

LA COSMOCITOYENNETÉ COMME JUS COGENS DÉNONCIATION DE LA RATIONALITÉ DE L'ÉTAT-NATION ET DU PARADOXE DES DROITS DE L'HOMME DANS LE CONTEXTE DE LA CRISE MIGRATOIRE*

Introduction

Jean René MABWILO
KABUYA

Docteur en
Philosophie
(Université Catholique
du Congo)
Chercheur-Master
en Criminologie
(Université de
Kinshasa)
jrmabwilo@gmail.com

Longtemps considérées comme une question mineure et transitoire, indigne de figurer dans les grands agendas internationaux, les migrations internationales s'imposent désormais comme l'un des grands enjeux de notre siècle. En effet, si l'homme est ontologiquement un être de pérégrination, aujourd'hui c'est en osant se lancer dans ce mode de mobilité que certains humains font l'expérience des « corps-frontières », c'est-à-dire des personnes marginalisées, vouées au naufrage, à la « bestialisation », à la « banalité de la mort », à la pauvreté, à la galère des banlieues, « dans des espaces hors-mondes dans le monde »¹. D'après Catherine de Wihtol², on compte environ 30 000 morts aux portes de l'Union européenne de 2000 à 2017 et 1 700 depuis le début de 2018.

Nonobstant plusieurs instruments juridiques internationaux, entre autres la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, la *Convention de Genève* de 1951, le *Protocole de New York* de 1967, la *Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales* de 1950 et la *Loi sur le droit d'asile* de 1952, les pratiques sociales, politiques et institutionnelles désenchantent, tant sont nombreuses les discriminations et les exclusions subies par les migrants. En effet, si sortir de son pays et y revenir est un droit (art. 13 al. 2 de la DUDH), il n'en va pas de même pour être accueilli et s'installer dans un autre pays. En d'autres mots, si émigrer est un droit, il n'existe pas à ce jour un droit symétrique à l'immigration qui relève de l'autorité exclusive des États (souveraineté).

* NB : Cette étude est un digest de notre thèse de doctorat en Philosophie soutenue à l'Université Catholique du Congo le 11 novembre 2022, thèse intitulée : « La cosmocitoyenneté à l'épreuve de la crise migratoire. Penser les droits de l'homme à partir de Hannah Arendt », sous la direction du Professeur ordinaire Jean Onaotsho Kawende.

1 E. BANYWESIZE, *En finir avec la politique de différence en Afrique. Leçons des mouvements sociaux et de covid-19*, Paris, Ed. Cygne, 2020, p. 22.

2 Cf. C. WIHTOL de Wenden, « Crise des migrations ou crise des politiques d'asile et ses effets sur les territoires d'accueil », in *Hommes et migration. Revue française de référence sur les dynamiques migratoires*, 2018, p. 2329.

Cette situation met magistralement en lumière la contradiction entre l'universalité des droits de l'homme et l'affirmation de la souveraineté de la nation, face à des personnes déchues de leurs droits politiques, parfois expulsées de chez elles, en même temps chassées de l'humanité et privées du droit d'être reconnues comme chez eux où que ce soit³. On comprend donc que l'accueil et la jouissance plénière des droits de l'homme est tributaire à l'appartenance exclusive à une nation, comme base de toute citoyenneté authentique. Ainsi, le paradoxe des droits de l'homme tient en cela qu'un homme qui n'est simplement qu'un homme, et qui en principe devrait être cet homme des droits de l'homme, dans le contexte de la crise migratoire particulièrement, se voit du coup en marge des droits qui lui sont théoriquement inhérents, une fois qu'il n'est qu'homme. D'où la question centrale de notre étude : dans le contexte de la crise migratoire, quel serait le type de citoyenneté capable de garantir la jouissance plénière des droits de l'homme, par-delà l'exigence d'appartenance exclusive à un Etat-nation ? Autrement dit, quel sens faut-il, philosophiquement, donner au concept de citoyenneté, aujourd'hui le citoyen ayant été défini en référence à la rationalité de ce type de cadre politique ? Est-il possible d'envisager une cosmocitoyenneté ? Dans le cas de sa plausibilité, comment protéger juridiquement ce type de citoyenneté à l'échelle mondiale ?

Ce papier se donne pour ambition de rendre plausible l'hypothèse selon laquelle les difficultés inhérentes à la crise migratoire, et qui exposent le paradoxe et l'ineffectivité des droits de l'homme, imposent à juste titre une réflexion philosophique et juridique sur la cosmocitoyenneté. Dans ce sens, notre démarche se fera en quatre moments. Nous tenterons de montrer le sens du concept de citoyenneté telle que pensée dans la rationalité de l'Etat-nation (I) ; et de là, nous exposerons les conséquences de cette rationalité sur les migrants et/ou étrangers (II) ; afin d'entamer une réflexion sur les présupposés philosophiques de la cosmocitoyenneté comme remède à la crise migratoire (III) ; et, enfin, d'élever cette cosmocitoyenneté en *jus cogens* (droit impératif indérogeable) en droit international public (IV).

1. La citoyenneté (moderne) dans la rationalité de l'Etat-nation

La citoyenneté « désigne avant tout la manière par laquelle les citoyens des pays démocratiques font usage de leurs droits pour participer à la vie de la cité, pour peser sur les décisions relatives à la vie publique et contribuer à la dynamique démocratique »⁴. C'est ce qu'estime Jean Onaotsho, lorsqu'il considère que « l'idée de citoyenneté peut donc être relevée dans toute constitution politique sur la base tant de l'examen des critères d'appartenance à l'Etat que de l'évaluation du degré de

³ *Ib.*

⁴ V. De COOREBYTER, *La citoyenneté. 56 dossiers*, Bruxelles, CRISP, 2002, p. 7.

participation politique reconnu à ses membres »⁵. Une part importante de la citoyenneté ainsi comprise renvoie à la participation citoyenne à la démocratie représentative par le jeu de l'élection. En exerçant son droit de suffrage, le citoyen contribue au choix de ceux qui feront et appliqueront les lois aux différents niveaux de pouvoir⁶.

La citoyenneté est généralement définie comme un statut légal et formel accordé aux individus, comportant un ensemble de droits, d'obligations et de devoirs⁷. Il s'agit de droits accordés par l'État aux citoyens et de devoirs et d'obligations des citoyens envers l'État. La citoyenneté est, à cet égard, constitutive de l'identité politique des individus. Cette appartenance à la communauté politique que confère la citoyenneté détermine, dans les États démocratiques, ceux qui sont autorisés, directement ou indirectement, à participer à l'exercice du pouvoir politique. Bref, la citoyenneté est participation d'un sujet dans la vie de la cité. Cette participation est encadrée par des lois, et suppose la capacité d'agir. Et parler de la citoyenneté, c'est tenir compte de la pluralité humaine ; car, « nul n'est citoyen tout seul »⁸. La citoyenneté implique également l'intégration plénière dans la communauté dont on est membre à un moment donné. Et cela dans la pluralité, comme le témoigne d'ailleurs le sens authentique de *civis* qui signifie, en réalité, « concitoyen »⁹.

