

Citoyenneté mondiale et refus des étrangers à l'ère de la mondialisation : une relecture cosmopolitique d'Érasme et de Kant

Global Citizenship and the Rejection of Foreigners in the Age of Globalization: A Cosmopolitan Rereading of Erasmus and Kant

Brou Dieudonné KOFFI

Enseignant-chercheur

Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC)

Membre du Laboratoire CRAC et du GRACES¹

Côte d'Ivoire

Date de soumission : 14/07/2026

Date d'acceptation : 30/08/2026

Pour citer cet article :

KOFFI. B. D. (2026) «Citoyenneté mondiale et refus des étrangers à l'ère de la mondialisation : une relecture cosmopolitique d'Érasme et de Kant», Revue Internationale du chercheur «Volume 7 : Numéro 3 » pp : 1427-1453

¹ Groupe de Recherches et d'Actions sur la Culture, l'Éducation, la Santé et la Société en Afrique.

Résumé

Cette étude interroge la possibilité de soutenir l'idéal de citoyenneté mondiale dans un monde où la fermeture des frontières et l'hostilité envers l'étranger demeurent des faits massifs et documentés. Plutôt que d'opposer abstraitement mondialisation et cosmopolitisme, l'analyse commence par distinguer soigneusement ces notions ainsi que celles, trop souvent confondues, de xénophobie, de racisme et de nationalisme, avant d'examiner les fondements politiques, économiques, sécuritaires, culturels et désormais numériques du refus des étrangers dans plusieurs contextes nationaux contemporains. Une relecture de la tradition cosmopolite, des stoïciens à Érasme puis à Kant, permet ensuite de reconstruire l'idéal de citoyenneté mondiale non comme l'abolition immédiate des frontières, mais comme un droit minimal d'hospitalité susceptible d'un élargissement progressif. L'étude défend la thèse selon laquelle ce dépassement des frontières nationales ne procède pas d'un saut unique vers l'universel, mais de l'élargissement de cercles concentriques de solidarité, ainsi que le suggèrent, de manière convergente bien qu'inégale, les expériences d'intégration régionale ouest-africaine et est-africaine. Cette hypothèse des cercles concentriques constitue l'apport propre de cette relecture érasmienne et kantienne du cosmopolitisme contemporain.

Mots clés : citoyenneté mondiale, cosmopolitisme, Érasme, Kant, xénophobie, mondialisation, hospitalité.

Abstract

This study examines whether the ideal of global citizenship can still be defended in a world where border closures and hostility toward foreigners remain massive, well-documented facts. Rather than opposing globalization and cosmopolitanism in the abstract, the analysis begins by carefully distinguishing these notions from those, too often conflated, of xenophobia, racism and nationalism, before examining the political, economic, security-related, cultural and now digital foundations of the rejection of foreigners across several contemporary national contexts. A rereading of the cosmopolitan tradition, from the Stoics through Erasmus to Kant, then allows the ideal of global citizenship to be reconstructed not as the immediate abolition of borders but as a minimal right of hospitality capable of progressive extension. The study argues that this overcoming of national borders does not proceed from a single leap toward universality, but from the widening of concentric circles of solidarity, as suggested, convergently though unevenly, by West African and East African regional integration experiences. This concentric-circles hypothesis constitutes the original contribution of this Erasmian and Kantian rereading of contemporary cosmopolitanism.

Keywords : global citizenship, cosmopolitanism, Erasmus, Kant, xenophobia, globalization, hospitality.

