

Patrick Simon

Sociodémographe à l'INED.

Les apories de l'universalisme à la française¹

rechristianisation après la Révolution, un fort désir de laïcité de la part d'une partie de plus en plus importante de l'opinion publique politisée. Notamment, parce qu'après le séisme que fut, pour l'Église, 1789, cette dernière se situe pendant tout le XIX^e siècle aux côtés des plus réactionnaires. La Séparation des Églises et de l'État prend alors sa place dans la marche vers toujours plus de libertés et de la démocratie.

- 1 Apparu dès le Moyen Âge, le gallicanisme qui souhaitait rendre l'Église de France autonome du Saint-Siège, est voulu à la fois par l'Église elle-même, qui cherche à rendre moins pesante la puissance pontificale, et par la monarchie, soutenue par les parlements, qui voit dans Rome un obstacle à sa toute-puissance, mais a besoin de l'Église pour asseoir celle-ci fermement.
- 2 Paul-Louis Courier (1772-1825) écrit un pamphlet contre les prêtres qui interdisent la danse aux villageois, pamphlet qui en fait s'en prend à la privation de toute liberté.
- 3 On désigne par césarisme démocratique, un État quasiment dictatorial, trouvant sa légitimité dans un suffrage universel masculin manipulé par le pouvoir.

La tradition philosophico-politique française a abordé la question des « minorités » en cherchant à empêcher (ou à réduire le cas échéant) leur formation socio-historique, ce qui a consisté entre autre à juguler leur expression politique. La notion même de « minorité » est considérée comme illégitime, car contradictoire avec l'unité du peuple et porteuse d'une fracture de l'universalisme. L'histoire de la place occupée par les « immigrés » dans la société française et l'existence d'un ordre racialement forgé dans le cadre colonial et qui trouve à se réactiver dans le cadre des migrations post-coloniales invitent à revisiter les conditions d'application de l'universalisme en acte et d'en saisir les limites. Limites qui, loin de n'être que circonstancielles sur la voie d'une réalisation à venir, semblent bien inscrites dans le logiciel générique de « l'universalisme français en acte ».

La question de l'altérité occupe une place compliquée dans la tradition politique, et singulièrement philosophique, française (Todorov, 1989). On sait que par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, les révolutionnaires de 1789 fondent le credo républicain autour d'une série paradoxale : affirmer les droits inaliénables et universels d'un homme abstrait, néanmoins défini par la nature ; les garantir par un ordre politique du contrat librement consenti, donc arraché de toute légitimité *naturelle* ou divine au profit de l'exercice de la souveraineté collective basée sur la raison ; enfin, asseoir l'édifice des droits et devoirs humains sur le socle de la nation, figure historique et géographique concrète tout autant qu'incarnation de cette communauté politique idéale, qui restreint les contours de l'Homme générique au périmètre, variable selon les époques, de la citoyenneté. Ce hiatus entre l'homme et le citoyen se prolonge dans d'autres binômes non moins problématiques : universalisme-particularisme, société-communauté ou laïcité-religiosité.

Les débats récents suscités par le vote de la loi sur les signes religieux à l'école ont mis en scène et réactivé, à leur façon, ces oppositions binaires. Au-delà de la stricte question de la laïcité, les références à l'assujettissement des femmes au pouvoir patriarcal, à la persistance de pratiques rapportées à leurs équivalents au Maghreb, en Iran, Afghanistan ou les pays du Golfe, et à l'enfermement

communautaire que viendrait signifier le port du voile s'inscrivent clairement dans la grille de lecture de l'universalisme abstrait. Or ce que l'universalisme abstrait ne se résout pas à considérer, c'est qu'il est contingent des groupes sociaux capables de le formuler et de l'imposer aux minorités construites comme exogènes, ou à tout le moins subalternes, dans l'espace politique et social. Bien utilisé, l'universalisme est une arme permettant d'imposer ses choix de société en les légitimant au-delà des intérêts particuliers. Dans le contexte conflictuel suscité par les revendications à la reconnaissance des immigrés et de leurs descendants, non pas en tant que groupe autonome devant bénéficier d'une existence séparée, mais comme participant aux décisions de la cité, le recours à une norme universelle sert à discréditer les pratiques singulières qui nécessitent l'adaptation des institutions ou des organisations. Ce dévoiement de l'universalisme n'est cependant pas de facture récente et semble contemporain de son énonciation lors de la proclamation des Droits de l'homme.

