
UNE RÉÉVALUATION DU DROIT COSMOPOLITIQUE

KANTIEN

LA CITOYENNETÉ EUROPÉENNE
COMME TRANSITION DU DROIT DE VISITE VERS LE DROIT DE RÉSIDENCE

Martin Deleixhe

Cuvre canonique de la théorie politique, le *Projet de paix perpétuelle* de Kant expose une systématique juridique qui achoppe pourtant sur une aporie : comment instituer un cosmopolitisme libéral sans pour autant dissoudre les communautés politiques qui en sont constitutives ? La ligne la plus droite pour répondre à cette question est celle qui se justifie d'un discrédit de la souveraineté de l'État nation pour mieux avancer l'hypothèse d'une unification politique mondiale à venir. Mais Kant rejette délibérément cette solution de facilité qui se permet de soustraire au réel ce qui contrarie son objectif théorique. On ne peut postuler sans sourciller que les États renonceront de leur plein gré à leur souveraineté. Puisqu'il ne désigne ni un État mondial ni même une fédération souveraine, le cosmopolitisme kantien est souvent décrit comme une solution hybride, un confédéralisme mâtiné d'élans centralisateurs, sans réelle substance institutionnelle. Ce reproche s'érousse cependant si on rompt avec une tradition bien établie parmi les interprètes et que l'on cesse de considérer l'architectonique juridique kantienne comme ne reposant que sur deux étages juridiques – le droit civique et le droit des gens – et que l'on restitue son rôle au troisième étage du droit, le droit cosmopolitique dont le noyau normatif est le droit à l'hospitalité.

Suivant une approche exégétique, cet article de théorie politique appliquée développe un triple argument. D'une part, il avance qu'on ne peut minimiser le rôle du droit à l'hospitalité au sein de l'architectonique juridique kantienne sans s'exposer à des contresens dans son interprétation et dans sa transposition en droit positif. D'autre part, il entend démontrer que la distinction étanche qu'établit Kant entre les deux modalités du droit à l'hospitalité, à savoir le droit de visite et le droit de résidence, se trouve être en porte-à-faux avec la dynamique téléologique de sa philosophie pratique et que la réalisation d'une paix cosmopolitique n'est envisageable qu'à la condition d'autoriser une trajectoire migratoire continue qui aille sans encombre de la visite à la résidence. Enfin, il en conclut que la citoyenneté européenne telle qu'elle est formalisée dans le traité de Maastricht témoigne de la possibilité de donner une assise institutionnelle à l'hospitalité kantienne mais que cette matérialisation du droit cosmopolitique n'en reste pas moins partielle et imparfaite. Afin de se porter à la hauteur des exigences de l'idéal kantien, l'Union européenne se doit de considérer la possibilité d'une intégration des étrangers extra-communautaires dans le régime de la citoyenneté européenne.

La réception biaisée du *Projet de paix perpétuelle*

La réception de l'opuscule de Kant intitulé *Vers la paix perpétuelle* fut tributaire de circonstances exceptionnelles. Si la signature, en 1795, des traités de Bâle et de La Haye garantissait une relative stabilité à la République française, elle actait dans la même mesure de l'essoufflement d'un espoir, celui de communiquer la flamme révolutionnaire par-delà les frontières¹. La République était sauve mais l'embrasement révolutionnaire à l'échelle européenne n'aurait pas lieu. Premier interprète de Kant, Johan Fichte fait de cette question d'actualité la clef de lecture du projet de paix kantien :

« La droiture dans les relations extérieures des peuples les uns aux autres et la paix universelle entre eux résultent donc nécessairement de l'établissement d'une Constitution fondée en droit à l'intérieur [des peuples] et de la consolidation de la paix entre les individus. »²

La juridicisation des relations entre individus, synonyme de pacification³, est vouée à se prolonger dans la juridicisation des relations entre États. La propagation du républicanisme peut dès lors connaître des revers historiques, à l'instar de ceux qu'essuient les révolutionnaires français, sa logique constitutionnaliste n'en débouchera pas moins à terme (et de façon implacable) sur le cosmopolitisme. Mais la voie qu'elle emprunte ne ressemble guère à celle adoptée par les jacobins, c'est bien du progrès du droit *au sein même* des États que viendra le pacifisme juridique et non d'une quelconque politique étrangère de promotion, agressive au besoin, des principes républicains. Bien que le devenir de la Révolution française ne soit plus à nos yeux une question brûlante d'actualité, cette lecture du projet de paix – qu'Alain Renaut résume sobrement en ces termes : « [L]e républicanisme (condition) implique le pacifisme cosmopolitiste (conditionné) »⁴ – est aujourd'hui encore partagée par nombre de lecteurs avertis de Kant. Ainsi, Habermas ne dit pas autre chose que Fichte lorsqu'il affirme :

« Le droit cosmopolitique est une conséquence de l'idée d'État de droit. Ce n'est que grâce à lui que s'établit une symétrie entre les processus de juridicisation des relations sociales et politiques en deçà et au-delà des frontières. »⁵

C'est également la position que défendent Françoise Proust (« c'est la république qui, en elle-même, produit la paix »⁶) ou Norberto Bobbio qui ne souligne l'originalité du premier article définitif du projet de paix que pour mieux lui attribuer la « fonction du présupposé ou de condition de l'efficacité de la maxime du droit des gens, contenue dans l'article second »⁷.

Le plus remarquable, ce n'est pas tant que cette lecture (qui a pour elle le poids de nombreux éléments textuels⁸) ait connu une telle postérité. C'est plutôt que les commentateurs qui

1. André Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, PUF, 1988 (Philosophies), p. 97.

2. Tel que cité dans Alain Renaut, *Kant, aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1997, p. 483.

3. Johan Gottlieb Fichte, « Compte rendu du projet de paix perpétuelle de Kant », dans *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807 (Dialogues patriotiques)*, Paris, Payot, 1981, p. 185-186.

4. A. Renaut, *Kant, aujourd'hui*, op. cit., p. 483.

5. Jürgen Habermas, « La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne », dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 201.

6. Voir l'introduction de Françoise Proust dans Immanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle – Que signifie s'orienter dans la pensée ? – Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Flammarion, 1991, p. 23.

7. Norberto Bobbio, *L'État et la démocratie internationale. De l'histoire des idées à la science politique*, Bruxelles, Complexe, 1998 (Études européennes), p. 152.