Introduction

Le terme de mondialisation désigne, au sens le plus général, « le fait de se répandre dans le monde entier » (Goskrzynski, 2011, p. 293). Ainsi entendue, la mondialisation n'est pas un phénomène récent : les grandes explorations européennes, la traite atlantique, puis la colonisation ont déjà, à leur manière tragique, mis en contact et en dépendance réciproque des continents entiers bien avant le XXe siècle. Ce que les années 1980 et 1990 inaugurent n'est donc pas la naissance de la mondialisation, mais une nouvelle phase de son accélération, portée par la libéralisation des échanges, la révolution des transports et des télécommunications, et, sur le plan géopolitique, par la fin de la guerre froide que symbolise la chute du mur de Berlin en 1989. Il importe de le préciser d'emblée, car une confusion fréquente consiste à assimiler la mondialisation à la « biffure de toutes les frontières » à tous les niveaux, politique, économique et culturel. Cette assimilation est plus normative que descriptive : elle énonce un souhait plutôt qu'un fait, puisque la mondialisation contemporaine se caractérise précisément, on le verra, par le découplage entre la libre circulation des capitaux, des marchandises et des informations, d'une part, et le maintien, voire le renforcement, des frontières politiques opposées à la circulation des personnes, d'autre part.

Cette interdépendance croissante des économies pourrait laisser croire que chacun, désormais mondialisé, deviendrait par là même le citoyen de toutes les cités du monde, retrouvant la validité de ce vieil adage latin : « *Ubi bene, ibi patria* » (la patrie est là où l'on se trouve bien). Ce serait cependant confondre trop vite l'interdépendance économique mondiale avec l'avènement d'une citoyenneté mondiale au sens politique et juridique du terme, confusion sur laquelle on reviendra plus loin. Le procès de la mondialisation dévoile en effet très vite son visage malheureux (Guénolé, 2016), son échec relatif (Lenglet, 2013) ou du moins sa désillusion, en raison des inégalités, des injustices et des tensions sociales qu'elle engendre ou qu'elle laisse prospérer (Bourguignon, 2012). Certains observateurs de la scène musicale et politique ouest-africaine, à l'instar de l'artiste ivoirien Tiken Jah Fakoly, y voient même la simple reconduction, sous un nom nouveau, des rapports de domination hérités de l'esclavage puis de la colonisation, la mondialisation succédant à la coopération comme celle-ci avait succédé à la colonisation dans l'histoire des relations entre l'Afrique et l'Occident (Fakoly, 2002). Sans nécessairement souscrire à cette généalogie critique dans toute sa radicalité, on doit reconnaître qu'elle pointe une difficulté réelle : la mondialisation, qu'on l'appréhende politiquement ou économiquement, semble impuissante à rendre effective une citoyenneté mondiale digne de ce nom.

L'aspiration à l'unité mondiale que la mondialisation économique pourrait laisser espérer se heurte cependant à des crises identitaires récurrentes et à leur cortège de xénophobie, de chauvinisme, de tribalisme et de hiérarchisations discriminatoires de toute nature. Le monde contemporain paraît ainsi, dans plusieurs régions à la fois, traversé par ce que l'on peut désigner, à titre d'hypothèse de travail plus que de thèse déjà établie, comme une véritable « guerre » aux étrangers. En Afrique, l'Afrique du Sud s'en prend régulièrement à des ressortissants d'autres pays africains ; en Asie, des organisations comme le Zaitokukai continuent, au XXI^e siècle, de réclamer l'expulsion des étrangers du Japon. L'Europe, quant à elle, voit, selon le mot d'Immanuel Wallerstein, « dans quasiment tous les pays monter en puissance des partis qui cherchent à expulser les étrangers et à rendre le pays exclusivement aux "vrais citoyens" » (Wallerstein, s.d.). Les États-Unis eux-mêmes, pourtant construits sur le principe constitutionnel du droit du sol², n'échappent pas à cette dynamique : sous la présidence de Donald Trump, en particulier depuis l'ouverture de son second mandat en janvier 2025, l'administration américaine a multiplié les mesures d'expulsion et les restrictions d'entrée visant certaines nationalités, jusqu'à tenter, par décret présidentiel, de remettre en cause la citoyenneté de naissance des enfants nés de parents en situation irrégulière ou en séjour temporaire. Ce décret a toutefois été invalidé par la Cour suprême des États-Unis, qui a jugé, le 30 juin 2026, à une majorité de six voix contre trois, que le quatorzième amendement garantit la citoyenneté américaine à tout enfant né sur le territoire national, quel que soit le statut migratoire de ses parents (NPR, 2026). Cet épisode mérite d'être relevé pour ce qu'il révèle : la guerre aux étrangers n'est jamais un fait brut et irrésistible ; elle est aussi, et peut-être surtout, un rapport de force juridique et politique dont l'issue demeure disputée jusque dans les États qui en poussent le plus loin la logique.