On peut faire remonter l'aporie centrale de l'universalisme à la française aux relations qu'entretiennent deux des termes de la triade révolutionnaire : égalité et fraternité. S'ils sont associés par la grâce de la devise républicaine², les termes d'égalité et de fraternité apparaissent parfois complémentaires, mais le plus souvent antinomiques. En effet, dans la tradition philosophique, d'Hobbes à Rousseau, l'égalité renvoie au contrat, tandis que la fraternité se situe définitivement sur le versant de l'émotion. Retraçant l'histoire de la triade, Mona Ozouf identifie la singularité de la fraternité dans le contexte de l'élaboration révolutionnaire d'une citoyenneté politique : « des devoirs et non des droits, des liens et non des statuts, de l'harmonie et non du contrat, de la communauté et non de l'individualité – ordre charnel plus qu'intellectuel, religieux plus que juridique, spontané plus que réfléchi ». (Ozouf, 1992, p. 594).

Foncièrement organique, la fraternité vient apporter du liant à l'unité autoproclamée du peuple souverain. Mais, ce faisant, elle entre en contradiction avec la volonté d'arrachement aux sujétions particulières qui anime le projet révolutionnaire. Le citoyen gagne sa liberté, et exerce donc son jugement politique, en s'affranchissant de la gangue formée par les traditions et en entrant de la sorte dans la nation, corps politique idéal. La « communauté des citoyens » se veut avant tout consciente et responsable, réunion d'individus gouvernés par le libre-arbitre, ouverte à tous ceux qui en acceptent « les exigences de la vie commune et les valeurs collectives » (Schnapper, 1994). Face à cette abstraction de la volonté collective animée par la raison, la fraternité réintroduit les liens spontanés, tissés par les lignages familiaux, les héritages culturels et la familiarité produite par le partage d'une histoire commune. Au politique se substituent le familial, l'ethnique, le corporatisme, le localisme : les racines, la terre, le sang, les ancêtres.

Cette dualité fondatrice de l'ordre républicain s'est progressivement effacée avec l'installation d'un État-nation centralisé, s'efforçant d'unifier le territoire et les populations, tout en développant l'espace démocratique. Mais l'entreprise coloniale et la confrontation à une immigration de masse dès la fin du XIX^e siècle ont réveillé les contradictions internes à l'universalisme républicain. L'étranger a toujours servi de révélateur aux tensions traversant les sociétés d'installation, et d'exutoire lorsque les conflits sociaux et/ou identitaires menacent la cohésion nationale. C'est là le lot commun des situations minoritaires : catalyser les crises et en supporter la responsabilité, tout en offrant au corps majoritaire le repoussoir propre à le ressouder. Cette « fonction miroir » que joue l'immigration (T. Allal *et al.*, 1977) conduit à surdéterminer tout ce qui touche l'inscription de l'altérité dans le politique, jusqu'à l'absurde, en traquant les signes de sa visibilité pour la réduire et l'expurger. Le choix du modèle politique français est de réduire l'hétérogénéité (moyenniser) pour assurer l'égalité, comme si la condition préalable à l'égalisation des conditions était la suppression des différences. Ce projet conduit alors à s'attaquer aux expressions de la diversité comme responsables d'inégalités, d'une part, et comme vecteurs d'un éclatement du peuple (ou de la classe) en groupes distincts et concurrents. Cette phobie de la division est partagée aussi bien par les nationalistes que par le mouvement ouvrier et pousse à rechercher une unité fusionnelle qui ne peut que broyer les minorités. Mais l'idée d'une égalité reposant sur l'érosion des différences est contredite aussi bien par les théories de la justice que par les théories de la domination. Dans les premières, les formes de redistribution ou de construction d'un intérêt collectif qui prime sur les égoïsmes individuels peuvent fort bien s'accommoder d'une diversité, tandis que pour les secondes, il n'existe pas de différences originelles destinées à s'effacer grâce à l'action d'une plus grande justice sociale ou d'un affaiblissement des contradictions de classes, mais au contraire les différences sont le produit direct des inégalités qu'elles reflètent et amplifient. S'attaquer aux différences pour réduire les inégalités consiste à prendre les conséquences pour des causes et condamne à masquer le symptôme sans parvenir à identifier les mécanismes générateurs des antagonismes sociaux.

