement, car ils y voient le meilleur moyen de permettre aux individus de décider eux-mêmes si leur sécurité et leur subsistance seraient mieux assurées dans un autre État, plutôt que de laisser cette décision aux gouvernements (Carens 1987).

lieu de son choix, car le choix de destination ne serait pas vital. Selon l'argument de Miller, il suffirait donc qu'au moins une démocratie libérale accepte d'accueillir cet individu pour que son droit soit satisfait. Il suppose, dans son analogie, que les États seraient ouverts aux demandes et qu'au moins l'un d'eux accepterait d'accueillir le migrant. Pour justifier qu'il soit suffisant de garantir une gamme d'options et non la liberté complète de circulation, Miller distingue l'intérêt particulier d'un individu qui pourrait préférer d'être admis dans tel État plutôt que tel autre, et l'intérêt humain général. Miller ne définit pas de manière détaillée sa notion d'intérêt humain général, mais celle-ci semble tenir compte des préférences de ceux qui accueillent. Il emploie l'analogie du droit au mariage que nous évoquerons de nouveau dans la prochaine section, et qui postule qu'on a le droit de se marier, mais pas celui de forcer quelqu'un à se marier avec soi. Le droit d'immigrer aurait cette même nature conditionnelle (Barry 1992 : 280-283 ; Miller 2005 : 197 ; Woodward 1992).

B — Droit d'autodétermination et d'association

Nécessaire contrôle du « membership » pour assurer l'autodétermination

Un autre argument contre la primauté du droit à la libre circulation consiste à avancer un contre-droit, le plus souvent non formulé, celui de ne pas être obligé d'accueillir d'étrangers sur le territoire collectif, c'est-à-dire le droit à ce que l'accueil d'étrangers demeure un choix. Un droit ainsi nommé n'existe dans aucune charte. Les auteurs qui cherchent à opposer au droit de circuler un droit opposé d'exclusion trouvent dans le droit d'autodétermination (Walzer 1983) et dans le droit d'association (Wellman 2008, 2011) leurs arguments fondamentaux²¹. Le pouvoir d'exclure serait nécessaire pour permettre l'autodétermination du groupe (Walzer 1983 : 40-41 ; Dowty 1987 : 14 ; Clad 1994 : 150) puisque, pour pouvoir s'entendre sur ses objectifs collectifs et les atteindre, une certaine vision commune serait nécessaire, que soutiendrait une culture partagée (Gibney 2004 : 24). Or les nouveaux membres pourraient avoir un impact important sur la communauté des membres initiaux (Whelan 1988 : 28-29). Les immigrants pourraient changer l'environnement culturel ainsi qu'entraîner des changements dans la langue, les mœurs et les formes religieuses (Gibney 2004 : 29) à travers le processus démocratique en faisant diminuer ou en diluant l'appui à des institutions culturelles ou en faisant disparaître les subventions étatiques à ces institutions.

21. Stéphane Chauvier (2007 : 55) fait appel, au-delà des droits d'autodétermination et d'association, au droit de légitime défense. Il écrit : « La menace *plausible* du Nombre rend le contrôle de l'immigration non pas seulement nécessaire ou inévitable, mais *légitime*, dès lors qu'il est légitime qu'une communauté politique veille à la préservation de ce à quoi ses membres tiennent et qui est leur œuvre collective, qu'il s'agisse d'un cadre politique de vie ou de biens communs sociaux. » Mais, puisqu'il est généralement accepté que le droit de légitime défense ne peut être invoqué qu'en rapport d'une agression *armée*, cet argument suppose une définition nouvelle de la légitime défense. Par ailleurs, ainsi formulé, l'argument semble pouvoir être inclus, plus simplement, dans la notion de droit à l'autodétermination.