On admettra qu'il n'existe pas, à l'époque moderne, de peuple politique hors d'un rapport à l'État, tout au moins à la puissance publique, donc hors d'un cadre défini par une autorité légitime, un territoire et une population, selon la définition scolaire de l'État. Il ne restait plus, dans les faits, qu'à susciter et favoriser l'adhésion des individus à ces principes, par le jeu d'un contrat passé avec l'État et dont la citoyenneté, d'une certaine façon, s'avérait l'expression. L'État, en quelque sorte, agit comme principal acteur dans l'incorporation des individus au territoire national et, par le fait même, à la constitution d'une nation. Ainsi, « on appelle citoyens les associés composant le peuple dès lors qu'ils sont dans un rapport d'allégeance à ce pouvoir (autorité) et d'appartenance à cette communauté (population/territoire) »¹⁰. Dans ce sens, la citoyenneté ne peut être pensée que dans le cadre de l'État-nation. Mais que désigne réellement le couple « État-nation », singulièrement la nation ?

5 J. ONAOTSHO Kawende, « La question de la citoyenneté en Afrique noire », in *La citoyenneté. Actes du XXXIV^{ème} Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (ADPLF)*, Louvain-la-Neuve/Bruxelles 21-25 août 2012, p. 88.

6 Il existe une abondante littérature disponible sur ces mécanismes électoraux. Nous n'aborderons pas ces thèmes ici, car ils sont complexes et ne portent que sur le citoyen-électeur, c'est-à-dire une dimension limitée de la citoyenneté.

7 Cf. G. DELANTY, « Citoyenneté mondiale et sentiment d'appartenance », in *Problèmes politiques et sociaux : articles et documents d'actualité mondiale*, n° 986-987, p. 160-172.

8 M. CASTILLO, *La citoyenneté en question*, Paris, Ellipse, 2002, p. 7.

9 M. GAILLE, *Le citoyen. Textes choisis et présentés*, Paris, Flammarion, 1998, p. 27.

10 E. TASSIN, « Au-delà du peuple ? Pluralité et cosmopolitique », n *Tumultes*, (2013) n°40, p. 223.

Il sied de souligner que l'expression « nation » peut sans doute être mieux comprise en référence aux deux conceptions traditionnelles, la conception dite « civique » et la conception « ethnique/culturelle »¹¹. Selon la conception civique, la nation est avant tout une entité politique dont les membres qui la constituent à un moment donné du temps sont liés uniquement par un « contrat social », par des lois, sans référence à des origines, aux appartenances ethnoculturelles, linguistiques, religieuses communes. Cette conception débouche sur deux modèles principaux de la citoyenneté : le modèle républicain et le modèle libéral. Pour simplifier, nous pouvons noter que ces deux modèles ont en commun le recours aux valeurs universalistes (égalité, liberté, justice, démocratie, Etat de droit, etc.) et à un idéal de participation politique. Il s'agit ici d'une sorte de « liturgie » où l'on ne s'arrête pas aux particularismes, mais uniquement aux valeurs qui réunissent tous les membres. Ce qui les différencie, c'est la finalité que chaque modèle accorde à la participation politique. Dans l'approche républicaine, la participation politique est inhérente à la nature humaine elle-même. Alors que, selon le modèle libéral, la participation politique a une fonction instrumentale comme la condition *sine qua non* à la jouissance des droits humains. Ainsi, la citoyenneté selon le modèle libéral est problématique, d'autant plus que l'Etat ne peut pas imposer à ses membres une existence exclusivement civique, politique et démocratique.

Venons-en à la conception « ethnique/culturelle » de la nation. Selon cette conception, la nation désigne une communauté d'individus liés par l'histoire, la culture, la langue, la religion, liens qui créent en eux un sentiment d'appartenance nationale. En effet, « alors que la conception civique fait abstraction de l'appartenance ethnique/culturelle des membres d'un Etat, la conception ethnique/culturelle, de son côté, réduit la nation à une telle appartenance »¹². De cette deuxième conception de la nation, découle le modèle communautariste de la citoyenneté. L'accent est mis sur l'appartenance, plutôt que sur la participation politique. C'est la première qui rend possible la seconde. En d'autres termes, « la participation politique des citoyens a, selon cette conception, d'abord et avant tout une fonction expressive : elle est un véhicule permettant aux citoyens d'exprimer leur sentiment d'appartenance commune, culturelle et nationale, et de consolider un tel sentiment »¹³. Cette conception de la citoyenneté caractérise généralement la rationalité de l'Etat-nation.

Une telle définition de la citoyenneté contient dès le départ une difficulté dans le sens où elle admet une gradation dans l'exercice de la citoyenneté et peut tourner au malheur lorsque la citoyenneté est associée à l'idée de droit, « le droit étant pour sa part quelque chose d'universel, d'inconditionnel,

11 Cf. S. COURTOIS, « Trois modèles de citoyenneté », in *La citoyenneté*. Actes du XXXIV^{ème} Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (ASPLF), Louvain-la-Neuve/Bruxelles 21-25 août 2012, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2015, p. 219-227.

12 *Ib.*, p. 221.

13 *Ib.*, p. 221-222.

d'incompressible et d'inaliénable »¹⁴, en contradiction avec toute notion de gradation. Dans cette logique, la citoyenneté n'est pas une donnée, mais le résultat d'un processus historique de « citoyennetisation » au sein de l'Etat-nation qui a des implications désastreuses dans le contexte de la crise migratoire.

2. Implications de la rationalité de l'Etat-nation sur les migrants

2.1. La crise migratoire : De quoi s'agit-il ?

La migration sous examen est celle qui renvoie à « tout mouvement massif ou relativement massif des populations d'un pays vers un autre pays en quête de sécurité, de paix et d'espace où il fait beau vivre. Et ce déplacement des populations est causé par des situations socio-économiques, l'insécurité, les conflits, les guerres – comme le cas en Ukraine - et l'absence des conditions d'une vie décente dans son pays d'origine »¹⁶. On peut ainsi retenir que la question migratoire que nous analysons, tout en étant un type de mobilité, n'est pas à confondre avec les formes ordinaires et classiques de mobilités. Contrairement à ces dernières qui dépendent du bon gré des individus, la migration en crise est généralement conditionnée par des facteurs politiques, sociaux, économiques, et même environnementaux.

Ainsi, lorsqu'on parle de la crise migratoire, il peut s'agir par exemple des réfugiés, fuyant la guerre, les conflits et autres atrocités meurtrières dans leurs pays. La Convention de Genève de 1951 qualifie de réfugié « toute personne qui, craignant avec raison d'être persécutée, du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques, se trouve hors du pays dont elle a la nationalité et qui ne peut, ou, du fait de cette crainte, ne veut se réclamer de la protection de ce pays ». Ils étaient 27 millions en 2019, soit 0,3% de la population mondiale et 10% de la population migrante¹⁵. La distinction essentielle entre le migrant et le réfugié est le caractère forcé de sa migration ; les migrations liées au travail, aux études ou au regroupement familial sont considérées comme volontaires. Aujourd'hui, il est devenu flou de distinguer clairement entre migration forcée et volontaire. Parce que certaines personnes provenant des Etats « faillis » quittent collectivement leurs pays pour des raisons multiples, à la recherche d'un vécu heureux. Malheureusement, le statut de réfugié est, pour ces cas de figure, très difficile à obtenir : il en résulte une crise d'asile, observée partout dans le monde depuis les années 1990.