« Ces migrants qui font le prolétariat³ »

L'histoire de l'immigration de masse en France se confond avec le recours à la main-d'œuvre étrangère, dans un contexte de déficit démographique amorcé dès le début du XIX^e siècle et des besoins récurrents d'une économie en expansion qui consomme un prolétariat aussi bien industriel qu'agricole. De cette condition initiale qui justifie leur présence dans la société d'installation, les immigrés conservent une précarité qui hypothèque leur droit au séjour et sape leur légitimité à participer au corps national. Aucune procédure de naturalisa-

tion n'y changera rien, tolérés temporairement pour offrir leur force de travail, les immigrés ne doivent et ne peuvent « faire souche ». Ce trait fondamental conditionne l'appréhension de l'immigration dans les sociétés d'installation et va inspirer l'élaboration des cadres réglementaires sur l'entrée et le séjour des étrangers. Sayad rappelle avec insistance le lien primordial entre le travail et l'immigration : « Qu'est-ce donc qu'un immigré ? Un immigré, c'est essentiellement une force de travail, et une force de travail *provisoire, temporaire, en transit*. [...] C'est le travail qui fait naître l'immigré, qui le fait être. » (Sayad, 1979, p. 7). En conséquence, ajoute Sayad, il est « révocable » à tout moment lorsque le travail vient à manquer.

En subordonnant le droit au séjour des étrangers à leur activité économique, l'ordonnance de 1945 a perpétué une tradition bien établie depuis la fin du XIX^e siècle. Les privilèges du national s'instituent conjointement à l'affirmation de l'État « national-républicain », comme le définit Balibar, et se formulent par soustraction des droits des étrangers⁴. On ne saurait négliger la responsabilité de cette frontière juridique, mais aussi symbolique, que trace la nationalité dans les développements d'une xénophobie particulièrement virulente à chaque crise économique et politique que traverse la France. La thématique de la « préférence nationale » dont le Front national s'est fait récemment le chantre, illustre parfaitement la déviation patriotique de l'égalité des droits que réalise le discours national français. Il s'agit là en définitive d'une version « absolutisante » des prérogatives du national, celui dont il faut protéger la place contre les « travailleurs immigrés », simples suppléants en transit, instrumentalisés par une division du travail, qui organise leur illégitimité pour mieux les exploiter, et surnuméraires lorsque l'activité baisse et que se gonflent les rangs des chômeurs⁵. La précarité du statut de l'immigré sera du reste confirmée par le recours aux rapatriements qui n'ont rien de théorique puisque des milliers de Polonais, Italiens et Belges ont été ramenés, par trains entiers, dans leur pays d'origine dans l'entre-deux-guerres et qu'un projet similaire sera imaginé à l'égard des Algériens à la fin des années soixante-dix, sans concrétisation cette fois (Schor, 1996 ; Weil, 1991).

Bien qu'il se présente comme le déni de l'universalisme et justifie les discours et pratiques xénophobes, le protectionnisme, dérivant du patriotisme étroit et de l'ethnocentrisme qui s'expriment au moment des crises, ne paraît pas contradictoire avec la fraternité républicaine. En revanche, il heurte de front une autre tradition, portée par le mouvement ouvrier celle-là : la fraternité prolétarienne. La condition commune d'exploitation que subissent les ouvriers français et immigrés constitue un puissant facteur de rapprochement et d'effacement des frontières ethniques. À la proximité assurée par l'expérience sociale des milieux populaires s'ajoute les visées internationalistes et antiracistes de