Le cas sud-africain, sur lequel on reviendra plus longuement en raison de son caractère particulièrement instructif, illustre avec une acuité singulière cette persistance du refus des étrangers, au point que le pays qui s'était voulu, au sortir de l'apartheid, l'incarnation la plus aboutie d'une nation arc-en-ciel ouverte à la diversité, est aussi celui où l'hostilité envers les étrangers africains s'exprime aujourd'hui avec le plus de constance.

²Pour devenir citoyen américain à la naissance, le principe demeure celui du jus soli, consacré par le quatorzième amendement à la Constitution des États-Unis (1868) : toute personne née aux États-Unis et soumise à leur juridiction est en principe citoyenne américaine, indépendamment de la nationalité ou du statut migratoire de ses parents. Ce principe a été contesté par un décret présidentiel dont le sort est précisé dans le corps du texte.

Au regard de ce refus des étrangers, documenté sur plusieurs continents à la fois dans un monde qui, paradoxalement, se targue de dépasser les différences identitaires, la question fondamentale qui commande cette réflexion peut se formuler ainsi : dans quelle mesure la persistance du refus des étrangers révèle-t-elle les limites de l'idéal cosmopolite contemporain, et dans quelle mesure l'héritage d'Érasme, prolongé par Kant, permet-il néanmoins d'en penser un dépassement progressif ? Cette question centrale, qui reprend et resserre l'interrogation initiale (en quoi le refus des étrangers peut-il contrarier la citoyenneté mondiale ?), engage plusieurs questions subsidiaires : quels sont les fondements, les manifestations et les vecteurs, y compris numériques, du refus des étrangers dans le contexte de la mondialisation contemporaine ? Que faut-il exactement entendre par mondialisation, cosmopolitisme, citoyenneté mondiale et hospitalité, notions trop souvent tenues pour interchangeables ? Enfin, à quelles conditions précises, et à quelle échelle, le dépassement des frontières nationales devient-il empiriquement observable plutôt que purement spéculatif ?

Répondre à ces questions suppose de reformuler l'hypothèse initiale, qui affirmait simplement que la citoyenneté mondiale, idéal de paix et de cohésion sociale, mériterait d'être rêvée plus que jamais à l'ère de la mondialisation. Une telle formulation, pour séduisante qu'elle soit sur le plan philosophique, relève davantage de la thèse normative que de l'hypothèse scientifique, puisqu'elle énonce d'emblée ce qu'il faudrait souhaiter plutôt que ce que l'on peut chercher à démontrer. On lui substituera donc la proposition suivante, qui en reprend l'intuition sous une forme argumentable : la persistance de la xénophobie et de la fermeture des frontières révèle certes les limites du cosmopolitisme contemporain entendu comme citoyenneté mondiale de plein exercice ; elle n'interdit pas pour autant de penser un dépassement progressif des frontières nationales, à condition de concevoir ce dépassement non comme un saut unique vers l'universel, mais comme l'élargissement graduel de cercles concentriques d'hospitalité, du voisinage régional à l'humanité entière. Cette hypothèse des cercles concentriques, esquissée par Érasme lui-même et retrouvée aujourd'hui dans certaines expériences d'intégration régionale africaine, constitue la contribution propre de la présente étude par rapport aux travaux qui traitent séparément la xénophobie contemporaine, d'une part, et le cosmopolitisme d'Érasme ou de Kant, d'autre part.