14 L. CARRE, « Repenser la citoyenneté sociale entre dépendance et autonomie », in *La citoyenneté*. Actes du XXXIV^{ème} Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (ASPLF), op. cit., p. 896. 16 P. MANWELO, « Crise migratoire : L'argument rawlsien », *Revue Philosophique de Kimwenza*, (juin 2021) n°15, op. cit., p. 33.

15 Cf. P. BONIFACE, *La géopolitique. 50 fiches pour comprendre l'actualité*, Paris, Ed. Eyrolles, 2020, p. 67.

Le droit d'asile est donc mis à mal. Dans l'objectif de dissuader et d'éviter des « faux demandeurs », les pays d'accueil mettent en place une série d'obstacles et de conditions, notamment l'interdiction de travailler pendant la durée de la demande, la réduction des droits à la vie bonne, digne et descente. Aujourd'hui, il y a une autre catégorie de sans-papiers, appelée, les « ni...ni », ni expulsables ni régularisables. Il s'agit très souvent des femmes et des mineurs isolés ou encore des individus ou groupes venant d'un pays en situation de guerre civile ou de crise grave. Il y a ensuite la catégorie des « migrants économiques », c'est-à-dire des nécessiteux, principalement, des personnes affamées, à la recherche de la sécurité alimentaire et autres besoins sociaux vitaux dans d'autres pays. Et enfin, il y a des « migrants politiques », c'est-à-dire des citoyens d'un pays, en quête de la protection d'un régime politique qui respecte les droits fondamentaux des citoyens »¹⁶. Par-delà leur particularité, toutes les catégories susmentionnées des migrants ont un point commun qui les réunit, à savoir le déficit, dans le pays d'origine, des conditions d'existence à même de garantir une vie paisible qui répond aux besoins tant primaires que secondaires de l'homme.

II.2. La crise migratoire comme expression de la « fin des droits de l'homme »

L'article premier de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme stipule que « *Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité* ». Sur le terrain, en ce qui concerne les migrants, c'est le paradoxe le plus total de l'idée des droits de l'homme. Dans les pays d'accueil, la situation des migrants est catastrophique : « Outre le mépris ou la discrimination qui est lisible dans les expressions utilisées pour les désigner (clandestins, sans abris, sans-papiers, réfugiés, voleurs d'emploi, prostituées, etc.), les migrants africains sont très souvent confrontés à la violence qui leur est infligée »¹⁷. Comment accepter que ces gens meurent asphyxiés, étouffés, noyés, menottés, tabassés ou de froid dans le train d'atterrissage d'un avion ou de chaleur dans la cal d'un bateau ? Hormis quelques migrants jugés éligibles au statut de réfugiés ou au bénéfice du regroupement familial, le traitement souvent qui leur est réservé est pour le moins acceptable, révoltant, scandaleux sinon dégradant, inhumain. Certains qui ont réussi à résider sur le continent européen ou nord-américain sont confinés dans des banlieues devenues subséquemment dangereuses, indésirables, désertées par les nationaux « de souche ». Beaucoup de migrants africains, à quelques exceptions près, bardés de diplômes des universités les plus prestigieuses des pays d'immigration sont majoritairement au chômage, faute d'emploi

16 P. MANWELO, « Crise migratoire : L'argument rawlsien », *op. cit.*, p. 34.

17 F. MPUKU Laku, « L'altérité à l'épreuve du libéralisme économique et du phénomène migratoire », in *Pensée agissante, Libéralisme économique, emploi et migrations dans l'Afrique actuelle*, Actes des XXI^e Journées scientifiques (du 13 au 16 décembre 2017), p. 110.

correspondant à leur compétence, malgré leur niveau d'études supérieure à la moyenne nationale¹⁸.

Au regard de ce tableau sombre, il y a lieu de questionner l'effectivité, la validité et l'efficience des Droits de l'Homme en ce qui concerne les migrants. Or, plusieurs pays - même ceux de l'Afrique qui ne sont pas épargnés dans des manières inhumaines de traitement de migrants et/ou réfugiés sur son sol - ont souscrit aux traités internationaux sur le respect et la protection des droits fondamentaux de la personne humaine. Les principaux traités internationaux de défense des droits de l'Homme reconnus et repris dans diverses conventions ou chartes continentales garantissent théoriquement des droits à toute personne migrante se trouvant sur le sol d'un des Etats signataires. Parmi ces droits garantis, il y a notamment l'interdiction de soumettre une personne à la torture ou à des peines, des traitements inhumains ou dégradants, le respect de la vie privée ou familiale¹⁹.

Une gestion efficace de la crise migratoire devrait prendre en compte la protection des droits des migrants. Car ces derniers en sont réellement privés, exposés à des exactions de tout genre tant au pays de transit qu'au pays de destination. La lutte contre la migration illégale ou irrégulière ne devrait jamais autoriser les Etats à recourir aux violations de droits de l'homme comme mode opératoire. Or, la plupart des mesures que prennent des pays, surtout occidentaux, amenuisent l'idéal de protection de la dignité humaine. Au regard de cette situation, la phrase de Dante Alighieri - « Vous qui entrez, abandonnez toute espérance »²⁰ - trouve ici une vive et incontestable actualité bien plus que l'article 2 de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme : « Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation. De plus il ne sera fait aucune distinction fondée sur le statut politique, juridique ou international du pays ou territoire dont une personne est ressortissante, que ce pays soit indépendant, sous tutelle, non autonome ou soumis à une limitation quelconque de souveraineté »²¹.

Il y a une forte crise dans la gestion de la crise migratoire. La fermeture des frontières ne fonctionne pas de manière satisfaisante car elle viole

18 Cf. F. DIATEZULWA Mbungu, « Migrations africaines et droits humains. Plaidoyer pour le droit à la mobilité », in *Pensée agissante, Libéralisme économique, emploi et migrations dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p.80.

19 Cf. Convention Européenne des Droits de l'Homme (CEDH) art. 3, 8 ou la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples, préambule adoptée le 27 juin 1981 et entrée en vigueur en 1986, art. 5, 12.5. Cette Charte innove en apportant une touche africaine, à savoir « les droits des peuples » adjoints à ceux de l'homme, en affirmant dès le préambule « la dignité des peuples ». Elle insiste sur l'importance du groupe et de la famille par rapport à l'individu. Ceci traduit la conception africaine de l'homme comme un être individu-social et socioindividuel.

20 D. ALIGHIERI, *Divine comédie*, Première partie, L'Enfer, chant III.

21 *Déclaration universelle des Droits de l'Homme* du 10 décembre 1948.

les droits de l'homme, notamment pour l'immigration "subie", celle qui résulte du droit de vivre en famille et du droit d'asile. Le coût du contrôle est considérable, et on observe une certaine indétermination des États, partagés entre fermeture et ouverture des frontières. Les candidats à la migration n'acceptent plus le déterminisme d'être nés dans un pays pauvre et mal gouverné dont ils n'auraient pas le droit de sortir. Malheureusement, les dispositions juridiques à leur endroit se voient inopérantes et laissent libre court les violations des droits humains.