l'idéologie du mouvement ouvrier. Volontiers universaliste, la « fraternité prolétaire » semble ainsi capable d'accompagner l'intégration des immigrés dans la nation, ou du moins dans sa fraction populaire. Pourtant, là encore, les contradictions relevées dans le discours républicain vont se répéter, formulées différemment dans ce nouveau contexte mais tout aussi porteuses d'exclusion. L'internationalisme ou le cosmopolitisme idéologique du mouvement ouvrier et de ses organes résistent difficilement à une double contestation. Celle engagée par un processus de nationalisation de l'appartenance de classe qui n'est pas propre au contexte français même si elle y prend une dimension particulière (Galissot *et al.*, 1994 ; Balibar et Wallerstein, 1988). L'autre activée par la prégnance d'un racisme populaire, attisé par les conflits de pratiques sociales et culturelles, d'une part, et de la mise en concurrence des immigrés et des nationaux sur le marché du travail, d'autre part. Les stéréotypes du briseur de grève ou du travailleur zélé servant la cause du patronat et contribuant à maintenir les salaires et les conditions de travail au plus bas nourrissent un patriotisme d'exclusion qui ne demande qu'à s'exprimer. Par ailleurs, les récriminations relatives à la « distance culturelle », aux différences de normes et de modes d'usage de l'espace public forment le quotidien des « conflits de voisinage ». Inutile d'épiloguer ici sur la contribution d'un racisme spécifiquement ouvrier aux succès électoraux remportés par l'extrême droite depuis le milieu des années quatre-vingt. La thèse a été avancée ou réfutée dans de nombreux débats sans qu'il soit possible de trancher. Il n'en reste pas moins que la permanence, voire l'aggravation du « racisme au travail », pour reprendre le titre de l'ouvrage de P. Bataille (1997), fait l'objet d'une reconnaissance récente et montre les limites des capacités d'intégration offertes par le monde ouvrier. Des notations de type ethnographique, comme celles réunies par S. Beaud et M. Pialoux dans les usines Peugeot de Sochaux (1998), font état du dérèglement des relations entre ouvriers dans les ateliers dans les années quatre-vingt. Le « système de plaisanterie » passe insensiblement du rite de socialisation à l'agression raciste, volontiers dégradante. Située dans les quinze dernières années par ces auteurs, la dégradation des rapports entre Français et immigrés s'est également traduite par une baisse de la censure posée à l'expression raciste directe.

On peut cependant s'interroger sur la nouveauté de ce phénomène, en lien avec l'entrée en crise du « modèle d'intégration », ou du moins des modalités de l'intégration à la classe ouvrière. Le racisme n'aurait-il pas gangrené la fraternité prolétaire dès le début des migrations de masse ? Les témoignages et études sur le monde du travail dans l'entre-deux-guerres ou dans les années soixante indiquent sans ambiguïté l'existence d'une division du travail qui instrumentalise les clivages ethniques pour fonder les hiérarchies et spécialisations professionnelles⁶. Le passage au racisme politique dans les années

quatre-vingt n'aurait en définitive que rendu visibles, tout en les légitimant, les comportements dévalorisant à l'égard des immigrés. La mobilisation récente de la lutte antiraciste sur la thématique des discriminations contribue également à rendre inacceptables les actes anodins de racisme, perçus jusqu'ici comme l'expression normale et bon enfant de plaisanteries entre collègues. La mise sur agenda de la lutte contre les discriminations, d'abord présentée comme une nouvelle phase appelée à remplacer la politique d'intégration, puis finalement destinée à s'y articuler en réalisant des grands écarts presque intenable, annonce l'avènement de la France multiculturelle. Cette terminologie peut apparaître bien creuse dans ses applications concrètes, mais elle signale une ouverture de la norme majoritaire qui prend progressivement conscience de l'existence de pratiques minoritaires qui non seulement persistent à se manifester malgré l'ordre assimilationniste, mais se construisent un espace de légitimité sociale et, bientôt, politique. Le passage de l'intégration à la lutte contre les discriminations engage plus qu'une simple technique d'ingénierie d'intervention sociale. Elle implique une révision du modèle d'intégration et une mise en question des bienfaits de l'universalisme abstrait dont les usages socio-politiques se sont avérés, dans l'histoire et l'actualité récente, constituer le meilleur vecteur du renforcement de la norme dominante au détriment des minorités. Dans le paradigme de l'intégration, si les immigrés se voient reconnaître une légitimité dans l'élaboration du cadre d'expérience sociale, ils sont néanmoins présentés comme exogènes à la société et doivent, pour bénéficier de droits, respecter des devoirs. Le rappel du diptyque droit-devoir, base universelle de la citoyenneté, laisse sous-entendre que les immigrés n'y souscrivent pas spontanément et qu'il leur faut produire un effort pour s'intégrer. Les discours, accusateurs ou victimaires, sur le « défaut d'intégration » ont avant tout renforcé l'irréductible allogénéité des immigrés, validant la hiérarchisation ethno-raciale pratiquée par un nativisme extrêmement prégnant en France et fort peu interrogé. Plus encore, ces discours ont ouvert la voie à l'amalgame entre les immigrés et leurs descendants. Dans les représentations collectives, la citoyenneté française des jeunes issus de l'immigration ne les distingue plus de leurs parents et ne leur confère pas de légitimité comparable à celle des jeunes d'origine française appartenant aux mêmes classes sociales et vivant dans les mêmes quartiers. Les innombrables sélections au faciès ou au patronyme, que ce soit dans l'emploi, le logement, l'école, les loisirs ou dans les services, disent assez bien qu'il ne s'agit pas de nationalité, et encore moins d'un prétendu « défaut d'intégration ». Et si les pratiques discriminatoires semblent s'étendre, ce n'est pas parce que le sentiment raciste se développe, comme on l'avance généralement, mais c'est parce que les « immigrés » stigmatisés et leurs descendants, ceux qui composent désormais