Pour Christopher Wellman (2008), une communauté politique, par exemple une nation, peut être comprise comme une association d'individus. Or, cette association ne peut exister que si ses membres actuels peuvent contrôler l'appartenance à leur association (*membership*), car pour définir le groupe des membres, et donc inclure, l'association doit pouvoir exclure²². De plus, comme dans le cas du mariage, où un individu a le droit de choisir une personne qui le choisit aussi, mais pas une personne de son choix qui le rejette (Gauthier 1994 : 360-361), la liberté d'association n'inclurait pas le droit de s'associer avec d'autres contre leur volonté (Moore 2001 : 170)²³. Ainsi, une caractéristique des associations serait que les gens seraient libres de les quitter, mais pas libres de s'y joindre (Barry 1992 : 284). Dans un même ordre d'idées, autant Kant juge que la propriété commune de la Terre donne à tous le droit de visiter tous les pays, autant il estime que le droit de devenir un « visiteur permanent », c'est-à-dire un habitant et à plus forte raison un envahisseur, a pour condition un consentement (*Projet de paix perpétuelle*, article 3, section II). Selon Wellman (2008 : 136), la distinction entre le droit d'émigrer et celui d'immigrer est donc justifiée : on a le droit unilatéral d'émigrer, parce qu'on n'est jamais obligé de s'associer à d'autres contre son gré ; mais on n'a pas le droit unilatéral d'immigrer, parce que les autres n'ont pas l'obligation de s'associer contre leur gré.

Dans cette optique, le migrant peut être vu comme quelqu'un qui s'impose chez un autre, et la valeur positive de la liberté de circulation et du droit de migrer peut être remise en cause par l'analogie avec les projets impérialistes de colonisation qui ont donné lieu à d'importantes migrations et sont généralement perçus de manière négative (Whelan 1988 : 15)²⁴. Le principal reproche fait à l'impérialisme est la domination par la force d'une population déjà présente, et non pas nécessairement la migration d'individus d'un État vers un autre, mais certains perçoivent la migration de masse comme une colonisation douce ou un envahissement pacifique (Raspail 1973).

L'approche fondée sur le droit d'autodétermination et d'association affirme donc l'autonomie de la communauté nationale par rapport aux souhaits

22. Pour Wellman (2008 : 109), le droit d'association inclut le droit de ne pas s'associer et souvent le droit de se dissocier. Il affirme par ailleurs que, sans poser un droit à la libre association, on ne pourrait justifier le caractère immoral de l'annexion (*ibid.* : 112).

23. Tout en abhorrant le racisme, Wellman (2008 : 138-140) étend ce droit d'exclusion en théorie jusqu'au rejet sur une base raciale en s'appuyant sur l'argument qu'on ne peut forcer un(e) raciste à épouser une personne d'une race différente de la sienne. Alors que Miller (2005 : 204) juge inacceptable ce critère d'exclusion parce que les personnes exclues pour un tel motif « contingent » seraient insultées, pour Wellman, les étrangers ainsi exclus n'auraient pas nécessairement le droit de ne pas être insultés. Par contre, selon lui, une exclusion raciale serait inacceptable dans le cas où des individus identifiés aux races exclues seraient membres de la société dont ce serait la politique, car ces citoyens auraient, eux, le droit de ne pas être insultés par les politiques de leur État. Or, puisque les États d'immigration sont, à différents degrés, multiraciaux, ce type d'exclusion ne peut être invoqué.

24. Il est d'ailleurs intéressant de noter que les principaux auteurs de la notion d'un droit universel (ou, selon leur terme, naturel) de circuler partout sur la Terre ont employé ce droit pour défendre l'impérialisme européen : Francisco de Vitoria, qui justifie l'impérialisme des Espagnols en Amérique – il critiqua toutefois les massacres perpétrés par les conquistadors –, et Hugo Grotius, qui défendit les entreprises hollandaises dans les Indes contre les objections portugaises (Pagden 2003 : 186 ; Cavallar 2008).

des candidats à l'immigration et limite l'obligation de l'État sur la question des contrôles migratoires principalement à la volonté de ses citoyens. Selon cette perspective, les démocraties libérales devraient accueillir ni plus ni moins d'immigrants que leurs citoyens le souhaitent ; ce souhait étant notamment exprimé et défini de manière électorale ou référendaire (Weiner 1996 : 173).

*Critique de l'applicabilité
des droits d'autodétermination et d'association*

Les auteurs en faveur de l'ouverture des frontières ne nient pas l'importance des associations. Pour Bill Jordan et Frank Düvell (2003), par exemple, de nombreux besoins humains ne peuvent être satisfaits qu'en systèmes associatifs : reconnaissance, réciprocité, éducation, soins, reproduction, intimité, échanges culturels et loisirs. Ces systèmes supposent des institutions collectives définissant les droits et les obligations des membres ainsi que des politiques d'inclusion et d'exclusion. Mais, selon eux, les sociétés ou les communautés politiques ne sont pas des associations.