Sur le plan méthodologique, cette étude ne prétend pas mettre en œuvre une phénoménologie au sens philosophique strict de description des essences ; elle mobilise plus précisément une analyse conceptuelle et philosophique, appuyée sur une revue documentaire de cas

contemporains. L'analyse conceptuelle consiste à clarifier et à distinguer les notions mobilisées (mondialisation, citoyenneté, cosmopolitisme, hospitalité, xénophobie, racisme, nationalisme) et à examiner leur cohérence interne ainsi que leurs rapports mutuels. La revue documentaire, quant à elle, mobilise des cas sélectionnés selon un double critère de diversité continentale (Afrique, Europe, Amérique, Asie) et de disponibilité d'une documentation institutionnelle ou académique suffisamment étayée (rapports de l'Organisation internationale pour les migrations, de l'Union africaine, du Comité des Nations unies pour l'élimination de la discrimination raciale, décisions de justice) ; elle ne prétend nullement à l'exhaustivité empirique, mais vise à illustrer et à mettre à l'épreuve, sur des cas documentés, la reconstruction conceptuelle proposée. L'articulation de ces deux démarches permet d'éviter deux écueils symétriques : d'une part, une accumulation de cas empiriques qui ne parviendrait pas à en dégager la portée philosophique ; d'autre part, une construction théorique de la citoyenneté mondiale qui resterait indifférente aux faits qui la contredisent quotidiennement. Il conviendra, à chaque étape, de distinguer soigneusement le fait documenté, l'interprétation qui en est proposée et le jugement normatif qui peut, le cas échéant, en être tiré.

Trois moments structurent en conséquence cette réflexion. Une première partie décrit les manifestations et les fondements pluriels du refus des étrangers dans la mondialisation contemporaine. Une deuxième partie propose une clarification conceptuelle des notions de mondialisation, de cosmopolitisme et de citoyenneté mondiale, et confronte l'hypothèse cosmopolite à l'objection selon laquelle une citoyenneté nationale ouverte, assortie de droits universels et d'une coopération internationale renforcée, pourrait suffire à répondre au refus des étrangers sans qu'il soit besoin de lui substituer une citoyenneté mondiale. Une troisième partie, enfin, relit la tradition cosmopolite, des stoïciens à Érasme puis à Kant, pour reconstruire l'idéal de citoyenneté mondiale sous la forme de cercles concentriques d'hospitalité, et met cette reconstruction à l'épreuve du cas, particulièrement instructif, de l'intégration régionale africaine.

I. Le refus des étrangers dans la mondialisation contemporaine

Le refus des étrangers a certainement des fondements politiques, économiques et sociaux. Ces diverses raisons se ressentent tant au niveau des nations en construction qu'au plan international et renvoient, dans une large mesure, à la difficulté de l'intégration de l'autre dans un contexte de mondialisation. Avant d'en examiner les fondements et les implications, il convient d'abord

d'en décrire les manifestations. L'immigration, le culte du chauvinisme et les soulèvements populaires contre les étrangers en constituent, à cet égard, quelques exemples significatifs.

1.1 Le refus des étrangers au regard de l'immigration, des déchaînements nationalistes et des soulèvements populaires

Selon le dernier état des lieux dressé à l'échelle mondiale, le nombre de migrants internationaux continue de croître de façon régulière, sans qu'aucun ralentissement significatif ne soit constaté malgré le durcissement des politiques migratoires dans la plupart des pays d'accueil (Organisation internationale pour les migrations, 2024). La pauvreté, et le cortège de désorientation et de recherche d'un eldorado qu'elle entraîne, poussent de plus en plus de jeunes du Tiers-Monde, notamment originaires d'Afrique, vers l'Europe et l'Amérique. Cette ruée vers l'Occident s'explique en outre par plusieurs crises qui ont récemment affecté des pays d'Afrique septentrionale et du Proche-Orient. Ce cumul de crises et de paupérisation pousse sans relâche des milliers d'Africains et d'Arabes vers l'Occident, où ils se retrouvent étrangers et traités comme tels en Europe et en Amérique. Les immigrants africains et arabes sont, en pleine mondialisation, refoulés aux frontières de plusieurs pays occidentaux dans des conditions parfois indignes. Ce refus se matérialise généralement par des barrières et une surveillance des frontières devenue, aujourd'hui, un secteur économique à part entière, dont profitent de nombreuses sociétés privées de sécurité. L'ouvrage de Claire Rodier, *Xénophobie business. À quoi servent les contrôles migratoires ?*, montre ainsi que de grandes entreprises de surveillance, telle G4S, en partie spécialisée dans le contrôle migratoire, comptent parmi les plus importants employeurs privés du monde (Rodier, 2012). Le refus des étrangers mobilise ainsi chaque jour des milliers de salariés de ce secteur. Le phénomène migratoire donne dès lors à voir, de façon particulièrement nette, les limites de la citoyenneté mondiale que la mondialisation pourrait laisser espérer.