les minorités à la française, connaissent une certaine promotion sociale, malgré les difficultés, et qu'ils entendent entrer dans des secteurs qui leur étaient inaccessibles jusque-là. Ce que les pratiques discriminatoires révèlent, et que le nativisme théorise, c'est que chaque domaine de la société fonctionne comme un club où les critères d'admission sont fondés sur un ordre ethno-racial. Dans ce contexte, la réaffirmation incantatoire du principe d'indifférenciation indexé à l'universalisme fonctionne à rebours et piège les minoritaires dans une négation de leur expérience de la discrimination. Douce violence de l'égalité si peu partagée et des accusations de communautarisme à chaque expression collective des minoritaires.

La solidarité nationale et le « communautarisme »

Il en va de la fraternité, ou de son corollaire la solidarité, comme de bien d'autres valeurs ou idéaux : leur invocation se fait d'autant plus insistante qu'il s'agit de conjurer leur affaiblissement. On peut ainsi interpréter l'irrésistible montée, dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, de l'injonction faites aux immigrés à s'intégrer comme l'indication d'une incapacité du modèle d'intégration à produire les effets sociaux recherchés. De même, l'exhortation à renforcer la « solidarité nationale » est venue en réponse à la persistance d'un chômage de masse, à la précarisation et la dérégulation du travail et à l'émergence d'une pauvreté qui, si elle ne constitue pas une nouveauté dans la société française, obtient une visibilité qui met en question le fonctionnement de l'État-providence. L'incapacité de l'État-providence à contenir les développements d'une paupérisation qu'on a pu qualifier « d'exclusion » ou de « désaffiliation » va susciter les appels à la solidarité pour compenser les manques du filet social. Ils sonnent alors comme un aveu d'impuissance de l'intervention publique.

C'est dans ce contexte de mobilisation contre la dégradation du lien social que doivent s'analyser les discours contre le communautarisme des immigrés. En effet, que représente ce supposé communautarisme, sinon la capacité « spontanée » des immigrés à s'organiser ? Dès lors, bien que les critiques adressées au « repli communautaire » insistent la plupart sur les risques d'éclatement de l'unité nationale, elles doivent également se comprendre comme la hantise d'une solidarité exclusive et plus efficace entre minoritaires, dont les effets pourraient concurrencer l'État social sur son propre terrain. En la schématisant, on pourrait rattacher la phobie bien française du communautaire chez les immigrés à l'expression nostalgique de la communauté perdue. La fraternité tant espérée se dérobe derrière les égoïsmes mercantiles⁷, tandis que les intérêts collectifs s'effacent derrière les intérêts particuliers. S'exprime alors la blessure de voir la fraternité en acte chez ceux qu'on infériorise, puisqu'ils sont démunis

de tout et viennent chercher l'hospitalité. Le discours antiraciste n'est pas exempt de cette ambiguïté. Les immigrés venus se faire exploiter en France et qu'il faut défendre contre le racisme et les persécutions pratiquées par une administration tatillonne et hostile – ces damnés de la terre – disposeraient d'une ressource inestimable : l'affinité ethnique. Alors que la fraternité républicaine réclame un investissement intellectuel, la fraternité entre immigrés est perçue comme immédiate, puisque reposant sur une histoire et des pratiques communes. Allant à rebours du modèle d'intégration qui prétend arracher les immigrés aux sujétions particulières et favoriser l'émancipation individuelle, cette conception du communautarisme présente de forts relents culturalistes. Elle ethnicise les immigrés et les renvoie à un statut d'extériorité menaçante.