8. Notamment ce célèbre passage : « Quand (et ce ne peut être autrement dans cette constitution), on exige l'assentiment des citoyens pour décider si une guerre doit avoir lieu ou non, il n'y a rien de plus naturel que,

contestent sa validité ne remettent que très rarement en cause les termes selon lesquels elle se présente. Ainsi, lorsque Alain Renaut cherche à en prendre le contre-pied en adossant son argumentation à la proposition VII de *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (qui stipule, pour rappel, que « le problème de l'instauration d'une constitution civile parfaite est inséparable du problème de l'établissement de relations extérieures légales entre les États et ne peut être résolu sans lui »¹), il se contente de basculer les termes de l'équation :

« Le lien entre républicanisme et cosmopolitisme (pacifisme juridique), cette fois, s'inverse clairement : la mise en œuvre du droit cosmopolitique et d'une relation juridiquement réglée entre les États devient la condition de possibilité de leur républicanisation. »²

Cette controverse présente un enjeu de taille. Au-delà du débat exégétique, c'est de la légitimité de faire la guerre au nom de la paix qu'il est question. La guerre est-elle un moyen légitime d'imposer la paix ou faut-il recourir à des méthodes plus douces telles que la publicité des normes juridiques et l'édification par l'exemple ? L'importance des enjeux politiques ne doit pas pour autant éclipser la violence de la torsion que Renaut et Fichte font subir au texte. Résumer *Vers la paix perpétuelle* à un débat sur l'ordonnement de deux principes, c'est ignorer que le texte ne comporte pas deux mais trois articles définitifs. Ce n'est rien de moins que le droit cosmopolitique qui se soustrait à notre attention, un droit qui s'énonce d'une formule évasive mais capitale :

« Le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle. »³

Cette oblitération du troisième article définitif étonne d'autant plus que Kant a pris soin de préciser que « cette division [du droit en trois niveaux] n'est pas arbitraire, mais elle est nécessaire par rapport à l'idée de paix perpétuelle »⁴. Cette seule indication résonne comme une mise en garde contre tout attentat à la systématité de l'architecture juridique kantienne.

Au cours de cet article, je défendrai l'idée qu'on ne peut minimiser le troisième article définitif sans pervertir la bonne intelligence du texte et de ses intentions fondamentales. Une lecture « binaire » du texte nous donne une vue biaisée de son mode d'implémentation, en occultant le rôle primordial assumé par le droit à l'hospitalité dans l'architecture juridique kantienne. Cette argumentation se fera dans un étroit dialogue avec les remarquables travaux menés par Stéphane Chauvier sur cette question. Ensuite, j'aimerais néanmoins remettre en cause la distinction analytique étanche que Chauvier trace entre le droit inconditionnel au séjour et l'octroi du privilège de la résidence. Selon la logique de notre argument, un cosmopolitisme juridique conséquent requiert plutôt de penser la possibilité d'un effacement progressif de la différence entre le séjour et la résidence.

étant donné qu'il leur faudrait décider de supporter toutes les horreurs de la guerre (comme combattre soi-même, prendre sur son propre bien pour couvrir les frais de la guerre ; réparer péniblement les dévastations qu'elle laisse derrière elle, enfin, comble de malheur, prendre en charge un endettement qui rend la paix elle-même amère et qui, parce qu'il y aura toujours de nouvelles guerres, ne s'éteindra jamais), ils réfléchissent beaucoup avant de commencer un jeu aussi néfaste » (cf. Immanuel Kant, « Vers la paix perpétuelle », dans *Vers la paix perpétuelle...*, op. cit., p. 85-86).

1. Emmanuel Kant, « Idée pour une histoire universelle d'un point cosmopolitique », dans *Histoire et politique*, Paris, Vrin, 1999 (Textes et commentaires), p. 87-100, dont p. 93.

2. A. Renaut, *Kant, aujourd'hui*, op. cit., p. 490.

3. I. Kant, « Vers la paix perpétuelle », cité, p. 93.

4. I. Kant, *ibid.*, p. 83-84.

Récusation des interprétations minimaliste et maximaliste du droit cosmopolitique

Quel rôle joue le droit à l'hospitalité dans l'architecture juridique kantienne ? Par souci de clarté, commençons plutôt par spécifier quel rôle le droit à l'hospitalité *ne* joue *pas*. Et pour ce faire, récusons deux interprétations abusives de sa fonction, que l'on peut désigner respectivement comme minimaliste et maximaliste. Selon la lecture minimaliste, le droit kantien à l'hospitalité ne recouvrirait rien d'autre qu'une condamnation du colonialisme, la critique contextualisée de « la conduite inhospitalière des États civilisés et particulièrement des États commerçants de notre partie du monde, l'injustice, dont ils font preuve, quand ils visitent des pays et des peuples étrangers (visite qui pour eux signifie la même chose que la conquête) »¹. N'est-on pas, dès lors, autorisé à penser que droit cosmopolitique n'est rien d'autre qu'une interdiction adressée à l'Europe de soumettre abusivement la liberté de peuples étrangers et s'approprier leurs terres ?

Si tel était le cas, le droit à l'hospitalité n'aurait finalement qu'une portée négative. Il ne viserait qu'à définir les bornes au-delà desquelles le comportement des Européens vis-à-vis des habitants des autres continents devrait être déclaré juridiquement inacceptable. D'un point de vue systématique, cette interprétation du droit cosmopolitique lui conférerait cependant un statut dégradé. Alors que le droit civil et le droit des gens peuvent se revendiquer d'un universalisme indispensable à leur effectivité, le droit cosmopolitique ne trouverait qu'à s'appliquer à un sous-ensemble de cas juridiques. En somme, le droit cosmopolitique en serait réduit à n'être que le droit des colonies². Cette interprétation néglige la dimension proprement philosophique du texte et le considère restrictivement comme une intervention polémique marquée par son époque. Pour dépasser cette lecture historiciste, il faut préciser comment Kant relie les cas juridiques contextualisés qui lui servent de référents empiriques avec le concept *a priori* du droit cosmopolitique. Une telle liaison requiert de mettre la main sur le chaînon manquant, de trouver le moyen d'articuler ces deux extrêmes, déduits l'un de la raison l'autre de l'expérience.

Quelle est la « ponction empirique minimale »³ propre au droit cosmopolitique ? Si l'on veut subsumer une variété d'exemples singuliers sous une même expérience, il faut évidemment se placer à un degré de généralité plus élevé que celui de la simple référence à la colonisation. Un cas de figure spécifique des relations humaines, ignoré aussi bien par le droit civil que par le droit interétatique, demande à être pris en considération. Il ne s'agit plus de la pacification des relations interpersonnelles ou des relations interétatiques, il ne s'agit même plus *stricto sensu* de pacification mais des conditions de la circulation des personnes. La mise en relation d'un individu avec un État dont il n'est pas le membre doit se voir dotée d'un cadre juridique encore inexistant. Le droit cosmopolitique correspond à la juridicisation des relations d'hospitalité entendues dans toute la variété de ses déclinaisons possibles. Dès lors, réduire le droit à l'hospitalité à une mesure historiquement datée serait à la fois une erreur philologique et la preuve d'un cruel manque d'ambition exégétique.

Il faut également se confronter à la contrepartie de l'interprétation minimaliste, à savoir son interprétation maximaliste. On doit cette lecture assez ancienne de Kant à Théodor Ruysen

1. I. Kant, *ibid.*, p. 94-95.

2. Stéphane Chauvier, *Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, Paris, L'Harmattan, 1996 (Aujourd'hui l'Europe), p. 14-18.