Nous vivons ainsi à l'ère de la crise des Droits de l'Homme ou de leur paradoxe, lorsque la Déclaration universelle des Droits de l'Homme qui devrait avoir un caractère contraignant ne l'est point. Il demeure simplement un texte déclaratoire sans aucune effectivité et obligation imposée aux Etats. L'inanité affichée autour des droits de l'homme « proclamés comme universels et inaliénables »²² bute frontalement contre la « non-universalité du respect » de ces mêmes droits. Il se constate donc un décalage abyssal des droits de l'homme. Le caractère universel porté par les droits de l'homme n'a pas abouti, à ce jour, à une conception unique et uniforme applicable par et pour tous, comme affirmation de la liberté et de l'égalité des hommes. Et le recours ou l'usage « cosmétique » que l'on en fait masque difficilement les violations continuelles de ces droits, surtout à l'égard des migrants. En raison de la souveraineté nationale des Etats, les droits de l'homme de portée universelle sont réduits aux droits du citoyen national. Et son titulaire devient de plus en plus un homme pensé comme membre exclusif d'un Etat-nation en vertu de son appartenance à une communauté nationale dans un lien insécable. Le primat des Etats sur l'attribution sélectionnée des droits de l'homme, eux-mêmes, absorbés par le national, montre les obstacles à l'universalisme desdits droits.

On voit bien que les droits de l'homme ne sont pas garantis à tous les humains et plus encore sont ramenés aux droits nationaux ou ceux de ressortissant. La crise migratoire aujourd'hui, avec les traitements dégradants et inhumains des migrants, prouve la déperdition de la portée universelle des droits de l'homme. Ainsi, les Etats ne se sentent pas dans l'obligation de recevoir des étrangers sur leur sol. Au regard de tous ces faits, il devient plus qu'urgent de repenser les droits de l'homme et la citoyenneté. Bien que le droit aux droits puisse se heurter violemment aux logiques de la souveraineté nationale, il représente aujourd'hui une condition de possibilité pouvant endiguer la crise migratoire. Avec le droit d'avoir des droits, la gestion mondiale des migrations marquerait un progrès significatif dans « la prise en compte de l'opportunité de la mobilité humaine »²³.

22 R. NOLLEZ-GOLDBACH, *Quel homme pour les droits ?*, Paris, CNRS Editions, p. 119. 25 P. WASCHMANN, *Les droits de l'homme*, Paris, Dalloz, 2008, p. 40.

23 C. WIHTOL de WENDEN, *Atlas des Migrations, Un équilibre mondial à inventer*, (quatrième édition), Paris, Editions Autrement, 2016, p. 91.

Nous constatons ainsi que la misère qui caractérise la question migratoire est tributaire de la « conquête de l'Etat par la nation » - c'est-à-dire la réduction des droits de l'homme à ceux des nationaux. Dans la mesure où l'Etat-nation réserve aux nationaux l'exercice de la citoyenneté, les étrangers sont exclus par là même d'un ensemble de droits qu'on considère comme liés à la citoyenneté. Les droits accordés en vertu des caractéristiques nationales, départagent dans les faits les individus considérés comme membres à part entière de la communauté de ceux qui n'ont pas cette qualité. Pour le dire autrement, les droits alloués aux individus-citoyens traduisent la reconnaissance et la distinction entre ceux qui appartiennent et ceux qui n'appartiennent pas à la communauté politique d'un État ; d'autant plus que la rationalité statonationale repose sur la distinction entre le *dedans* et le *dehors*.

Dans un tel écosystème, le migrant n'est pas chez lui et n'a pas droit aux droits. Dès lors, si la jouissance plénière des droits est liée à la citoyenneté, la tâche philosophique serait de déconstruire le concept de citoyenneté en vue de le reconstruire sous les modalités d'une citoyenneté mondiale. D'ailleurs, face à la mondialisation, le cadre de l'Etat-nation, « est devenu trop petit pour s'occuper des grands problèmes devenus planétaires »²⁴. C'est ce que voit sobrement Jean Onaotsho lorsqu'il indique que « la mondialisation soulève la question de la dialectique de l'Un et du Multiple, de l'unité et de la pluralité et pose un défi : comment respecter la pluralité des identités culturelles dans un monde où tout tend inexorablement à l'unification ? »²⁵. D'où la nécessité de penser les présupposés philosophiques d'une cosmocitoyenneté.

3. La cosmocitoyenneté à la rescousse de la crise migratoire

3.1. Sur la notion de cosmocitoyenneté

Quand nous parlons de la cosmocitoyenneté, que signifions-nous ? En effet, la première mention de l'expression « cosmopolitique » se trouve dès l'Antiquité dans la bouche de Diogène de Sinope qui, « lorsqu'on lui demandait d'où il était, il répondit : « Je suis citoyen du monde » (citoyen du monde se dit, en grec, kosmopolitês. C'est ce que nous rapporte Diogène Laërce²⁶. Pour Diogène de Sinope, comme pour les autres cyniques, les frontières géographiques, linguistiques et autres, sont à considérer comme purement artificielles. La nature elle-même, en effet, ne fait aucune distinction entre les régions du cosmos. Tous les hommes de la terre appartiennent à une même république de Zeus³⁰. Cette conception cynique

24 E. MORIN & A.B. KERN, *Terre-Patrie*, Paris, Seuil, 1993, p. 137.

25 *Ib.*, p. 125.

26 Cf. DIOGENE LAËRCE, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, vol. 2, trad. R. Genaille, Paris, GF, p. 30.

30 Cf. E.-M. MBONDA, « Immigration, cosmocitoyenneté et justice globale », in R. CHUNG (dir.), *Le cosmopolitisme. Enjeux et débats contemporains*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 195-219.

de la cosmocitoyenneté constitue une éradication de tout espace politique, une éradication de toute ordonnance du monde, et à aucun ordre supérieur. Il s'agit de la consécration absolue de la situation d'extranéité, où l'homme est étranger tant à soi-même qu'à l'autre, ici comme ailleurs. L'affirmation cynique d'une cosmocitoyenneté du monde dessine la figure asymptotique de la non-souveraineté et de la non-identité²⁷.

Le stoïcisme propose une figure inverse de la cosmocitoyenneté par rapport à celle du cynisme. Pour ce courant de pensée, l'individu fait corps avec le monde, et que l'humanité forme un tout (avec la nature et les dieux). La citoyenneté humaine se définit alors dans le rapport au monde, à ce tout. Il s'agit là d'un type de cosmopolitisme qui ouvre sur une éthique fondée sur la conscience d'une citoyenneté du monde. Alors que le cynisme récuse toute appartenance et toute allégeance, le stoïcisme enseigne que nous appartenons au monde en même temps aux communautés particulières – famille, amis, cités, villages,...) envers lesquels nous avons des obligations. Nous sommes liés tant au monde qu'aux nôtres, car la citoyenneté mondiale présuppose une appartenance particulière ou un point de départ identitaire. Dans cette perspective, « être citoyen du monde, c'est jouer son appartenance aux particularités du monde, en être sur le mode du « n'en être pas » entièrement, par où le citoyen n'est jamais prisonnier de ses communautés d'affiliation mais toujours portés à elles et au-delà d'elles par sa cosmocitoyenneté »²⁸.