Cette disqualification symbolique entre en résonance avec la rhétorique traditionnelle dénonçant les immigrés profiteurs du système social mis en place par l'État-providence. L'opposition est récurrente : les immigrés rapportent quand ils viennent comme travailleurs, mais ils coûtent lorsque le chômage augmente et que, consécutivement au regroupement familial, ils consomment des prestations sociales. Le rapport coût-bénéfice réalisé à propos de l'immigration ne fait que refléter les résistances à élargir les privilèges de la « solidarité nationale » à l'ensemble des « bénéficiaires », quelle que soit leur nationalité. L'extrême-droite s'est fait une spécialité de ces équivalences frappées au coin du bon sens entre la présence d'immigrés et les déficits des régimes sociaux. Mais on retrouve l'argument dans de nombreux discours qui font mine d'oublier qu'avant de bénéficier de prestations, les immigrés contribuent à alimenter le système de redistribution. La montée en puissance des critiques contre le poids insupportable de la consommation sociale des immigrés se réalise conjointement à l'égalisation progressive des conditions d'accès aux droits sociaux entre Français et immigrés (Long, 1997). En quelque sorte, c'est parce que les écarts statutaires se réduisent que les revendications à conserver des privilèges prennent une telle importance. Les accusations de communautarisme apparaissent alors comme un levier pour rétablir les critères de distinction de la hiérarchie ethnique.

Fraternels et égaux : l'expérience des immigrés dans la société française, à chaque moment de l'histoire des grandes phases migratoires (fin du XIX^e siècle, entre-deux-guerres, Trente glorieuses, années quatre-vingt et quatre-vingt-dix) vient démentir cet horizon idéal. Les conditions de leur venue en France scellent leur position subalterne et leur illégitimité : une main-d'œuvre d'appoint, transitoire et qui reste sans y avoir été invitée. Le racisme et la xénophobie, plus ou moins virulents selon les époques, construisent les barrières que l'universalisme prétend ignorer. Enfin, leur statut d'*outsiders* les place en dehors de l'histoire collective, loin de cette communion dans le passé commun qui forme l'être national⁸. Le modèle français d'intégration est supposé s'attaquer à ces

différentes sources de différenciation pour permettre l'entrée des immigrés dans la communauté nationale. Avec succès jusqu'à ces dernières années, pensait-on. Puis la machine à intégrer s'est en apparence bloquée. C'est du moins ainsi que l'on a interprété la montée en visibilité des populations immigrées dans de nouveaux champs sociaux : l'habitat, l'école, l'action sociale... Le durcissement des conflits de normes entre la majorité et les minorités, dont le débat sur le port du voile constitue l'un des derniers avatars, relève finalement d'un processus d'une très grande banalité que le modèle politique français ne parvient pas à accompagner. La simple existence des immigrés et de leurs descendants dans la société française produit des perturbations en chaîne dans un système conçu dans une économie socio-culturelle spécifique qui se montre peu accueillante à l'altérité. Pire encore, sommée de s'adapter, la structure secrète des discriminations en série et les légitime en reconstruisant un ordre ethnico-racial qui a été mis en échec dans le cadre de l'expérience coloniale. Seul le registre de justification a changé, mais les prémisses sont bien les mêmes : infériorisation et culture de la supériorité « civilisationnelle », disqualification des formes d'autonomie d'action des groupes minoritaires accusés de fractionner le peuple et de fracturer l'unité de la nation, valorisation d'un universalisme de combat et d'une prétendue impartialité des formes de sélection et d'allocation de biens qui conduit à nier l'expérience des discriminations.