3. S. Chauvier, *ibid.*, p. 23.

et à Georges Del Vecchio¹. Dernièrement, elle a été réactualisée et réintroduite dans le débat contemporain par Jürgen Habermas à l'occasion du bicentenaire du texte². Bien que l'héritage kantien reste chez eux plus implicite et ne fasse pas toujours l'objet d'une thématization, les travaux de David Held, de Brian Barry et de Charles Beitz sont également tributaires de cette interprétation du cosmopolitisme³. Ces auteurs discernent dans le droit cosmopolitique le niveau juridique qui permet de pallier le maintien d'un dualisme juridique handicapant. Le droit cosmopolitique n'aurait alors pas vraiment de contenu propre mais ne servirait qu'à corriger l'inachèvement de ce qui le précède, la perpétuation d'un droit des gens parallèle et distinct du droit civil. Le monde sans droit cosmopolitique serait certes pacifique mais resterait fragmenté juridiquement, morcelé en différents États. La multiplicité des souverainetés, même régulée par le droit des gens, resterait porteuse d'un risque belliqueux. Kant n'aurait donc pu assigner une autre tâche au droit cosmopolitique que de remédier à ce handicap en portant à l'échelle universelle le droit civil. Le droit cosmopolitique devient, sous cette interprétation, la Constitution de l'État universel⁴. Les trois niveaux du droit ne pourraient alors subsister que sous la forme d'une division cosmétique, puisque le droit kantien devrait devenir, en fonction de l'expansionnisme intrinsèque du républicanisme, un monisme juridique.

Mais les promoteurs d'une interprétation maximaliste ne tiennent pas suffisamment compte (ou assimilent à un recul inconsistant)⁵ du fait que Kant s'est manifestement ravisé. Si l'État mondial a pu lui apparaître temporairement comme une solution (notamment en 1784 dans *Idée universelle pour une histoire d'un point de vue cosmopolitique*), il s'en détourne dès son opuscule *Théorie et pratique*, rédigé en 1793, dans lequel il évoque « un État qui, certes, n'est pas une communauté cosmopolitique soumise à un chef, mais qui n'en est pas moins un État fédératif de droit réglé par un droit des gens dont il est convenu en commun »⁶. À partir de là semble bien avoir été abandonnée la reconduction pure et simple de la logique contractualiste du jusnaturalisme au niveau des États. Il n'est plus question, dans le chef de Kant, d'envisager une structure institutionnelle pyramidale où un État universel se tiendrait au-dessus des États particuliers de la même façon que ceux-ci surplombent leurs citoyens. En ce sens, il ne peut y avoir d'analogie pure et simple entre la sortie de l'état de nature qui s'est opérée au niveau civil et celle qui cherche à poindre au niveau cosmopolitique.

1. Voir respectivement Theodor Ruysen, « Les origines kantienne de la SDN », *Revue de métaphysique et de morale*, 31, 1924 ; Georges Del Vecchio, *Philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1953, p. 121-122.

2. J. Habermas, « La paix perpétuelle... », cité, p. 161-204.

3. Ainsi, la défense né-rawlsienne d'une « position originale globale » reconduit l'intuition principale de l'interprétation maximaliste, à savoir que le cosmopolitisme est un monisme juridique. Raison pour laquelle les principes défendus derrière le voile d'ignorance doivent pouvoir répondre à la même logique au niveau national et au niveau international. Cf. Brian Barry, *Theories of Justice*, Berkeley, University of California Press, 1989 ; Charles Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979. Voir également David Held, *Global Order and the Democracy. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity Press, 1995.

4. S. Chauvier, *Du droit d'être étranger...*, *op. cit.*, p. 14-15.

5. J. Habermas, « La paix perpétuelle... », cité, p. 165-168. Cette thèse du recul kantien tardif est vivement contestée par Mai Lequan, « Le repli kantien de la solution maximale d'une république mondiale à la solution minimale d'une confédération d'États », dans Caroline Guibet-Lafaye, Charles Yves Zarka (dir.), *Kant cosmopolitique*, Paris, Éd. de l'Éclat, 2008, p. 97-117.

6. Immanuel Kant, *Théorie et pratique – D'un prétendu droit de mentir par humanité – La fin de toutes choses*, Paris, Flammarion, 1994, p. 90.

Les trois dimensions du droit à l'hospitalité

Si on rejette à la fois les interprétations minimaliste et maximaliste du droit à l'hospitalité, que nous reste-t-il ? Quelle devrait être la définition positive de son contenu ? On peut distinguer trois droits subjectifs qui forment conjointement ce que Kant range sous la catégorie du droit à l'hospitalité. Le premier de ces droits – le droit d'asile – n'est pas à proprement parler un droit mais plutôt une obligation métajuridique. Le droit ne naît, dans la philosophie pratique de Kant, que de la rencontre conflictuelle de libertés. Le droit a pour fonction d'arbitrer entre des volontés libres. Il est le point de rencontre entre ce que des libertés conflictuelles se reconnaissent comme obligations réciproques. Il en va là la possibilité de sa perpétuité. Car, alors que l'altruisme s'épuise, la réciprocité raisonnable maintient indéfiniment son équilibre. En ce sens, l'hospitalité kantienne se distingue radicalement de la charité de l'accueil ou de la générosité unilatérale en ce qu'elle est définie étroitement comme un *droit* à l'hospitalité : « il s'agit ici non de philanthropie, mais de droit »¹. Ce faisant, Kant expulse sans ménagement l'asile hors du champ d'action du droit à l'hospitalité car celui-ci découle d'une situation de nécessité². En effet, le réfugié ne décide pas de son plein gré de se rendre en territoire étranger, il y est contraint par les circonstances extérieures. En réalité, si l'asile ne ressort pas du droit à l'hospitalité, c'est parce qu'il fait *déjà* l'objet d'une obligation morale. La protection de l'intégrité physique de chacun est un devoir inconditionnel qui se surimpose aux obligations juridiques. On ne peut restreindre, voire refuser l'accès au territoire à un migrant qu'à la condition expresse et limitative que « cela n'implique pas sa perte »³. Par conséquent, tout individu menacé dans pays d'origine se voit reconnaître ce qui s'apparente à un droit d'asile mais qui résulte, pour être précis, d'une obligation morale universelle plutôt que d'une disposition juridique.

Le second droit est le droit de visite. Une lecture superficielle de sa définition nous laisserait perplexe et confus :

« Ce droit, dû à tous les hommes, est celui de se proposer à la société en vertu du droit de la commune possession de la surface de la Terre sur laquelle, puisqu'elle est sphérique, ils ne peuvent se disperser à l'infini, mais doivent finalement se supporter les uns à côté des autres et dont personne à l'origine n'a plus qu'un autre le droit d'occuper un tel endroit. »⁴

Or, le lien de causalité de l'un à l'autre est loin d'être évident. Comment Kant procède-t-il pour déduire d'un simple état de fait – « la Terre est ronde » – un droit universel ? Comment un penseur ayant consacré autant d'efforts à distinguer les différents domaines de législation de la raison peut-il ensuite sauter aussi allègrement du registre de l'*être* à celui du *devoir-être* ? Doit-on y voir, comme le suggère Seyla Benhabib, une dérive naturaliste ?⁵ On peut surmonter cet embarras catégoriel à condition d'admettre que la brièveté des formulations kantienne travestit un peu brutalement la complexité de son raisonnement.