Si ces deux occurrences antiques de la cosmocitoyenneté sont purement métaphoriques comme une manière mentale d'habiter le monde sans effectivité juridico-politique, c'est avec Emmanuel Kant que le cosmopolitisme devient une exigence juridique, eu égard à la sphéricité limitée de l'univers, qui impose l'accueil de l'étranger. Notons que le cosmopolitisme kantien a un double objectif : la coexistence pacifique entre les Etats et la question de l'immigration. Ce cosmopolitisme kantien s'identifie au concept d'humanité comme normativité et comme une unité. Partant de cette notion d'humanité commune et partagée, Kant soutient, dans l'article 3 du *Projet de paix perpétuelle*, qu'un étranger ne doit pas être traité de façon hostile par celui dont il foule le sol²⁹. Ce droit, d'après lui, ne relève pas de la philanthropie, c'est-à-dire de l'humanitaire, mais bien du droit d'hospitalité. En effet, « l'hospitalité signifie donc ici le droit qu'à l'étranger, à son arrivée dans le territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi. On peut ne pas le recevoir si cela n'entraîne pas sa ruine ; mais on ne doit pas se montrer hostile envers lui aussi longtemps qu'il

27 Sur ces deux concepts d'an-identité et de non-souveraineté comme principes de l'Europe politique, voir E. TASSIN, « L'Europe entre philosophie et politique », in J. POULAIN et P. VERMEREN (dir.), *L'identité philosophique européenne*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 189-210.

28 E. TASSIN, *Le maléfice de la vie à plusieurs*, Paris, Bayard, 2012, p. 282.

29 Cf. E. KANT, *Vers la paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1999, p. 56.

se tient paisiblement à sa place »³⁰. Cependant, l'émigration reconnue par Kant comme un droit n'a de sens que si l'immigration (ou l'acceptation dans un autre pays) est possible. Le droit d'émigrer implique la possibilité de s'établir ailleurs. Kant laisse remarquer que du point de vue de la population, il se pourrait que cette ouverture du pays aux étrangers ne soit pas toujours bien perçue. Il estime néanmoins que le prince puisse agir contre le gré de ses sujets, si en le faisant leurs intérêts ne sont pas compromis³¹.

C'est pour cela, constatant que l'hospitalité kantienne est « exclusive » et « restrictive », car limitée au *droit de visite* et au *droit d'asile*, Derrida prône une hospitalité inconditionnelle, qui n'est pas un choix, une décision, mais une loi, une loi d'avant la loi qui ouvre la possibilité d'un accueil obligatoire. Derrida se pose ainsi ces questions : si on limite le droit d'hospitalité au droit de visite et d'asile, qu'en est-il du reste : « ce qui s'élève, s'édifie ou s'érige au-dessus du sol : habitat, culture, institution, Etat : ce qui est dans le sous-sol, etc. ». L'étranger n'a-t-il pas droit à ces choses ? Or la compréhension kantienne du devoir d'hospitalité exclut toutes ces choses à tout arrivant sur un territoire donné, même si cela se fonde sur la terre³². L'hospitalité inconditionnelle de Derrida ne relève pas de la morale, mais plutôt de la culture en tant qu'elle implique une manière d'être chez soi et avec les autres, un style, un éthos. Jacques Derrida en propose une définition stricte, conceptuelle. Son hospitalité inconditionnelle (ou visitation) est un principe à maintenir, un concept liée à la structure de messianité qui caractérise l'expérience humaine de la croyance : *nous sommes irréductiblement exposés à la venue de l'autre*. Par ailleurs, estime Derrida, cette hospitalité est toujours conditionnée, médiatisée par un tiers : l'institution, la justice, l'Etat, etc. Nous avons la responsabilité d'inventer un lieu de rencontre, de compromis, d'émergence poétique, qui lui laisse une place chaque fois unique, *dans* le droit et *au-delà* du droit.

Pour Habermas, il ne s'agit pas de supprimer l'Etat, mais plutôt de le relever dans un esprit cosmopolitique. Et cet esprit doit se forger au sein même de l'Etat-nation appelé à s'organiser en une « société multiculturelle ». En effet, « dans les sociétés multiculturelles, une politique de la reconnaissance devient nécessaire parce que l'identité de chaque citoyen est liée à des identités collectives et doit se stabiliser à l'intérieur d'un réseau de relations de reconnaissance réciproque ». Ces principes se résument au travers du concept de *patriotisme constitutionnel* qui doit permettre de réaliser cet objectif en incitant les individus et les groupes composant la société à se retrouver autour de principes politiques communs malgré leurs différences culturelles. Dans ce sens, des individus et groupes composant la société

³⁰ *Ib.*, p. 55.

³¹ Cf. E.-M. MBONDA, *op. cit.*, p. 201.

³² Cf. J. DERRIDA, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Galilée, 1997, p. 53. 37 Cf. ID., *Hospitalité*, vol. 1, Paris, Seuil, 1997, p. 32-59. 38 *Ib.*, p. 67.

doivent se réunir, non autour de la race, de la culture, de la religion, etc., mais uniquement autour de principes politiques communs délibérés démocratiquement malgré des différences particulières.

Ce tour d'horizon nous pousse à avoir un parti pris pour le cosmopolitisme politique et juridique, et dresse la table pour une réflexion philosophique sur la cosmocitoyenneté, à notre propre compte.

3.2. Présupposés philosophiques de la cosmocitoyenneté

En ce qui nous concerne, il y a deux présupposés philosophiques de la cosmocitoyenneté : la ***transcendantalité de l'homme*** et de ***l'inter (intra) culturalité***. Tout en s'impliquant et s'imbriquant mutuellement, ces deux présupposés constituent en même temps les principes fondamentaux de *l'intersubjectivité cosmique*.

En effet, la transcendantalité de l'homme est une mise en exergue de l'humanité partagée comme valeur fondamentale qui doit orienter toutes les politiques d'accueil et d'hospitalité, partant du principe que les humains ont une valeur égale. La transcendantalité de l'humain indique que l'humanité, tout en étant une communauté d'identité terrienne, est une communauté de destin qui a pour visée l'égalité juridique de tous les êtres humains et la vie bonne, une vie qui n'est possible qu'avec les autres dans le monde.

Un tel humanisme suggère l'ouverture du sujet à la diversité des humains, dans une éthique de responsabilité mutuelle, fondée sur la pensée du « *Je-Tu-nous-vous* » dont la prémisse est que la réalisation du Je passe nécessaire par le *tu*, le *nous* collectif et le *vous*. La transcendantalité humaine fonde l'*humanisme unidiversel*, c'est-à-dire un humanisme qui, tout en prenant acte des spécificités et différences humaines, prône la Relation et la cosmocitoyenneté, par le respect de la dignité de l'autre. Une telle existence fait de nous des « citoyens de la vie », c'est-à-dire des hommes et des femmes qui prennent position dans le monde par et pour la vie. La vie qui est érigée en critère de la valeur ou, *a contrario*, de la dérive de l'action publique ou de la conduite de l'État. Dans ce sens, menacer la vie, c'est impacter négativement sur toutes les autres activités sociales. Tel est le grand tournant que doit connaître l'État comme structure soumise à la juridiction de la vie, elle-même au fondement du droit. Cela implique une *Philosophie de la respiration* et une *politique de la vie bonne*.

La transcendantalité de l'homme envisage de traiter des humains, non pas comme des individus enfermés et déterminés par des structures étatiques, nationales, ethniques ou tribales, mais plutôt uniquement en tant que des sujets qui partagent une humanité ancrée dans la Terre. Dès lors, défendre l'humanité terrienne, c'est soutenir la cosmocitoyenneté qui implique davantage l'expression d'une loyauté et d'une allégeance envers l'humanité qu'envers un État, et qui impose l'*interculturalité* comme deuxième présupposé philosophique.