Bibliographie :

- Balibar Étienne et Wallerstein Immanuel (1988) *Races, Nations, Classes : les identités ambiguës*, Paris, La Découverte.
- Bataille P., *Le Racisme au travail*, La Découverte, Paris, 1997.
- Beaud S. et M. Pialoux, « Notes de recherche sur les relations entre français et immigrés à l'usine et dans le quartier », *Genèses*, 30, 1998, p. 101-121.
- Galissot R., Boumaza N. et Clément G., *Ces migrants qui font le prolétariat*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1994.
- Habermas J., *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Fayard, Paris, 1999.
- Letellier G., Perret J., Zuber H. E. et Dauphin-Meunier A., *Le Chômage en France de 1930 à 1936*, Institut Scientifique de Recherches Économiques et Sociales, Sirey, tome I, Paris, 1938.
- Linhart R., *L'Établi*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1978.
- Long M., « Le principe d'égalité et les étrangers », in *Rapport public 1996 du Conseil d'État Sur le principe d'égalité*, La Documentation Française, Notes et Documents n° 48, Paris, 1997, p. 355-372.
- Noiriel G., *Le Creuset français. Histoire de l'immigration XIX^e-XX^e siècles*, Le Seuil, Paris, 1988.

- Noiriel G., « Français et étrangers », in P. Nora (dir.) *Les Lieux de mémoire*, tome III, vol 1 (« Conflits et partage »), 1992, p. 275-319.
- Ozouf M., « Liberté, égalité, fraternité » in P. Nora (dir.) *Les Lieux de mémoire*, tome III, vol 3 (« De l'archive à l'emblème »), 1992, p. 583-629.
- Sayad A., « Qu'est-ce qu'un immigré ? », *Peuples méditerranéens*, n° 7, 1979, p. 3-23.
- Schnapper D., *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris, 1992.
- Schor R., *Histoire de l'immigration en France*, Armand Colin Paris, 1996.
- Thiesse A.-M., *La Création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Le Seuil Paris, 1999.
- Todorov T., *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris, 1989.
- Weil P., *La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique de l'immigration 1938-1991*, Calmann-Lévy, Paris, 1991.

1 Ce texte est une version remaniée de l'article « Fraternité et altérité », *La Revue de la CFDT*, n° 36, décembre 2000, p. 15-20.

2 Il faut attendre 1848 et la seconde république pour que « Liberté, égalité, fraternité » ne s'institue en devise.

3 Titre emprunté à (Galissot et al., 1994).

4 Voir également la démonstration de G. Noiriel dans *Le Creuset français* (1988).

5 On retrouve la quintessence de ce point de vue dans le fameux rapport Letellier sur le « chômage en France », publié en 1938, c'est-à-dire juste après la grande crise de 1930 : « La France est depuis longtemps un pays d'immigration. Sa faible natalité explique ses besoins de main-d'œuvre, en particulier pour les métiers les plus rudes ; dès le début du siècle, des ouvriers étaient déjà recrutés en Italie et en Pologne pour l'agriculture et pour les mines. [...] Cet afflux d'une main-d'œuvre étrangère, généralement peu qualifiée, risquait, en effet, d'encombrer le marché du travail s'il n'était pas exactement proportionné aux besoins économiques. [...] Cette surveillance a permis de fournir à notre main-d'œuvre nationale, pendant les années de prospérité, un appoint indispensable et de réduire l'apport pendant les années de dépression. [...] Le volume de l'immigration industrielle

a donc été réduit dans la mesure où le chômage s'accroissait et atteignait des couches de plus en plus étendues de travailleurs français. [...] Mais, pour que la main-d'œuvre étrangère serve pleinement de volant régulateur sur le marché du travail, il ne suffit pas de réduire les entrées, il faut encore provoquer des rapatriements, chaque fois que le volume des travailleurs étrangers est excessif. » (Letellier, 1938, p. 126-129)

6 On pense par exemple à l'éclairant témoignage de Robert Linhart sur les chaînes de Citroën et l'organisation subtile des tâches selon les origines des ouvriers (Linhart, 1978).

7 Dans un plaidoyer en défense de la nation, D. Schnapper oppose la « logique productiviste-hédoniste » aux « valeurs politiques » et déplore que l'État-providence transforme les citoyens en consommateurs. (Schnapper, 1994, p. 15).

8 A.-M. Thiesse rappelle que Renan complète sa définition de l'appartenance à la nation – le fameux « plébiscite de tous les jours » – par l'introduction de la dimension historique : « L'objet du plébiscite [de Renan], en fait, c'est un héritage, symbolique et matériel. Appartenir à la nation, c'est être un des héritiers de ce patrimoine commun et indivisible, le connaître et le révéler. » (Thiesse, 1999, p. 13).

Critique de la religion et théologies critiques