Stéphane Chauvier concède que Kant fait preuve d'un peu d'empressement théorique mais refuse d'y voir pour autant une maladresse conceptuelle. Selon lui, le système juridique

1. I. Kant, « Vers la paix perpétuelle », cité, p. 93.

2. S. Chauvier, *Du droit d'être étranger...*, op. cit., p. 38-39.

3. I. Kant, « Vers la paix perpétuelle », cité, p. 94.

4. I. Kant, *ibid.*, p. 94.

5. Seyla Benhabib, *The Right of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

kantien affiche une remarquable cohérence sous-jacente à condition de prendre le temps d'en détailler les subtilités. Chauvier reconstruit minutieusement le raisonnement kantien en se référant à la *Doctrine du droit* dans laquelle Kant fonde son édifice juridique sur une définition originale du droit de propriété. La propriété ne se résume pas, selon lui, à la possession empirique d'un bien, auquel cas elle n'aurait pas besoin d'être élevée au rang de droit. Dans un vocabulaire kantien, la propriété n'est donc pas phénoménale mais nouménale¹. Car elle est la reconnaissance par autrui que je peux faire un usage exclusif du bien sur lequel je détiens ce droit, sans pour autant qu'il soit immédiatement en ma possession individuelle². Le droit de propriété ne met donc pas en relation des personnes et des choses mais des individus entre eux. Dès lors, ce qui distingue la possession sensible de la possession intelligible n'est pas un rapport particulier à l'objet (comme son travail dans la conception lockéenne de la propriété)³ mais la reconnaissance publique de la validité de ma propriété⁴. Un objet extérieur n'est mien qu'à la condition que je l'aie proclamé comme tel et que cette revendication ait virtuellement reçu un assentiment collectif⁵. Or, pour asseoir la possibilité toute théorique d'une telle reconnaissance, il faut nécessairement postuler que la seule ressource à s'accaparer qui ne soit en rien le fruit d'une production quelconque, c'est-à-dire le sol⁶, ne soit pas une chose sans maître. Car, si l'on postule que le sol n'a originairement aucun propriétaire, il n'y aurait alors en bonne logique personne pour s'inquiéter de la validité de l'acte fondateur que constitue son acquisition, ce qui saperait irrémédiablement son fondement juridique. Dès lors, pour assurer la juridicité de la propriété, il faut nécessairement recourir au postulat d'une propriété originaire commune⁷. Il faut pouvoir se représenter le sol *comme si* sa surface appartenait à tous⁸.

La solution que donne Kant à ce problème constitue également un puissant argumentaire en faveur d'une liberté individuelle et inaliénable de circulation. En effet, il faut se résoudre à concéder à la multiplicité des États le droit d'administrer chacun son territoire respectif mais, afin que ce dernier soit reconnu comme tel par les autres États, il faut assurer une communication minimale par l'octroi d'un droit inconditionnel de visite à tout individu. Ce droit de visite n'est pas une largesse dont les individus seraient redevables aux États, c'est la condition de possibilité d'une appropriation juridique par les communautés politiquement organisées du territoire sans lequel elles ne peuvent exister. Or, l'approbation de cette souveraineté territoriale requiert un cadre institutionnel minimal au sein duquel puisse être formellement reconnue l'indépendance des territoires étatiques respectifs, un *Völkerbund* qui, sans se targuer de toutes les prérogatives d'un pouvoir centralisé, n'en servirait pas moins à entériner le droit de propriété présumé des États sur leur sol. Puisque celui-ci est inconcevable dans un univers où les États seraient des entités fermées, hermétiques au monde extérieur, il faut lui adjoindre une provision qui leur interdise toutes velléités de repli autistique⁹. Cela sera le rôle du droit

1. Immanuel Kant, *Métaphysique des mœurs. Première partie : doctrine du droit*, Paris, Vrin, 2011 (1^{re} éd. : 1971) (Bibliothèques des textes philosophiques), p. 180-181.

2. I. Kant, *ibid.*, p. 169-70.

3. I. Kant, *ibid.*, p. 200.

4. I. Kant, *ibid.*, p. 174-175.

5. I. Kant, *ibid.*, p. 190.

6. I. Kant, *ibid.*, p. 195.

7. I. Kant, *ibid.*, p. 196.

8. Kant prend néanmoins le soin d'insister sur le fait qu'il s'agit là d'une Idée, d'un postulat de la raison pratique, qu'il serait donc tout à fait erroné d'interpréter comme une référence à un quelconque communisme primitif (cf. I. Kant, *ibid.*, p. 177).

9. S. Chauvier, *Du droit d'être étranger...*, *op. cit.*, p. 116-119.

de visite. En entretenant les échanges entre États, ce droit évite que la propriété des États sur leur territoire soit envisagée sous le mode de l'acquisition, de la prise de possession sensible dont on chercherait à déduire une possession intelligible (ce qui revient à méconnaître la force pour le droit), et réaffirme que le droit de propriété n'est autre que le consentement d'autrui à mon usage d'un bien. Puisque les peuples s'excluent mutuellement de leur territoire respectif en s'accordant réciproquement un droit d'usage exclusif sur celui-ci, il leur faut contrecarrer cette logique isolatrice par un droit qui rend poreuses les frontières ainsi tracées.

Peut-on pour autant déduire de cette indispensable fonction de communication transnationale assurée par la visite que la liberté de circulation est inconditionnelle ? Le droit de visite est-il l'embryon d'un « droit à l'appartenance »¹ ou d'un « droit de cité »² ? Ce serait franchir hardiment un seuil en dessous duquel Kant cherche visiblement à se maintenir. Chaque fois que celui-ci fait mention du droit à l'hospitalité, il s'empresse d'en baliser fermement les contours :

« L'étranger ne peut pas prétendre à un *droit de résidence* (cela exigerait un traité de bienfaisance qui ferait de lui, pour un certain temps, un habitant du foyer) mais à un *droit de visite* : ce droit, dû à tous les hommes, est celui de se proposer à la société. »³

Si le droit de visite peut s'imposer à la souveraineté étatique comme une méta-norme contraignante, il n'en va donc pas de même pour le droit de résidence. N'étant pas coulée dans le moule d'un droit subjectif inaliénable, l'« installation » de l'étranger reste suspendue à un consentement étatique. Kant inscrit donc une rupture dans la trajectoire migratoire. Entre la visite et la résidence surgit une discontinuité juridique au-delà de laquelle l'étranger de passage voit ses droits subjectifs s'étioler et la prolongation de son séjour tomber sous l'autorité de la volonté souveraine. Où intervient cette rupture ? Comment ou pourquoi se déclenche-t-elle ? La réponse n'est donnée nulle part en toutes lettres dans le texte de Kant et laisse donc la porte ouverte à la spéculation.