L'interculturalité, en effet, ne renvoie pas simplement à la multiculturalité qui peut être un fait, mais elle désigne plutôt un appel pathétique, un effort et un construit humain, social et politique d'intégration de l'autre ; une intégration qui se fonde sur la pluralité culturelle à respecter, car l'homme est cet être qui se réalise à travers l'autre non-objectivé et ni réifié. Cette intégration ne doit pas être pensée comme une assimilation forcée au profit d'une forme de vie homogène, dominante et totalitaire. Le plus important ici, n'est pas l'enracinement à une identité nationale, mais plutôt la socialisation à une culture politique commune, malgré la diversité de différentes formes de vie culturelle. Pour ce faire, toute communauté étatique doit être frappée d'hétérogénéité, tout en s'inspirant des principes moraux fondamentaux, à même de garantir la jouissance de la cosmocitoyenneté.

Nous avons basé le principe d'interculturalité sur deux fondements philosophiques : le *paradigme de complexité*³³ et le principe de *mondialité*³⁴. Le paradigme de complexité se veut une conjonction des réalités hétérogènes, complexes, dynamiques et même antagonistes, en vue de la complémentarité. La *mondialité*, elle, au-delà de la mondialisation dont elle critique des failles, désigne une autre manière d'habiter le monde, de considérer le monde comme un *en-commun*, une nappe souterraine à laquelle chacun doit s'abreuver, un bien universel qu'aucun peuple n'a le pouvoir d'exclusion. Dans la mondialité, c'est le lieu qui fait le lien, en abandonnant « les identités essentialisées, pour les identités complexes qui assument la fluctuation de la relation de soi avec ce qui n'est pas soi, l'individu avec les autres »³⁵, d'autant plus que l'historicité de l'homme n'est possible que dans des connexions, des réseaux, des associations qui font le monde et font émerger une citoyenneté inclusive, en ouvrant l'humanité à la diversité, à la multiplicité, nonobstant la rémanence des sociocentrismes, sources des racismes et des xénophobies.

La mondialité promeut l'humanité inclusive, en se ressourçant dans la conscience au temps du monde : ce « temps de l'intégration transculturelle des sociétés humaines »⁴².

Les deux présupposés philosophiques de la cosmocitoyenneté développés ci-haut -la transcendantalité de l'homme et l'interculturalité hétérogénéisante- sont complémentaires ; parce que, pour bâtir l'interculturalité, il faut d'abord mettre en place une *politique de l'humanité* qui a pour visée la promotion de *l'intersubjectivité-cosmique-authentique*. Ainsi, tout être humain, peu importe où il demeure, mérite un traitement juste et équitable, une protection de l'intégrité de sa personne ; tout être

33 Sur la pensée complexe, voir E. MORIN, *La Méthode 5. L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*, Paris, Seuil, 2001 ; ID., *Pour et contre Marx*, Paris, Temps Présent, 2010.

34 Sur le concept de mondialité, voir C.-Z. BOWAO, *La mondialité entre histoire et devenir*, Paris, Paari, 2004 ; ID., *La tolérance*, Brazzaville, Hémar, 2004.

35 E. BANYWESIZE, *En finir avec la politique de différence en Afrique*, op. cit., p. 128. 42 C.-Z. BOWAO, *La mondialité entre histoire et devenir*, Paris, Paari, 2004, p. 58.

humain engage des relations morales avec les autres et que ceci nécessite de chacun le respect des autres comme sujet ultime des préoccupations morales.

Il faut ainsi une série de droits qui, dans le cadre d'une cosmocitoyenneté, pourraient être accordés aux individus et qui seraient susceptibles de leur assurer une protection accrue tant sur le plan social, culturel, politique qu'économique. Nous identifions sept catégories de droits qui, dans une perspective cosmopolitique, devraient être attribués aux migrants : il s'agit *primo*, du droit à la santé ; *secundo*, du droit à l'assistance sociale ; *tertio*, du droit de penser, de croire, de s'exprimer et de critiquer librement dans un esprit de tolérance ; *quarto*, du droit de former ou de joindre une association, d'y participer activement ainsi que le droit à l'information ; *quinto*, des droits économiques ; *sexto*, du droit à la paix et à une coexistence pacifique ; et *septimo*, des droits politiques et notamment le droit pour tous à un traitement égal devant la loi ainsi que le droit à une chance égale pour tout individu de participer de façon adéquate à la délibération politique.

A partir de ces droits, nous pensons que la solution à la crise migratoire doit recourir à quatre verbes : *accueillir, intégrer, protéger et promouvoir*. Ces quatre verbes n'ont aucune abstraction béate, ils peuvent réellement se matérialiser à travers des actions concrètes à réaliser, notamment l'augmentation et la simplification d'octroi des visas, l'adoption des programmes de parrainage privé et communautaire, l'ouverture des couloirs humanitaires pour les réfugiés les plus vulnérables, l'offre de logements appropriés et décents, la garantie de la sécurité personnelle et l'accès aux services essentiels, par l'assurance d'une assistance consulaire appropriée, et la garantie du droit d'avoir toujours des documents personnels d'identité, un accès équitable à la justice, la possibilité d'ouvrir des comptes bancaires et d'avoir ce qui est essentiel pour la subsistance vitale. Cela est possible lorsqu'on prône la liberté de mouvement et la possibilité de travailler, la protection des mineurs et leur assurance à l'accès régulier à l'éducation, tout en envisageant des programmes de garde provisoire ou d'accueil. On en peut, dans ce cadre, ignorer la nécessité de la liberté religieuse, la promotion de l'insertion sociale, la favorisation du regroupement familial et la préparation des communautés locales aux processus d'intégration. Tout cela implique la possibilité d'élévation de la cosmocitoyenneté en *jus cogens*.

4. La cosmocitoyenneté comme jus cogens

4.1. Le *jus cogens* comme norme impérative en droit international public

Le *jus cogens* est une expression latine qui signifie le plus souvent « norme impérative », c'est-à-dire norme impérative à laquelle il est impossible de déroger sous peine de quoi celui qui y contrevient, les États la plupart du temps, engage sa responsabilité internationale. Plus précisément encore,

le *jus cogens* est relatif à des principes de droits, des normes supposées universelles et supérieures auxquelles il est impossible de déroger³⁶. C'est un concept qui a peine à être intronisé en droit international public. En effet, longtemps restée sans définition légale universelle, c'est seulement depuis la Convention de Vienne du 23 mai 1969³⁷ sur le droit des traités, que l'article 53 prévoit précisément qu'« [aux] fins de la présente Convention, une norme impérative de droit international général est une norme acceptée et reconnue par la communauté internationale des États dans son ensemble en tant que norme à laquelle aucune dérogation n'est permise et qui ne peut être modifiée que par une nouvelle norme du droit international général ayant le même caractère ».