Cette dimension économique de la surveillance migratoire mérite d'être soulignée pour ce qu'elle révèle du paradoxe de la mondialisation contemporaine : alors même que les flux de capitaux, de marchandises et d'informations circulent avec une fluidité croissante, au point de faire naître un véritable marché mondial du contrôle des frontières, la circulation des personnes les plus démunies demeure, elle, l'objet d'une entrave systématique. Ce découplage entre la libéralisation des échanges et la fermeture des frontières humaines constitue l'un des paradoxes les plus profonds de la mondialisation telle qu'elle se pratique effectivement, par opposition à

la mondialisation telle qu'elle se proclame dans les discours officiels sur l'interdépendance et l'ouverture des économies.

L'Occident, et l'Europe en particulier, n'est pas un espace ouvert à tous. Ousmane Diagne y voit une montée ostensible du racisme et de la xénophobie (Diagne, 2013), deux phénomènes que l'on prendra soin de distinguer plus loin. Le refus des étrangers peut ainsi se mesurer à travers le seul phénomène migratoire.

Outre ce phénomène, plusieurs partisans du chauvinisme manifestent, à travers les campagnes présidentielles et diverses interventions publiques, leur hostilité à la citoyenneté mondiale. Des figures politiques européennes se réclamant de la droite ou de mouvements nationalistes en constituent ici des exemples. Marine Le Pen, figure emblématique du nationalisme en France, s'en prend ainsi ouvertement aux étrangers, au point que la presse a pu titrer : « Marine Le Pen multiplie les attaques xénophobes contre les réfugiés » (L'Humanité, 2017).

En plus des mesures contre l'immigration et des discours politiques xénophobes, il convient d'évoquer les soulèvements populaires contre les étrangers observés dans plusieurs régions du monde. Si, en Afrique du Sud, l'hostilité populaire envers les Zimbabwéens, les Malawites, les Somaliens et les Nigériens ne cesse de grandir, en Allemagne, en octobre 2015, alors que le débat public était marqué par la situation des réfugiés, vingt mille personnes ont défilé à Dresde avec PEGIDA, mouvement xénophobe né pour protester contre l'immigration islamique.

Le cas sud-africain mérite, à cet égard, un examen plus approfondi, tant il illustre la persistance du phénomène par-delà les vagues de violence les plus médiatisées. Les émeutes de mai 2008, qui firent une soixantaine de morts et des dizaines de milliers de déplacés parmi les ressortissants étrangers vivant dans les *townships*, ont constitué un premier point de bascule dans la prise de conscience internationale du problème. Des vagues comparables se sont reproduites en 2015, puis en septembre 2019 autour de Johannesburg, de Pretoria et de Durban, faisant à nouveau plusieurs morts et de nombreux commerces pillés ou incendiés, sous prétexte qu'ils priveraient les Sud-Africains d'emplois et d'opportunités économiques. Le phénomène ne s'est nullement atténué depuis : le Comité des Nations unies pour l'élimination de la discrimination raciale a recensé, entre le début de l'année 2026 et l'été de la même année, au moins quatre migrants tués et près de cinquante mille personnes déplacées de force, dans un climat d'enlèvements, de pillages et d'expulsions illégales (ONU Info, 2026). Le président Cyril Ramaphosa a lui-même publiquement condamné, le 7 juin 2026, la tentation de faire des migrants les boucs émissaires des difficultés économiques du pays (France 24, 2026), sans que

cette condamnation présidentielle suffise, à ce jour, à enrayer le phénomène (The Conversation, 2026). Ce paradoxe mérite d'être souligné : c'est précisément dans le pays dont la Constitution de 1996 était considérée comme l'un des modèles les plus inclusifs du continent, et qui s'était voulu, au sortir de l'apartheid, l'incarnation la plus aboutie d'une nation arc-en-ciel ouverte à la diversité, que l'hostilité envers les étrangers africains s'exprime aujourd'hui avec le plus de constance.