Une première ébauche de réponse semble tomber sous le sens commun. La visite se distinguerait de la résidence par sa limitation dans le temps. L'étranger pourrait séjourner temporairement dans un pays d'accueil mais serait contraint, au-delà d'une certaine durée, de solliciter le consentement de l'État pour s'y installer plus durablement⁴. Néanmoins, sous l'apparente simplicité de cette solution se cachent bon nombre de difficultés qui la rendent insatisfaisante : où tracer une limite qui ne soit pas arbitraire ? À quelle durée correspondrait un séjour qui excède la visite ? Le temps est une expérience éminemment subjective et semble dès lors être un critère d'une manipulation difficile, loin en tout cas de l'objectivité que l'on est en droit d'espérer. Suivant Chauvier, il nous semble plus fécond de considérer que la distinction entre la visite et la résidence se superpose plutôt à la distinction classique entre société et communauté, entre *Gesellschaft* et *Gemeinschaft*. La résidence ne correspondrait pas au prolongement excessif de la visite (et dont la mesure de l'excès apparaît impossible à fixer) mais impliquerait une différence qualitative dans la nature du lien politique entre

1. S. Benhabib, *The Right of Others...*, op. cit., p. 134-143.

2. Selon l'ouvrage éponyme d'Étienne Balibar, *Droit de cité*, Paris, PUF, 2002 (1^{re} éd. : 1998) (Quadrige).

3. . Kant, « Vers la paix perpétuelle », cité, p. 94.

4. À titre d'exemple, on peut citer cette argumentation qui fait du temps écoulé la pierre d'angle d'une défense d'un « droit à rester » : Joseph H. Carens, « The Case for Amnesty. Time Erodes the State's Right to Deport », *Boston Review*, mai 2009, <<http://www.bostonreview.net/forum/case-amnesty-joseph-carens>>.

l'étranger et sa communauté d'accueil¹. Dans le cas de la visite, les rapports interpersonnels entre étrangers et nationaux se limiteraient à des interactions guidées par la recherche de l'intérêt individuel et se tiendraient donc dans le champ de la société civile, soit en deçà de l'inclusion dans la communauté politique, tandis que la résidence impliquerait l'accès de l'étranger au statut de citoyen, synonyme de son intégration dans la communauté politique et de sa participation à la délibération publique.

La discontinuité entre la visite et la résidence dans la trajectoire migratoire serait surdéterminée par une distance maintenue entre deux façons de former une collectivité. Aux relations mutuellement profitables de la société civile feraient écho une implication plus exigeante dans la sociabilité républicaine. Si la première est par essence ouverte et flexible et donc compatible avec le droit de visite, la seconde implique une fermeture de la communauté politique et reconnaît conséquemment aux États le droit de ne pas accorder l'appartenance politique à tous les étrangers. Néanmoins, cette communauté étant régie par des principes républicains, seule une « exclusion républicaine »² peut alors y être tolérée. Autrement dit, l'accès à la communauté politique des étrangers ne peut être limité que par le seul souci de préserver l'accès de tous les citoyens à la sphère publique au sein de laquelle se débattent les modalités de la compossibilité des libertés de chacun. En effet, pour Kant, l'État est bien plus qu'une vulgaire association et doit être caractérisé comme une *res publica*, un bien public sous l'administration du droit³. Cette République représente plus que la juxtaposition des individus qui la constituent. Elle est d'abord et avant tout sa propre production par les citoyens, soit un tout qui excède l'addition de ses parties. Cette création d'un espace politique régulé par le droit ne doit en rien être confondue avec une culture, une histoire ou une identité dont la pureté aurait à être préservée mais elle n'en appelle pas moins une protection. Dès lors, ce que les citoyens ont en créance sur l'État, c'est leur accès à une sphère publique administrée par le droit. L'exclusion républicaine n'est rien d'autre que l'envers de cette créance citoyenne. La visite fonctionne alors comme un sas juridique, comme la porte d'accès à une prolongation des relations d'échange sous la forme d'une intégration à la communauté politique.

On ne peut cependant trop souligner que l'État, s'il est légitimé par Kant dans une action discriminante à ses frontières, n'en est pas pour autant exempté d'une explication des motifs de son refus auprès des premiers intéressés, à savoir les exclus. L'exclusion – si et lorsqu'elle a lieu – est tenue de se justifier suivant le canon des principes républicains. Le refus d'accorder à l'étranger qui en formule la demande le droit de résider au sein de la communauté politique ne peut se faire que dans le respect de la procédure de la publicité. Le peuple, pour le dire avec Éric Weil d'une formule qu'il juge « peu élégante mais précise », « doit pouvoir vouloir obéir »⁴ au législateur. Pour ce faire, chaque citoyen doit pouvoir admettre être traité dans les termes qu'il offre aux visiteurs, voire aux résidents en devenant lors de ses propres

1. S. Chauvier, *Du droit d'être étranger...*, op. cit., p. 155.

2. S. Chauvier, *ibid.*, p. 133.

3. « Dans tous les contrats d'association, on est amené à rencontrer l'union de plusieurs hommes autour d'une fin commune quelconque (fin que tous *se fixent*) ; mais une union de ces mêmes hommes qui soit elle-même une fin (fin que chacun *doit se fixer*), par suite qui soit le premier devoir inconditionné dans tous les rapports extérieurs en général des hommes qui ne peuvent s'empêcher de parvenir à s'influencer réciproquement, voilà un type d'union qui ne se rencontre que dans une société qui se trouve déjà dans un état civil, c'est-à-dire qui constitue une communauté » (cf. Immanuel Kant, « Théorie et pratique », dans *Théorie et pratique...*, op. cit., p. 63).

4. Éric Weil, *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin, 1990 (1^{re} éd. : 1970) (Problèmes et controverses), p. 120.

déplacements en territoire étranger. Le cas échéant, il doit pouvoir vouloir se soumettre à son tour aux conditions d'accès à la citoyenneté qu'il offre à l'étranger. La publicité révèle de ce fait son caractère transnational. La République ne peut en effet se contenter de positiver et de rendre publiques les lois qu'elle se donne au sein de son seul espace juridique, à la fois étriqué et monologique. Elle doit faire connaître son droit public au sein de la Société des nations, dans l'espace transnational de communication que rend possible le droit des gens¹. Ainsi se résout par la même occasion l'énigme qui troublait tant les partisans d'un droit cosmopolitique élevé au rang de Constitution de l'État mondial. Si le droit cosmopolitique se doit d'être universel sans pour autant se placer sous la sanction d'une autorité unique, c'est parce qu'il se communique capillairement, selon un mouvement ascendant qui part des communautés locales pour remonter vers la Société des nations². Et le principe républicain de libéralisation partielle de la migration est l'instrument de cette progression. Il aménage une répartition distributive de la communication, créant l'embryon d'un *demoi*, soit d'un *demos* constitué d'une pluralité de *demos*³. Le droit cosmopolitique est en ce sens la condition de sa propre réalisation. Il rend opératoire la communication nécessaire à la positivisation de son droit.