Les rédacteurs et les signataires de la Convention de Vienne ont introduit en droit international la distinction entre les normes internationales impératives et « indérogeables » - les normes de *jus cogens* dont il est question dans ce développement, et les autres normes internationales obligatoires. Ces autres normes internationales qui sont elles aussi obligatoires, mais non impératives concernent principalement les traités. C'est ainsi que l'on apprend à la lecture du second article que dans l'hypothèse où une nouvelle norme impérative intervient, tout traité qui existerait et qui serait en conflit avec elle deviendrait nul et prendrait par conséquent fin. Il est donc clairement visible ici qu'il existe des normes impératives et d'autres normes tout aussi obligatoires, mais qui leur sont inférieures puisque leur existence peut être remise en cause et à néant par la création d'une autre norme avec laquelle elles seraient en conflit. Toutefois, c'est une norme qui nécessite la reconnaissance de la communauté internationale, c'est-à-dire une *opinio juris* qui touche à la création de ces normes³⁸. Tshilumbayi en déduit que « le jus cogens a ainsi acquis la qualité de source de droit international. C'est dans cette perspective qu'il devient la loi suprême de la communauté internationale et diffère de la notion qui l'accompagne d'ordre public international qui est l'ensemble des normes supérieures ayant pour objectif de protéger les intérêts supérieures de la communauté internationale »³⁹. De plus, ces normes impératives ont, comme leur définition l'indique, une portée universelle et aucunement une portée régionale, ces normes étant acceptées par l'ensemble de la communauté internationale. De ce fait le *jus*

36 Cour Internationale de Justice, *Arrêt n°2006-126*, 2006.

37 Certains soutiennent que la notion de *jus cogens* a été utilisée avant même la signature de la *Convention de Vienne* sur le droit des traités. On relève cette évidence dans la prise de position de M. Maresca, délégué de l'Italie à la Conférence de Vienne lorsqu'il affirme entre autre que « la notion de jus cogens existait bien avant que la Commission du droit international ne formule l'article 53 de la Convention ; elle a de profondes racines dans le droit international et dans l'idée du droit naturel qui en est la source ». Cf. DE VISCHER, « positivisme et jus cogens », in R.G.D.I.P, Troisième-série Tome LXXV, Paris, Ed. A. Pedone, 1971, p. 18. 45 *Convention de Vienne*, 1969, art. 53.

38 R. KOLB, « Du droit international des Etats et du droit international des hommes », in *Revue africaine de Droit International et Comparé*, tome 12, (juin 2000) n° 2, p. 84.

39 I. J.-C. TSHILUMBAYI Musawu, *Vers un ordre public international ? Regard sur quelques apories du discours juridique*. Paris, L'harmattan, 2016, p. 93.

cogens occupe une place particulière en droit international général. C'est alors que le *jus cogens* introduit une véritable limitation à l'autonomie de la volonté des Etats, c'est-à-dire à leur liberté contractuelle, considérée traditionnellement comme absolue, parce qu'elle représente un des attributs les plus essentiels de la souveraineté.

Si l'on arrive à soutenir l'**indispensabilité** du *jus cogens* en droit international, c'est parce qu'avec lucidité, « on ne saurait en effet admettre que, sous prétexte du volontarisme, les Etats puissent convenir entre eux de n'importe quoi, s'entendre sur n'importe quelle monstruosité »⁴⁰. On peut retenir que l'actuelle société internationale prévoit des pesanteurs à même d'obliger les Etats à se soumettre à des normes supérieures relevant du *jus cogens*. Dans cette perspective, le *jus cogens* interdit aux Etats de manière isolée ou par accord de le modifier ou même d'y déroger.

Malgré des controverses autour du *jus cogens*, l'essentiel pour nous est de noter que la doctrine insère dans cette catégorie normative le respect des droits fondamentaux de la personne humaine⁴¹. Or, les droits fondamentaux de l'homme relèvent des normes *erga omnes*. Ainsi que l'a récemment et de manière constante affirmé la Cour Internationale de Justice : « Tous les Etats peuvent être considérés comme ayant un intérêt juridique à ce que certains droits soient protégés et les obligations dont il s'agit sont des obligations *erga omnes*, il s'agit des principes et des règles concernant les droits fondamentaux de la personne humaine »⁴². Et si le droit à la vie, à l'accueil, à l'hospitalité, etc. sont des droits fondamentaux, ils sont relèvent donc d'*erga omnes*. Par conséquent, dans un contexte de crise migratoire, la cosmocitoyenneté doit nécessairement être un *jus cogens*.

4.2. La cosmocitoyenneté comme *jus cogens*

Nous avons longuement souligné que malgré les précautions de la communauté internationale, l'affirmation de la cosmocitoyenneté dans un contexte de souverainetés étatiques nous laisse dans les « embarras ». Par exemple, la volonté de renforcer le droit de chercher asile, en y ajoutant un droit « de bénéficier de l'asile en d'autres pays » peut s'avérer superflue. Plus fondamentalement, reconnaître un droit sans l'assortir d'une obligation pour des tiers – les « autres pays » restant souverains de leurs décisions – c'est au plus garantir une liberté, mais non un droit et encore moins un droit fondamental. Aussi longtemps que les autres pays continuent, comme le remarque Seyla Benhabib, « à garder jalousement l'obligation d'accorder l'asile comme un privilège de leur souveraineté »⁴³, la cosmocitoyenneté restera pour le moins incertain.

40 P. WEIL, cité par J. MAMPUYA Kanunk'A Tshabo, *Émergence des États nouveaux et droit international. Quelques tendances théoriques*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1984, p. 104.

41 P.-M. DUPUY, *Droit international*, 3e éd., Paris, Ed. Dalloz, 1995, p. 172.

42 *Barcelona traction*, Arrêt du 05 février 1970, deuxième phase, C.I.J., Rec. 1970.

43 S. BENHABIB, *The Rights of Others : Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 69.

La cosmocitoyenneté a besoin d'un socle efficace pour sa protection, par-delà des accords internationaux et leur caractère relatifs et partiels décriés ci-dessus. Ce socle, en ce qui nous concerne, doit être assuré par le *jus cogens*. En effet, la violation de la cosmocitoyenneté comme *jus cogens* doit être impérativement sanctionnée, même si la victime directe se résigne, car elle ne lèse pas seulement cette dernière, mais l'humanité dans son ensemble. C'est d'ailleurs ce qui explique que la sanction indiquée soit la nullité de la norme en conflit avec le *jus cogens*. Cette norme contradictoire serait un affront pour l'humanité, voire une honte, qu'il faille rapidement effacer. C'est pourquoi l'expression « devient nulle et prend fin » de l'article 64 de la Convention de Vienne peut être critiquée comme une mauvaise confusion. Il ne s'agit pas de mettre fin à l'acte violateur de la norme impérative, mais de le frapper de nullité, c'est-à-dire de faire comme s'il n'avait jamais existé.