La citoyenneté ne saurait être assimilée à une association car l'appartenance à une communauté particulière, comme une nation (Miller 1995 : 53) ou un État, ne serait pas déterminée par des phénomènes volontaires mais subis (naissance, éducation et socialisation) (Whelan 1988 : 32). Ainsi, les communautés politiques seraient principalement constituées de gens nés dans un même État, et non pas de personnes qui auraient choisi de vivre ensemble (Bauböck 1994 : 171). De plus, contrairement à ce qu'affirment des théories comme celle de Walzer, les États ne seraient pas des structures à travers lesquelles agiraient des communautés unies par des modes de vie, car, en réalité, les communautés politiques seraient divisées par des clivages idéologiques, culturels et économiques. Leurs membres ne pourraient s'entendre que sur des règles, et non pas sur des façons de vivre (Joppke 2005 : 104). Et si, dans une démocratie, le gouvernement est censé suivre la volonté de la majorité, cela serait une chose différente de l'idée de libre association (Tesón 2006 : 1-2).

Un autre angle critique consiste à avancer que, si les États partagent avec les associations la caractéristique de contrôler l'appartenance à un groupe et l'accès à des droits et des privilèges, contrairement aux associations les États ne pourraient de manière légitime exclure des membres potentiels, et ce, pour différentes raisons.

D'abord, à cause de l'importance de ce qui est nié aux exclus. Les États contrôleraient l'accès à des biens plus fondamentaux que ceux accordés ou refusés par les associations et, si des non-membres se voient dénier les biens offerts par des associations, ils conservent le droit aux biens essentiels garantis par l'État (Ackerman 1980 : 341-346 ; White 1997). L'appartenance à une association serait un choix parmi d'autres options, alors que dans le monde moderne on ne pourrait vivre à l'extérieur d'un État, il n'existerait pas de *no man's land* (Gibney 2004 : 37). Il y aurait donc un problème à ce que le droit à décider collectivement sur le mode associatif conduise à exclure des membres potentiels qui feraient des gains énormes par l'inclusion (Seglow 2005 : 324).

Ensuite, certains États auraient des territoires tellement vastes par rapport à leur population qu'il serait particulièrement difficile pour eux de légitimer l'exclusion d'un étranger (Gibney 2004 : 40-41)²⁵. D'autant plus que la division du monde en États serait le résultat de conflits armés, et non celui d'une allocation des ressources en fonction des populations (Gibney 2004 : 39-40). Ceux qui naissent dans une société ne devraient donc pas être privilégiés dans la jouissance des ressources et de la technologie de cette société par rapport à ceux qui n'y sont pas nés (Beitz 1979). Et, puisqu'ils ne méritent pas leur privilège, les membres actuels ne devraient légitimement pas pouvoir exclure ceux qui veulent entrer (Ackerman 1980).

Si l'exclusion au nom du droit d'association suscite un nombre élevé de contre-arguments, l'argument par le droit à l'autodétermination semble moins donner prise à la critique. D'après Dummett (2001 : 10-11), le droit à l'autodétermination ne serait pas un droit premier mais souhaitable indirectement, lorsqu'il sert le principe prioritaire du droit de se sentir comme un citoyen de première classe, c'est-à-dire lorsque ce droit est employé dans un contexte de décolonisation et non pas pour exclure des immigrants potentiels. En outre, selon Bader (2005 : 340), mis en balance, le droit ou besoin fondamental des migrants à la sécurité pèserait plus que le droit des sociétés d'accueil à la souveraineté et à l'autodétermination ; mais l'auteur ne semble pas fonder cette opinion dans un principe externe à son sentiment moral personnel.

C — Droit de propriété – arguments libertariens

Un autre fondement à un droit d'exclusion territorial est la propriété non plus collective mais privée du territoire. Cette approche est défendue par les auteurs libertariens qui s'inscrivent dans la lignée de Robert Nozick (1974). Dans le modèle libertarien développé par cet auteur, la légitimité du contrôle à l'accès au territoire se situe fondamentalement au niveau de la propriété individuelle. Puisque ce modèle ne précise pas le rôle de l'État dans le contrôle de l'immigration, cette philosophie politique sert d'argument à la fois aux auteurs qui défendent l'ouverture des frontières et à ceux qui s'y opposent.