La disparition progressive de la distinction entre visite et résidence

Néanmoins, sous son apparente systématisme, une ligne de fuite nous semble se dessiner dans l'argument kantien. Il est précisé dans le *Projet de paix* que c'est grâce à l'activité de l'hospitalité que « des parties du monde éloignées peuvent entrer pacifiquement en relations mutuelles [...] et ainsi enfin rapprocher toujours davantage le genre humain d'une constitution cosmopolitique »⁴. Or, si le droit cosmopolitique est voué à une tâche aussi herculéenne que l'unification constitutionnelle du genre humain au moyen d'une construction dialogique des normes universelles, on envisage avec peine qu'il y parvienne en ne se reposant que sur les maigres ressources d'un droit de visite envisagé dans son sens le plus étroit. On est alors en droit d'extrapoler quelque peu à partir de la suggestion kantienne qu'« on ne peut ôter au citoyen de la terre le droit de tenter d'être en communauté avec tous »⁵. Sous cette invitation se dégage la perspective d'un saut qualitatif qui surmonterait la discontinuité entre droit de visite et droit de résidence. Kant semble confier au visiteur la lourde tâche de convertir les relations transnationales en les portant du registre de l'interaction stratégique des intérêts socio-économiques vers la compossibilité de leurs libertés sous un cadre juridico-politique.

Il ne faut pas perdre de vue que la paix est pour Kant une Idée régulatrice vers laquelle on ne peut, à tout le mieux, qu'espérer tendre historiquement. Elle ne sera, en ce sens, que la

1. S. Chauvier, *Du droit d'être étranger...*, op. cit., p. 49.

2. Claude Lefort formule une idée similaire dans son propre langage théorique. Il crédite Kant du mérite d'avoir rompu avec une représentation de l'humanité sous la forme d'un *corps total* qui engloberait les États comme ceux-ci englobent leurs citoyens. En ce sens, Kant a été le premier à briser les affinités électives qui existaient entre cosmopolitisme et monarchie (que l'on pense au *De Monarchia* de Dante) et à dépendre un cosmopolitisme décentralisé (cf. « L'idée d'humanité et le projet de paix universelle », dans Claude Lefort, *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 232-234).

3. Cette intuition kantienne a été développée avec une grande rigueur analytique dans James Bohman, *Democracy across Borders. From Dêmos to Dêmoi*, Cambridge, MIT Press, 2007 (Studies in Contemporary German Social Thought), p. 59-99.

4. I. Kant, « Vers la paix perpétuelle », cité, p. 94.

5. I. Kant, *Métaphysique des mœurs...*, op. cit., p. 324.

résultante d'une intégration progressive et toujours inachevée des relations interpersonnelles dans le giron du droit. Mais elle n'est pas et ne peut pas être à la portée immédiate du droit positif, aussi savamment articulé soit-il. En ce sens, le droit cosmopolitique n'est pas l'étage d'un édifice mais bien plus l'outil d'un progrès perpétuel car toujours inachevé. Francis Cheneval a défendu de façon convaincante l'idée selon laquelle le *Projet de paix perpétuelle* perdrait beaucoup de son intérêt à n'être envisagé que sur un plan strictement juridique. Selon lui, « l'idée cosmopolitique kantienne est un principe processuel normatif de l'évolution juridique et civilisateur du genre humain et non pas un plan constitutionnel concret »¹. La pensée kantienne ne prendrait tout son sens qu'une fois restituée dans sa dimension téléologique.

Selon un schème philosophique que Kant a élaboré dès 1784 dans l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, la discorde entre les hommes est le moteur de l'histoire². Celle-ci les pousse dans un tel état de détresse qu'ils sont contraints, ne fût-ce que par souci de préservation de soi, de travailler conjointement à la réalisation du droit. Or, avec l'innovation que représente le droit cosmopolitique apparaît l'espoir d'un nouvel horizon historique. Comme le dit Philonenko :

« Grâce à cette solution, l'homme passerait, enfin, d'une histoire déterminée par la guerre, c'est-à-dire d'une *histoire dialectique* à une histoire fondée sur la paix et comme telle *non dialectique*. On voit apparaître ici une nouvelle formulation du problème de la paix perpétuelle : il s'agit de rendre possible le passage de l'histoire dialectique à l'histoire non dialectique. »³

Si la permanente éventualité de la guerre civile est la raison du contrat étatique et que la crainte de conflits internationaux agit de même pour extorquer une juridicisation des relations interétatiques, ce n'est pas ce motif qui justifie le droit cosmopolitique. Étant donné que ce dernier régit des relations asymétriques entre des États souverains et des individus isolés, les antagonismes qui l'affectent ne mèneront jamais à une détresse telle qu'elle se présente sous l'alternative d'une autodestruction ou d'une relève dialectique. Par conséquent, le droit cosmopolitique n'opèrera aucun saut qualitatif irrémédiable de l'état de nature à l'état de droit mais agira plus modestement comme le prolongement et la consolidation de ce qui est déjà acquis.

Le droit cosmopolitique vient donc plutôt en renfort de la faiblesse constitutive du droit des gens. Puisque la seule solution définitive à la question de la paix aurait été l'édification d'un État mondial mais que Kant rejette cette hypothèse, le droit des gens ne peut à lui seul assurer son maintien. « L'équivalent *négatif* d'une *alliance* permanente »⁴ est donc une solution qui ne trouve sa stabilité que dans son mouvement historique. Cette architecture institutionnelle hybride – dont on ne saurait dire si elle revêt les traits du fédéralisme ou du confédéralisme – ne peut espérer que *tendre* graduellement vers la réalisation de la paix. Suivant l'ironie dont Kant fait preuve dans l'ouverture de son texte, la paix est un idéal qui ne se réalise pleinement que dans la mort. Cela autorise Geoffrey Bennington à discerner entre les lignes du *Projet de paix perpétuelle* une téléologie interrompue⁵. La césure dans le

1. Francis Cheneval, *La Cité des peuples. Mémoires de cosmopolitismes*, Paris, Cerf, 2005 (Humanités), p. 165.

2. E. Kant, « Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique », cité, p. 87-100.

3. Alexis Philonenko, « Kant et le problème de la paix », dans *Essai sur la philosophie de la guerre*, Paris, Vrin, 2003 (Problèmes et controverses), p. 42.