Partant des analyses faites sur la cosmocitoyenneté comme principe fondamental des droits de l'homme, nous pensons, à juste titre, que ce droit possède réellement les qualités du *jus cogens*. D'où il faut que la cosmocitoyenneté soit garantie par les accords internationaux, comme un droit international. Dans la pratique, le droit d'appartenir à un Etat est protégé comme ce droit de l'individu à l'inclusion et au statut juridique. C'est ce qui est énoncé dans l'article 15 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, sur le droit à la nationalité. Si cette Déclaration n'est pas contraignante, d'autres conventions internationales protégeant ce statut de l'individu dans l'ordre international le sont. On peut ici évoquer la Convention relative au statut des réfugiés de 1951, la Convention relative au statut des apatrides de 1954 et bien d'autres textes juridiques militant pour l'intégration des individus dépourvus de la protection de leur pays d'origine. Malheureusement, ces normes n'ont pas pu bénéficier d'un *jus cogens*, surtout en ce qui concerne la crise migratoire contemporaine. Zamblé fait le constat ci-après :

« Si certains Etats semblent disposés à accueillir les migrants de toute nature, d'autres continuent de manifester leur réticence à leur égard. Non seulement la Convention de 1990 a mis plus de 20 ans à atteindre le quota nécessaire de ratification pour entrer en vigueur, mais jusqu'à présent aucun Etat de l'Union Européenne n'a encore ratifié cette Convention. Les Etats-Unis, malgré l'adhésion au Protocole relatif au statut des réfugiés, n'ont pas encore adhéré à la Convention relative au statut des réfugiés. Le projet américain de construire un mur anti-immigration entre le Mexique et les Etats-Unis, à la suite du Décret Trump (Décret, n° 13769, 2017) contre l'immigration, ne fait que confirmer cette réticence. Toutefois, cette absence de reconnaissance dans la coutume n'empêche pas que le droit au statut juridique soit considéré comme un droit international, étant donné sa présence dans des conventions internationales »⁴⁴.

44 S. BENHABIB, *The Rights of Others : Aliens, Residents and Citizens*, op. cit., p. 149. 53 M. VIRALLY, *L'ONU : d'hier à demain*, Paris, PUF, 1966, p. 22.

De cette situation, on peut donc confirmer que les traités et accords internationaux ne constituent pas les conditions suffisantes pour faire accéder une norme au statut de norme impérative et indérogeable. D'où cette exigence et cet appel pathétique d'ériger le droit d'avoir des droits ou la cosmocitoyenneté en *jus cogens*.

Penser la cosmocitoyenneté en termes de *jus cogens* implique un triple intérêt, à la fois philosophique, juridique et politique. Cela permet d'affranchir ce droit de la souveraineté nationale, étant donné que « le *jus cogens* échappe, au point de vue de sa création, à la volonté des États individuels et relève, exclusivement, d'un processus collectif, dans lequel doit être engagée la société internationale tout entière ». Contrairement aux traités où chaque État est libre d'accorder sa volonté ou de la retirer, la cosmocitoyenneté comme norme impérative ne dépendrait pas de la volonté d'un seul État. Il ne sera pas non plus une somme juxtaposée des volontés individuelles des États. C'est serait l'engagement de la société internationale dans son ensemble à tel point qu'aucun État ne pourra se soustraire, seul ou en petit groupe, d'une norme déjà admise en tant que norme impérative. A la différence des autres droits de l'homme, tels que les droits à la liberté d'expression et à la vie, qui peuvent être restreints en temps de crise, la cosmocitoyenneté ne doit en aucun cas être restreinte ou suspendue. Elle est valable à tout moment et en tout lieu.

Ériger la cosmocitoyenneté en *jus cogens* doit également impliquer des sanctions judiciaires. D'abord la sanction de nullité à tout acte juridique en conflit avec ce droit fondamental. Au cas où la décision de nullité ne serait pas appliquée et que les États mis en cause continueraient à refuser l'intégration des personnes qu'ils excluent, le concert des nations pourrait mener des négociations, mais aussi d'interventions humanitaires en dernier ressort. Il s'agit pour la communauté internationale représentée par les Nations-Unies de contraindre l'État violateur à reconnaître la qualité de sujet de droit à ceux qu'il a exclus de sa loi. C'est une forme de solidarité internationale qui se fonde sur l'idée que l'exclusion d'une seule personne de la loi est un crime contre l'humanité. De ce fait, elle ne concerne pas seulement les victimes directes, mais tous les hommes. Aujourd'hui, il pourrait bien s'agir d'obliger les États à reconnaître l'humanité des immigrés et à les accepter comme des sujets de droit.

Pour engager une mutation d'une telle ampleur, il apparaît nécessaire d'encourager l'adoption d'une *Charte internationale de la cosmocitoyenneté* et de mettre en place une *Cour de justice internationale sur le crime contre les migrants* (dont les avis auraient force de droit), de transformer l'Organisation des Nations Unies (ONU) en instance parlementaire dont l'autorité primerait sur les États, d'envisager enfin le recours à la force comme moyen de faire appliquer les lois internationales y relatives.

Conclusion

La crise migratoire fait aujourd'hui face à ce type de « citoyenneté a été absorbée (et par là dénaturée) par la nationalité, elle-même sous l'entière maîtrise de l'Etat souverain »⁴⁵. Ainsi dans les Etats modernes c'est la nation et l'appartenance au peuple qui la constitue qui prévalent. La souveraineté « ne concerne (...) que les nationaux qui sont aujourd'hui les seuls citoyens »⁴⁶. L'universalité des droits de l'homme est ainsi perdue dans cette dissolution de la notion de citoyen dans celle de national qui exclut des droits politiques les étrangers. « Le citoyen se définit d'abord par opposition à l'étranger, et la citoyenneté apparaît à cet égard comme un sous-ensemble de la nationalité ». C'est pour cela, sans pour autant nier ou invalider la déclaration des droits de l'homme au motif de leur inconsistance lorsqu'on les rapporte à l'homme abstrait et général, nous jugeons impérieux d'ouvrir la notion de citoyenneté à une dimension cosmopolitique, à travers le concept de cosmocitoyenneté dont le fondement philosophique est la transcendantalité de l'homme. Celle-ci impose l'interculturalité, le vivre-ensemble dans un *nous* collectif, au nom de la coappartenance à la commune humanité. Mais pour son encadrement juridique, nous avons suggéré que la cosmocitoyenneté soit instituée en *jus cogens* (droit impératif), en droit international public. Cela suppose des réformes profondes de l'ONU, avec la possibilité d'une police, d'une justice et d'une démocratie cosmopolitiques.

La cosmocitoyenneté telle que développée dans cette réflexion nous oblige à nous penser comme étant à la fois partie d'une communauté particulière, qui est celle dans laquelle nous sommes nés, et partie de la communauté humaine universelle, qui n'a pas de frontière. Elle nous oblige également à trouver la source de nos obligations morales dans cette communauté humaine, plutôt que dans la communauté locale. Nous plaçons en faveur d'une éducation cosmopolite des jeunes : plutôt que d'apprendre aux enfants qu'ils sont d'abord tel coin et, éventuellement, que tous les hommes sont égaux – c'est-à-dire au fond un certain nombre de principes abstraits de type juridiques et constitutionnels – il vaudrait mieux leur enseigner qu'ils sont d'abord citoyens du monde et que, s'il se trouve, par hasard, qu'ils sont nés à tel endroit, ils n'en partagent pas moins le monde avec les autres citoyens du monde nés dans d'autres pays.■

45 M. CHEMILLIER-GENDREAU, « Quelle citoyenneté universelle adaptée à la pluralité des mondes ? » in *Tumultes*, n° 24, mai 2005, p. 167.

46 S. CAPORAL, « Citoyenneté et nationalité en droit public interne », in *De la citoyenneté*, Actes du colloque de la Faculté de droit et des sciences politiques de Nantes, Toulouse, Litec, 1995, p. 66. 56 F. CONSTAT, *La Citoyenneté*, Paris, Montchrestien, 2000, p. 27.