À partir du postulat avancé par Nozick, soit que le territoire d'une nation n'appartient pas collectivement aux citoyens, un auteur comme Carens (1987), favorable à l'ouverture des frontières, conclut que l'État ne peut contrôler le mouvement des individus sur son territoire que lorsqu'il s'agit de protéger les droits de propriété des individus. Selon Carens, cela laisse peu de justification aux contrôles migratoires.

25. Argument qui rappelle le concept de *Terra nullius*, repris du droit romain au XVIII^e siècle par Locke et Vattel et employé pour justifier la colonisation de l'Amérique du Nord, puis de l'Australie. Cet argument affirme qu'il est juste d'occuper et de prendre possession d'un territoire vierge ou inoccupé, ou d'un territoire mal exploité par la population autochtone (Pagden 2003 : 183). Notons par ailleurs que les flux migratoires se dirigent aujourd'hui essentiellement vers les grandes villes, non pas vers les territoires ruraux ou vierges. De plus, selon Ryan Pevnick (2008), les pays de départ sont souvent riches en ressources naturelles et en espace. Ce ne sont donc pas ces choses que recherchent les migrants dans les pays riches, d'après Pevnick, mais plutôt l'accès à ce qui y est réalisé par l'activité et la coopération humaines et par la bonne gouvernance politique et économique.

Selon Walter Block et Gene Callahan (2003), auteurs libertariens favorables aux restrictions migratoires, l'immigration autorisée et décidée par l'État représente une association forcée illégitime pour ses citoyens. De plus, selon ces auteurs, la redistribution sociale dont profiteraient fréquemment les immigrants, du moins initialement, serait inéquitable pour ces citoyens ainsi forcés à s'associer aux nouveaux venus. Pour Hillel Steiner (1992 : 92-93), en vertu de leur droit absolu à la propriété les propriétaires pourraient se séparer de leur État, si celui-ci « ouvrait » les frontières contre leur gré. D'après Block et Callahan (2003), l'anarchisme libertarien ne serait toutefois pas une solution au problème de l'illégitime pouvoir de coercition de l'État, car dans un contexte anarchique tout propriétaire pourrait inviter sur son territoire autant d'étrangers qu'il le souhaiterait, ce qui pourrait gêner ses voisins (Block et Callahan 2003). Ainsi, même si le point de vue libertarien nie le droit de l'État de contrôler la question de l'immigration, le pouvoir de coercition non consensuel de l'État semblerait nécessaire aux libertariens pour aider les propriétaires à faire respecter leur droit de propriété contre des flux migratoires incontrôlés (Wellman 2008 : 131-135)²⁶.

Conclusion

La discussion déontologique sur l'immigration s'articule donc autour de deux questions distinctes : d'une part, le problème des inégalités mondiales et de la justice distributive et, d'autre part, la question du droit d'accès au territoire national. Ces deux questions peuvent être discutées séparément, avec des argumentaires distincts. Mais elles sont liées dans le débat éthique sur les politiques d'immigration, parce que l'accès par les migrants du « Sud » au territoire des sociétés du « Nord » pour s'y installer, y travailler et y bénéficier d'une protection sociale accrue, est perçu, par les auteurs qui défendent la cause des migrants, comme un des meilleurs moyens pour réduire les inégalités mondiales. Si personne ne voulait immigrer vers les pays mieux nantis, les contrôles migratoires ne poseraient pas de problème moral aigu et les arguments justifiant aujourd'hui ces contrôles susciteraient moins de débats.

En des termes d'éthique politique, le problème de l'inégalité mondiale pose la question suivante : envers qui a-t-on, à travers son État, une obligation de partage ? Nous avons évoqué dans cet article trois réponses possibles : envers l'humanité entière (vision égalitariste cosmopolitique), envers les membres de sa communauté nationale en priorité (vision nationale), ou envers personne (vision libertarienne, pour laquelle toute charité est affaire individuelle et ne doit pas être imposée par l'État). Dans la justification de ces différentes positions, intervient, de manière plus ou moins explicite, la question de mérite ou de responsabilité des individus et des sociétés par rapport à leur situation économique. Le point de vue égalitariste cosmopolitique tend à attribuer les écarts de développement au hasard ou à des injustices commises par les nations riches, dans leur enrichissement, aux