Ces différentes formes d'expression de la xénophobie observées de par le monde sont évidemment liées à des raisons plurielles.

1.2 Aux sources du refus des autres

Avant d'examiner ces fondements, une clarification terminologique s'impose, que le vocabulaire courant a trop souvent tendance à brouiller. Le refus des étrangers analysé dans cette étude recouvre en réalité des phénomènes distincts, que l'on se gardera de traiter comme de simples synonymes. La xénophobie désigne, au sens strict, l'hostilité envers l'étranger en tant que tel, du seul fait de son extranéité. Le racisme, quant à lui, renvoie plus spécifiquement à des processus de racialisation et de hiérarchisation des groupes humains fondés sur des caractères supposément biologiques ou culturels essentialisés (Wieviorka, 1998) ; il peut viser un compatriote racisé aussi bien qu'un étranger, et ne se confond donc pas purement et simplement avec la xénophobie, même si les deux phénomènes se recoupent fréquemment dans les faits. Le nationalisme, de son côté, désigne d'abord une doctrine politique qui fait de la nation le principe organisateur de la vie collective et de la légitimité de l'État ; un nationaliste peut défendre une conception exigeante de la nation sans que cette conviction implique nécessairement l'hostilité envers l'étranger, même si le nationalisme fournit, historiquement, l'un des terreaux les plus fertiles à la xénophobie lorsqu'il se radicalise en rejet de l'altérité. Le tribalisme, enfin, particulièrement prégnant dans le jeu politique africain, se définit comme « la tendance d'avantager les membres de son ethnie, de sa région » (*Dictionnaire universel*), et relève ainsi d'une logique infranationale que l'on distinguera du nationalisme proprement dit, même si l'un et l'autre partagent la même structure d'exclusion de l'autre au nom d'une appartenance identitaire particulière. C'est cette pluralité de logiques, irréductibles les unes aux autres bien que souvent enchevêtrées dans les faits, qu'il convient à présent de retrouver à l'œuvre dans les principaux fondements du refus des étrangers.

La première raison que l'on peut évoquer est d'ordre politique. Pendant les campagnes électorales, plusieurs candidats, surtout en Afrique où « on cherche à s'emparer du pouvoir non

pas en fonction d'options politiques libérales ou socialistes, mais d'un clivage purement ethnique » (Mouelle Njoh et Michalon, 2011, p. 42), instrumentalisent les populations en tenant des propos tribalistes et xénophobes qui finissent par occasionner des affrontements entre autochtones et étrangers. Le tribalisme, cette caractéristique récurrente du jeu politique en Afrique, apparaît ainsi comme l'un des fondements de la guerre aux étrangers : les autres, différents de notre ethnie. L'écrivain et journaliste ivoirien Venance Konan, qui ne cesse de dénoncer l'incrustation du culte de l'ethnie dans la politique africaine, résume cette dérive en ces termes : « de la Côte d'Ivoire à l'Afrique du Sud en passant par la Centrafrique, le Soudan, les deux Congo, le Rwanda et le Burundi, notre préoccupation est de chercher à tuer l'autre qui est d'une ethnie différente » (Konan, 2006, p. 135). Pour des raisons politiques, on traque, on tue l'autre.

À ces instrumentalisations politiques s'ajoutent des raisons économiques. Avec la démographie galopante de plusieurs pays, les ressources naturelles ne suffisent plus. La forêt et les terres disponibles pour les cultures d'exportation, véritable source de revenus pour les agriculteurs, se font de plus en plus rares et précieuses, ce qui engendre des conflits entre populations autochtones et immigrées, qui vivaient autrefois en harmonie. Les crises opposant les Bakwé et les Krou (peuples d'origine ivoirienne installés dans les forêts du sud-ouest de la Côte d'Ivoire) aux étrangers maliens et burkinabés, avant la rébellion de 2002, s'expliquent essentiellement par ce fait. De même, les soulèvements populaires des Sud-Africains contre les étrangers, toujours d'actualité, sont vraisemblablement liés à des intérêts économiques. En Espagne, pour mentionner l'Europe, où les étrangers ont pu être pris pour cible pour des raisons économiques, on a pu observer qu'« avec la récession et la flambée du chômage, le rejet des étrangers s'affiche ouvertement » (Le Figaro, 2010).