4. I. Kant, « Vers la paix perpétuelle », cité, p. 93.

5. Geoffrey Bennington, *Frontières kantienne*, Paris, Gallimard, 2000 (La philosophie en effet).

progrès historique kantien doit provoquer l'inhibition du cosmopolitisme, en interdire la réalisation achevée sous la forme de l'État mondial pour éviter qu'en effaçant la pluralité qui lui est constitutive il ne retombe dans un universalisme vide¹. En ce sens, les enjeux du droit cosmopolitique ne sont plus dialectiques. Il ne s'agit plus de *convertir* un antagonisme en son contraire mais, plus modestement, d'intensifier la logique gradualiste de la dépendance mutuelle, de faire advenir cette association sans cesse plus étroite du genre humain qui éloigne irrémédiablement la perspective de la guerre sans pour autant avoir recours à une autorité de surplomb qui garantisse la positivité du droit des gens.

L'hospitalité obéit donc à une logique incrémentale. La discontinuité entre visite et résidence marque la distance entre le succédané que représente « l'Alliance permanente des peuples » et l'idéal de la « Cité des peuples ». Elle résulte de l'écart impossible à combler entre le devoir inconditionnel et sa réalisation conditionnée². Or, le *Projet de paix perpétuelle* n'est jamais que l'exposition des motifs pour lesquels la raison pratique se fixe pour devoir la réalisation du cosmopolitisme. Il s'agit de montrer que si, *in hypothesi*, l'avènement du droit peut être contrarié, *in thesi*, c'est un devoir de tenter de surmonter les obstacles à l'instauration de son règne³. Cependant, l'Alliance permanente des peuples qu'il appelle de ses vœux n'a pas d'équivalent empirique connu. Elle ne peut être définie que négativement comme devant tendre vers la République universelle sans pour autant se conformer à sa centralisation du pouvoir. On perçoit que la solution à ce problème passera inévitablement par un réaménagement du principe de la souveraineté⁴. D'une façon ou d'une autre, pour résoudre cette aporie, il faudra sortir de l'alternative selon laquelle une institution n'est souveraine que si son pouvoir est incontesté. Du point de vue de l'hospitalité, l'exigence du maintien de la pluralité étatique implique nécessairement la perpétuité des frontières, mais cette relativisation de la souveraineté permet d'envisager une redéfinition progressive de leurs fonctions. Plus l'Alliance permanente des peuples se rapprochera d'une Cité des peuples et plus la distinction entre visite et résidence se brouillera. Au fur et à mesure que s'accroîtra l'interdépendance entre les peuples s'amointrira la distance entre les interactions stratégiques dont le commerce est l'illustration paradigmatique et la formation républicaine d'une opinion publique dans un espace communicationnel commun.

Pour que cette logique vertueuse puisse se mettre en place, il faut qu'à la conversion des relations interpersonnelles dans lesquelles s'insère l'étranger au niveau micro-sociologique fasse écho au niveau macro-sociologique le progrès de la sociabilité internationale (et inversement). Cette distance ne sera jamais pleinement résorbée et l'hospitalité ne deviendra donc jamais caduque. Mais on ne peut ignorer que cette dynamique devrait, selon sa téléologie interne, aplanir progressivement la différence entre visite et résidence. Sans trajectoire migratoire qui garantisse une transition possible du statut d'étranger à celui de citoyen, il ne peut y avoir d'approximation asymptotique de la paix par l'édification toujours inaboutie d'une

1. Bien qu'il le fasse depuis un angle fort distinct, Alexis Philonenko conclut pareillement à la présence d'une césure dans la conception kantienne du progrès. Cf. Alexis Philonenko, « L'idée de progrès chez Kant », dans *Études kantiennes*, Paris, Vrin, 1982, p. 52-75.

2. F. Cheneval, *La Cité des peuples...*, op. cit., p. 221.

3. F. Cheneval, *ibid.*, p. 223.

4. Gérard Mairet et Antonio Negri prédisent son obsolescence à plus ou moins court terme, cf. Gérard Mairet, *La fable du monde. Enquête philosophique sur la liberté de notre temps*, Paris, Gallimard, 2005 (NRF essais) ; Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000 (Faits et causes). Jean-Marc Ferry suggère plutôt d'en finir avec Bodin et d'envisager la refondation de la souveraineté sur base de la possibilité de son partage : cf. Jean-Marc Ferry, *Europe la voie kantienne. Essai sur l'identité postnationale*, Paris, Cerf, 2005 (Humanités), p. 151-156.

République universelle. Il ne faudrait cependant pas que cette reconstruction de la linéarité qui mène de la visite à la résidence masque la persistance d'une discontinuité résiduelle¹. Car si l'État républicain se doit de fournir la possibilité à l'étranger de convertir son statut de visiteur en celui de citoyen, il incombe à ce dernier en contrepartie de convertir une sociabilité guidée par l'intérêt individuel vers une participation à la délibération sur le bien commun. Or, le droit républicain ne prépare pas à la citoyenneté, il se contente d'inviter à y participer.

Le droit à un processus d'intégration communautaire comme moyen pratique de surmonter la discontinuité entre la visite et la résidence

A bien des égards, l'Union européenne rencontre et même dépasse les recommandations kantienne en matière d'accueil des étrangers intra-communautaires. Le traité de Rome de 1957 évoquait déjà un « libre mouvement des travailleurs » au sein de la Communauté économique européenne. En 1985, la signature des accords de Schengen, finalement entrés en vigueur en 1990, consacrait la reconnaissance d'un droit de visite pour les ressortissants d'un État européen au sein de l'Union et abolissait le contrôle des frontières intérieures². Par la suite, avec le traité de Maastricht en 1992 et l'introduction d'une citoyenneté européenne, les Européens se sont mutuellement garanti ce qu'il ne semble pas excessif de rapprocher d'un droit de résidence. Les ressortissants européens peuvent désormais prendre part aux élections communales et européennes en tant qu'électeurs ou en tant que candidats à un mandat représentatif partout en Europe³. La volonté politique sous-jacente était de rendre possible l'éclosion d'une sphère publique européenne. Si les résultats ne sont pas vraiment à la hauteur des attentes et que l'on n'assiste pas encore à une transnationalisation des débats et des préoccupations politiques, il n'en demeure pas moins que l'Union européenne, dans un même mouvement, a rendu ses frontières intérieures poreuses et brouillé la distinction entre la visite et la résidence. Comme le note Jean-Marc Ferry, la reconnaissance des quatre libertés de circulation (des biens, des capitaux, des services et surtout des personnes), « signes d'un devenir positif du droit cosmopolitique »⁴, engage résolument l'Europe sur une « voie kantienne », car elle élève la pratique de l'hospitalité au statut de garantie du principe de la Publicité à l'échelle du continent. Ces libertés de circulation pallient l'absence d'autorité de surplomb définitive dans la structure juridico-institutionnelle de l'Union européenne par la promotion d'une sociabilité transnationale. Cela explique la conclusion suivante :

« L'épure jusqu'alors philosophique d'un cosmopolitisme juridique trouve une présentation empirique dans la structure de base de l'Union qui croise les trois niveaux de relations du droit public jadis relevés par Kant. »⁵

Mais ce tableau encourageant ne doit pas masquer ses limites et sa part d'ombre, car le cosmopolitisme européen, par définition, ne peut être qu'un oxymore. Seul un cosmopolitisme

1. Je remercie Justine Lacroix et Janie Pélabay qui ont eu l'amabilité d'attirer mon attention sur ce point.

2. Serge Weber, *Nouvelle Europe, nouvelles migrations. Frontières, intégration, mondialisation*, Paris, Félin, 2007 (Échéances), p. 30.