26. Contre l'argument libertarien que l'État a pour fonction essentielle de protéger les droits de propriété qui incluent le droit d'exclure autrui de cette propriété, les égalitaristes libéraux soulèvent la question de l'injustice de la distribution de la propriété territoriale (Cole 2000 : 156-160), argument évoqué précédemment parmi les fondements de la liberté de circulation.

dépens des sociétés moins nanties. La perspective nationale avance que chaque communauté politique est responsable de veiller à son propre développement collectif dans un effort consenti de génération en génération. Le libéralisme met l'accent sur l'autonomie et la responsabilité individuelle.

Les réponses à la question du contrôle de l'accès au territoire se déclinent de manière analogue, entre une approche d'ouverture cosmopolitique invoquant la liberté de circulation, un point de vue national ou étatique défendant des contrôles restrictifs au nom des droits d'autodétermination et d'association, et la philosophie libertarienne d'inspiration nozickienne dont les déductions, partant de la prémisses de la propriété privée, ne permettent pas de trancher péremptoirement la question.

La discussion de la question du contrôle de l'accès au territoire et au *membership* nationaux met particulièrement en relief le défi posé par l'immigration de masse à l'idée de la nation, notamment dans le cadre d'une démocratie libérale. Les principes libéraux postulent en effet un universalisme qu'il est à première vue axiomatiquement antinomique de limiter au groupe des nationaux ou des citoyens, car, si la discrimination en fonction de l'origine est interdite au sein d'un État, pourquoi serait-elle légitime pour exclure les *étrangers* ? Dans le cadre d'une démocratie libérale, les arguments pour l'ouverture à l'immigration jouissent donc d'une plus grande cohérence interne avec les principes universels libéraux que ce n'est le cas avec les arguments de contrôle.

Si l'on peut réconcilier le libéralisme politique des démocraties occidentales et les contrôles migratoires restrictifs, alors c'est avec un libéralisme conçu comme un système de justice qui entre en jeu *après* la formation de la communauté politique, et dont les principes d'égalité et de non-discrimination ne s'appliquent qu'aux membres en ce qui concerne une large gamme des droits (par exemple le droit au séjour permanent, le droit de vote, le droit au travail et à la protection sociale). Les raisons pour contrôler l'immigration n'auraient alors besoin d'être légitimes que pour les membres de la communauté et non pas pour toute l'humanité. Mais sur quelle base d'éthique politique internationale peut-on soustraire les communautés politiques à une éthique universelle et cosmopolitique ? Le seul principe qui semble suffisamment résister à la critique pour servir comme un tel fondement est le droit à l'autodétermination des peuples²⁷.

Si n'étaient tenus pour légitimes que les groupes constitués par adhésion volontaire, alors les groupes fondés sur des cultures nationales, qui se perpétuent principalement par socialisation des jeunes qui y naissent, n'auraient pas la légitimité requise pour invoquer le droit à l'autodétermination et exclure des immigrants potentiels. Mais si l'on acceptait l'hypothèse que l'appartenance par la naissance est incompatible avec les droits de la personne, ne faudrait-il pas

27. Notons que si le droit à l'autodétermination est invoqué dans un cadre de justification des contrôles migratoires, son application doit être étendue au-delà de son usage habituel pour les cas de décolonisation ou d'affirmation autonomiste de minorités nationales. Rappelons aussi que le droit à l'autodétermination, qui pose un défi à l'intégrité territoriale d'États existants, est contesté tant au sein de la communauté des États que dans la littérature d'éthique politique de tradition libérale et cosmopolitique (Moore 1997 ; Archibugi 2003).

aussi déclarer illégitime l'institution familiale, puisque les enfants ne choisissent pas leurs parents ni ces derniers leurs enfants ? De plus, le libéralisme politique peut-il simplement faire fi des intuitions morales que suscitent les sentiments d'appartenance nationale (Cole 2011 : 212) ? Il semblerait donc qu'à moins de devenir utopique le libéralisme doive composer avec le fait – biologique, psychologique et social – que les humains naissent et sont socialisés dans des familles et des groupes culturels (et, comme le soulignent Avishai Margalit et Joseph Raz [1990/2006], le caractère *donné* de l'appartenance par la naissance offre aux individus une sécurité qui peut avoir une valeur positive pour leur bien-être). L'élément volontaire et « contractuel » peut néanmoins être présent, dans un groupe fondé sur l'appartenance par la naissance, à travers les processus politiques démocratiques auxquels participent les membres adultes. Selon ce point de vue, le fait qu'un *demos* national soit constitué, et continuellement reconstitué, sans tenir compte du droit de tous les humains à la non-discrimination selon l'origine, n'invaliderait pas la légitimité de ce groupe ni son droit à l'autodétermination et donc à l'exclusion, si ce droit était exercé dans le cadre d'une démocratie libérale²⁸.

Pour autant, le fait de justifier le droit des communautés politiques à l'autodétermination n'évacue pas le problème des inégalités entre ces communautés sur le plan mondial. Mais en posant ce droit à l'autodétermination comme prémisses, les arguments en faveur du partage ne prendraient pas la forme d'obligations ou de droits universels, comme ce serait le cas dans une perspective cosmopolitique, mais se référeraient plutôt à la notion de charité, ou d'intérêt.

Les positions éthiques décrites dans cet article montrent que l'on peut argumenter rationnellement à partir de différents postulats et aboutir à des conclusions différentes sur la question du contrôle des migrations. Il semblerait que seul le processus décisionnel démocratique (élections, débats publics, voire référendums)²⁹ puisse dégager des politiques à partir de la multitude des points de vue moraux.

Henri PROULX
 Chercheur indépendant
 402-15, rue Murray
 Ottawa (Ontario) K1N 9M5
 poulx.henri@gmail.com

Bibliographie

- ACKERMAN Bruce, 1980, *Social Justice and the Liberal State*, New Haven, Yale University Press.
 ANDERSON Benedict, 1991, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres et New York, Verso.
 ARCHIBUGI Daniele, 2003, « A Critical Analysis of the Self-determination of Peoples : A Cosmopolitan Perspective », *Constellations*, vol.10, n° 4 : 488-505.

28. Il ne semble pas nécessaire de chercher, comme le fait Wellman (2008, 2011), à fonder le droit d'exclusion dans un autre principe, plus manifestement inhérent aux idées du libéralisme politique, comme droit d'association. Comme l'ont démontré les arguments recensés plus haut (II – B), ce droit renvoie clairement à l'association d'individus de manière consciente et volontaire, ce qui n'est pas le cas des nations.
 29. Ou plus précisément, selon la formule d'un évaluateur anonyme à qui je suis reconnaissant, « la révisabilité démocratique périodique, dans les conditions de choix éclairées ».