3. Voir Catherine Wihtol de Wenden, *La citoyenneté européenne*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997 ; Paul Magnette, *De l'étranger au citoyen. Construire la citoyenneté européenne*, Bruxelles, De Boeck, 1997.

4. J.-M. Ferry, *Europe...*, op. cit., p. 119.

5. J.-M. Ferry, *ibid.*, p. 118.

d'envergure mondial ne connaîtrait plus d'extérieur et pourrait par conséquent se considérer comme pleinement abouti. En matière d'hospitalité, les conséquences empiriques de cette incomplétude du principe cosmopolitique sont particulièrement sensibles. En effet, la disparition des frontières intérieures et la reconnaissance d'un droit européen de résidence ont eu pour corollaire la fermeture drastique des frontières extérieures de l'Union européenne, d'abord par les accords de Schengen qui prévoyaient la mise en place d'une politique nettement plus restrictive des visas pour les ressortissants extra-européens¹, puis par le traité de Maastricht qui inscrit la pratique différenciée de l'hospitalité au cœur de la citoyenneté européenne². En effet, dans la mesure où le statut de citoyen européen (et tous les avantages, notamment en matière de mobilité, qui y sont attachés) est resté indexé à l'appartenance nationale à l'un des États membres de l'Union, elle exclut tous les ressortissants extra-européens de son cercle. Curieusement, l'Union européenne a semblé reculer devant sa propre audace institutionnelle. Alors que la citoyenneté européenne se surajoutait aux citoyennetés nationales sans pour autant s'y substituer, elle n'est pourtant pas allée au bout de sa logique transnationale. Plutôt que de faire reposer son attribution sur la résidence et la participation civique, elle s'en est tenue à une définition de type stato-nationale du cercle de ses co-citoyens. En raison de ce mimétisme institutionnel, la citoyenneté européenne vient suspendre, en dépit de la revendication de son inclination cosmopolitique, la possibilité d'une continuité entre l'intensification des relations d'interdépendance (sociabilité libérale) et l'implication dans communauté politique (sociabilité républicaine)³. La citoyenneté européenne refuse aux extra-européens ce qu'elle garantit à ses ressortissants, c'est-à-dire la possibilité de se « proposer à la communauté », de tenter d'opérer une transition depuis la participation sociale vers l'engagement dans les affaires publiques⁴.

Bref, si les Européens jouissent des avantages d'une progressive indistinction entre les droits de visite et de résidence, cela semble s'être fait au prix d'un déni non seulement du droit de résidence des ressortissants extra-européens mais même, dans bien des cas, de leur droit de visite (le régime des visas des Schengen ayant pour objectif d'empêcher *préventivement* l'accès au territoire de vastes catégories de populations extra-européennes). Si la première mesure n'est pas de nature à choquer Kant qui ne voyait dans l'octroi de la résidence qu'une libéralité, il jugerait en revanche que la seconde est une violation inacceptable d'un droit inaliénable. Et, si l'on nous fait crédit de notre interprétation, il jugerait également inacceptable qu'il n'existe aucune provision politique encadrant la possibilité d'une transition du statut de

1. Didier Bigo, Elspeth Guild (eds), *Controlling Frontiers. Free Movement Into and Within Europe*, Farnham, Ashgate Publishing, 2005 ; Didier Bigo, Elspeth Guild, *La mise à l'écart des étrangers. La logique du Visa Schengen*, Paris, L'Harmattan, 2003 (Cultures et conflits).

2. Voir Antje Wiener, « *European* » *Citizenship Practice. Building Institutions of a Non-State*, Boulder, Westview Press, 1999 ; Fiorella Dell'Olio, *The Europeanization of Citizenship. Between the Ideology of Nationality, Immigration and European Identity*, Farnham, Ashgate, 2005.

3. Ce que dans une perspective socio-historique plus longue, on pourrait nommer la genèse de normes civiques (cf. Yves Déloye, « De la citoyenneté stato-nationale à la citoyenneté européenne : quelques éléments de conceptualisation », *Swiss Political Science Review*, 4 (4), 1998, p. 169-194).

4. Il est vrai qu'une directive européenne (Directive 2003/109 relative au statut des ressortissants de pays tiers résidents de longue durée), adoptée en 2003, égalise imparfaitement l'accès aux droits à la mobilité des ressortissants extra-européens. Voir notamment Justine Lacroix, « Une citoyenneté européenne est-elle possible ? », *La Vie des idées*, 3 juin 2009 ; Jean-Yves Carlier, *La condition des personnes dans l'Union européenne*, Bruxelles, Larcier, 2007. Mais cet accommodement n'a qu'une visée pragmatique et ne renverse en rien l'économie symbolique de la participation au pouvoir mise en place par la citoyenneté européenne. En outre, il souligne et conforte la démarcation entre migrants réguliers et migrants irréguliers (cf. Denis Duez, *L'Union européenne et l'immigration clandestine*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2008).

visiteur à celui de résident. À cet égard, l'Union européenne peut à juste titre se targuer d'être le passionnant laboratoire d'un nouveau régime d'hospitalité mais, afin d'aller jusqu'au bout de la « voie kantienne » sur laquelle elle s'est engagée, il lui faudrait assumer avec plus d'audace ses potentialités conceptuelles latentes. La reconnaissance d'un droit d'accès à la citoyenneté européenne pour les ressortissants extra-européens qui manifestent le désir de dépasser la sociabilité libérale pour participer à la vie civique (droit qui ne se confond donc pas avec la citoyenneté de résidence) pourrait bien être le premier élément de cette dynamique.

Martin Deleixhe

Chercheur et maître de conférences au centre de théorie politique de l'Université libre de Bruxelles, Martin Deleixhe a récemment soutenu sa thèse de doctorat rédigée sous la direction de Justine Lacroix et portant sur la tension conceptuelle entre les normes universelles et le principe d'autodétermination aux frontières de la démocratie. Intéressé par le rôle que jouent les migrants dans les redéfinitions de la notion de citoyenneté et par la façon dont la théorie démocratique acte de ces changements, il entamera en 2014 un nouveau projet de recherche post-doctorale à Oxford au Centre for Political Ideologies sur la contribution des mobilisations politiques des migrants irréguliers à l'approfondissement de la logique démocratique. Il rédige actuellement un ouvrage sur la trajectoire intellectuelle et philosophique d'Étienne Balibar, qui devrait paraître prochainement aux éditions Michalon (34, rue Timmermans, B-1190 Bruxelles, Belgique, <martin_deleixhe@hotmail.com>).