- AUGUSTIN (saint), [413-426] 1960, *La Cité de Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer.
- BADER Veit, 2005, « The Ethics of Immigration », *Constellations*, vol. 12, n° 3 : 331-361.
- BARRY Brian, 1989, *Democracy, Power and Justice : Essays in Political Theory*, Oxford, Clarendon Press.
- BARRY Brian, 1992, « The Quest for Consistency. A Sceptical View », dans B. BARRY et R. E. GOODIN (dir.), *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf : 279-287.
- BAUBÖCK Rainer, 1994, *Transnational Citizenship : Membership and Rights in International Migration*, Aldershot, Edward Elgar.
- BEITZ Charles, 1979, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press.
- BLAKE Michael et Mathias RISSE, 2006, « Is There a Human Right to Free Movement ? Immigration and Original Ownership of the Earth », *Faculty Research Working Paper Series RWP06-012*, Harvard University, John F. Kennedy School of Government.
- BLOCK Walter et Gene CALLAHAN, 2003, « Is There a Right to Immigration ? A Libertarian Perspective », *Human Rights Review*, vol. 5, n° 1 : 46-71.
- CARENS Joseph H., 1987, « Aliens and Citizens : The Case for Open Borders », *Review of Politics*, vol. 49, n° 2 : 251-273. Pour une version en français : 2007, « Étrangers et citoyens : un plaidoyer en faveur de l'ouverture des frontières », *Raisons politiques*, vol. 2, n° 26 : 11-39.
- CARENS Joseph H., 1992, « Migration and Morality : A Liberal Egalitarian Perspective », dans B. BARRY et R. E. GOODIN (dir.), *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf : 25-47.
- CARENS Joseph H., 1999, « A Reply to Meilaender. Reconsidering Open Borders », *International Migration Review*, vol. 33, n° 4 : 1082-1097.
- CARENS Joseph H., 2000, « Open Borders and Liberal Limits. A Response to Isbister », *International Migration Review*, vol. 34, n° 2 : 636-643.
- CAVALLAR Georg, 2008, « Vitoria, Grotius, Pufendorf, Wolff and Vattel : Accomplices of European Colonialism and Exploitation or True Cosmopolitans ? », *Revue d'histoire du droit international*, vol. 10, n° 2.
- CAVALLERO Eric, 2006, « An Immigration-Pressure Model of Global Distributive Justice », *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 5, n° 1 : 97-127.
- CHAUVIER Stéphane, 2006, *Justice et droits à l'échelle globale. Six études de philosophie cosmopolitique*, Paris, Vrin.
- CHAUVIER Stéphane, 2007, « Immigration rationnée », *Raisons politiques*, vol. 2, n° 26 : 41-61.
- CLAD James C., 1994, « Slowing the Wave », *Foreign Policy*, vol. 95 : 139-151.
- DEMUJNCK Geert, 2007, « Est-il permis, du point de vue éthique, de limiter la migration économique ? », *Raisons politiques*, vol. 2, n° 26 : 63-81.
- DOWTY Alan, 1987, *Closed Borders : The Contemporary Assault on Freedom of Movement*, New Haven, Yale University Press.
- DUMMETT Ann, 1992, « The Transnational Migration of People Seen from within the Natural Law Tradition », dans B. BARRY et R. E. GOODIN (dir.), *Free Movement : Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf : 169-180.
- DUMMETT Michael A. E., 2001, *On Immigration and Refugees*, New York, Routledge.
- DUMMETT Michael A. E., 2004, « Immigration », *Res Publica*, vol. 10, n° 2 : 115-122.
- FEINBERG Joel, 1974, « Non-Comparative Justice », *Philosophical Review*, vol. 83, n° 3 : 297-358.
- FISKIN James S., 1982, *The Limits of Obligation*, New Haven, Yale University Press.
- GAUTHIER David, 1994, « Breaking up : An Essay on Secession », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 24, n° 3 : 357-372.
- GIBNEY Matthew J., 2004, *The Ethics and Politics of Asylum : Liberal Democracy and the Response to Refugees*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOODIN Robert E., 1992, « If People Were Money... », dans B. BARRY et R. E. GOODIN (dir.), *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf : 6-22.
- HAYTER Teresa, 2004, *Open Borders. The Case Against Immigration Controls*, Londres, Pluto Press.
- HENDRICKSON David C., 1992, « Migration in Law and Ethics. A Realist Perspective », dans B. BARRY et R. E. GOODIN (dir.), *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf : 213-231.

- ISBISTER John, 2000, « A Liberal Argument for Border Controls. Reply to Carens », *International Migration Review*, vol. 34, n° 2 : 629-635.
- JOPPKE Christian, 2005, *Selecting by Origin. Ethnic Migration in the Liberal State*, Cambridge, Harvard University Press.
- JORDAN Bill et Franck DÜVELL, 2003, *Migration. The Boundaries of Equality and Justice*, Cambridge, Polity.
- KANT Immanuel, [1795] 1998, *Projet de paix perpétuelle*, Paris, Hachette.
- KYMLICKA Will, 2001, « Territorial Boundaries : A Liberal Egalitarian Perspective », dans D. MILLER et S. HASHMI (dir.), *Boundaries, Ownership and Autonomy. Diverse Ethical Perspectives*, Princeton, Princeton University Press : 249-275.
- MARGALIT Avishai et Joseph RAZ [1990/2006], « National Self-determination », dans R. E. GOODIN et P. PETTIT (dir.), *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, 2^e éd., Oxford, Blackwell Publishing.
- MILLER David, 1995, *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press.
- MILLER David, 2005, « Immigration. The Case for Limits », dans A. COHEN et C. WELLMAN (dir.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Oxford, Blackwell.
- MOORE Margaret, 1997, « On National Self-determination », *Political Studies*, vol. 45, n° 5 : 900-913.
- MOORE Margaret, 2001, *The Ethics of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press.
- NOZICK Robert, 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books.
- PAGDEN Anthony, 2003, « Human Rights, Natural Rights, and Europe's Imperial Legacy », *Political Theory*, vol. 31, n° 2 : 171-199.
- PERRY Stephen R., 1995, « Immigration, Justice and Culture », dans W. F. SCHWARTZ (dir.), *Justice in Immigration*, Cambridge, Cambridge University Press : 94-135.
- PEVNICK Ryan, 2008, « An Exchange : The Morality of Immigration », *Ethics and International Affairs*, vol. 22, n° 3 : 241-248.
- POGGE Thomas, [1997] 2006, « Migration and Poverty », dans R. E. GOODIN et P. PETTIT (dir.), *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, 2^e éd., Oxford, Blackwell Publishing.
- PROULX Henri (à paraître), « Éthique des politiques d'immigration : arguments conséquentialistes. »
- RASPAIL Jean, 1972, *Le camp des saints*, Paris, Robert Laffont.
- RAWLS John, [1971] 1999, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, [1762] 1995, *Émile ou De l'éducation*, Paris, Gallimard.
- SANDEL Michael J., 1996, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press.
- SCANLON T. M., 1988, « Rights, Goals, and Fairness », dans S. SCHEFFLER (dir.), *Consequentialism and Its Critics*, Oxford, Oxford University Press : 74-92.
- SCHACHAR Ayelet, 2009, *The Birthright Lottery. Citizenship and Global Inequality*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- SEFFIHA Mohammed, 2001, *Autour de Jacques Derrida. De l'hospitalité*, Vénissieux, La passe du vent.
- SEGLOW Jonathan, 2005, « The Ethics of Immigration », *Political Studies Review*, vol. 3 : 317-334.
- SINGER Peter et Renata SINGER, 1988, « The Ethics of Refugee Policy », dans M. GIBNEY (dir.), *Open Borders ? Closed Societies ? : The Ethical and Political Issues*, New York, Greenwood Press : 111-149.
- STEINER Hillel, 1992, « Libertarianism and the Transnational Migration of People », dans B. BARRY et R. E. GOODIN (dir.), *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf : 87-94.
- TESÓN Fernando R., 2006, « Why Liberals Ought to Support (Freer) Immigration : Comment on Kit Wellman's 'Immigration and Freedom of Association' », On-Line Philosophy Conference, Consulté sur Internet (<http://garnet.acns.fsu.edu/~tan02/OPC%20Week%20Four/>) en août 2009.
- UGUR Mehmet, 2009, « L'éthique, l'économie et la gouvernance de la liberté de mouvement », dans A. PÉCOUD et P. DE GUCHTENEIRE (dir.), *Migrations sans frontières. Essais sur la libre circulation des personnes*, Paris, Unesco : 97-137.
- WALZER Michael, 1983, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic.

- WEINER Myron, 1996, « Ethics, National Sovereignty and the Control of Immigration », *International Migration Review*, vol. 30, n° 1 : 171-197.
- WELLMAN Christopher Heath, 2008, « Immigration and Freedom of Association », *Ethics*, vol. 119 : 109-141.
- WELLMAN Christopher Heath et Phillip COLE, 2011, *Debating the Ethics of Immigration. Is There a Right to Exclude ?*, New York, Oxford University Press.
- WHELAN Frederick G., 1988, « Citizenship and Freedom of Movement. An Open Admission Policy ? », dans M. GIBNEY (dir.), *Open Borders ? Closed Societies ? The Ethical and Political Issues*, New York, Greenwood Press : 3-39.
- WHITE Stuart, 1997, « Freedom of Association and the Right to Exclude », *Journal of Political Philosophy*, vol. 5, n° 4 : 373-391.
- WIHTOL DE WENDEN Catherine, 2009, « Les frontières de la mobilité », dans A. PÉCOUD et P. DE GUCHTENEIRE (dir.), *Migrations sans frontières. Essais sur la libre circulation des personnes*, Paris, Unesco : 79-95.
- WOODWARD James, 1992, « Commentary : Liberalism and Migration », dans B. BARRY et R. E. GOODIN (dir.), *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf : 59-84.
- ZOLBERG Aristide R., Astri SUHRKE et Sergio AGUAYO, 1989, *Escape from Violence. Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World*, Oxford, Oxford University Press.