À ces raisons politiques et économiques s'ajoute une raison sécuritaire, dont l'importance n'a cessé de croître depuis le tournant du siècle. Les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis, puis la vague d'attentats revendiqués par des groupes se réclamant de l'islamisme radical en Europe durant la décennie 2010, ont provoqué un raidissement sécuritaire des politiques migratoires occidentales. L'étranger, en particulier lorsqu'il est originaire du monde arabo-musulman, s'est trouvé associé, dans une partie du discours politique et médiatique, à une menace terroriste potentielle, indépendamment de toute donnée individuelle le concernant. Cette association, largement disproportionnée au regard des statistiques réelles de la criminalité et du terrorisme, a néanmoins contribué à légitimer des mesures de surveillance, de contrôle et

d'exclusion de plus en plus strictes aux frontières, y compris à l'encontre de demandeurs d'asile fuyant précisément les zones de conflit dont on les soupçonne d'être porteurs. Le refus sécuritaire de l'étranger illustre ainsi un mécanisme récurrent de la xénophobie contemporaine : la généralisation abusive d'un risque statistiquement marginal à l'ensemble d'une catégorie de population.

Une dernière raison, culturelle celle-là, complète ce tableau des fondements du refus des étrangers. Elle trouve sa formulation théorique la plus influente dans la thèse du *choc des civilisations*, popularisée par le politologue américain Samuel Huntington au milieu des années 1990, selon laquelle les grands conflits de l'après-guerre froide opposeraient moins des États ou des idéologies que des aires culturelles et religieuses irréductibles les unes aux autres (Huntington, 1997). Cette thèse, largement discutée et critiquée par de nombreux spécialistes des relations internationales pour sa vision figée et essentialisante des cultures, n'en a pas moins exercé une influence considérable sur les représentations politiques contemporaines de l'étranger : celui-ci n'est plus seulement perçu comme un concurrent économique ou une menace sécuritaire, mais comme le porteur d'un ensemble de valeurs jugées incompatibles avec celles de la société d'accueil. Le débat récurrent, dans plusieurs pays occidentaux, sur la compatibilité de certaines pratiques religieuses ou vestimentaires avec les principes de la laïcité ou de l'ordre public, illustre cette dimension proprement culturelle du refus des étrangers, qui se distingue des raisons politiques, économiques et sécuritaires sans pour autant s'y substituer : elle s'y superpose le plus souvent, renforçant d'autant la défiance à l'égard de l'autre.

Il importe cependant de ne pas s'arrêter à cette seule lecture huntingtonienne, largement contestée dans le champ académique. De nombreux auteurs ont montré que les frontières culturelles invoquées par cette thèse recourent rarement les lignes de fracture réelles des conflits contemporains, et qu'elles empruntent davantage à des constructions idéologiques rétrospectives qu'à une observation rigoureuse des faits. Il n'en demeure pas moins que cette représentation, indépendamment de sa validité scientifique, continue d'informer une part significative des discours publics sur l'immigration, ce qui suffit à en faire un facteur causal du refus des étrangers, quand bien même elle n'en constituerait pas une explication satisfaisante.

Ces fondements pluriels du refus des étrangers impliquent différentes visions de l'autre dans un monde qui se veut pourtant globalisé. Chassés parce que jugés préjudiciables à la stabilité, envahisseurs ou usurpateurs, les étrangers, dans un monde qui se targue d'être sans frontières, demeurent sans cesse menacés. Cette menace redouble la difficulté de leur intégration, alors

même que l'intégration apparaît comme « le vaccin contre les crises et le sous-développement de l'Afrique » (Soro, 2011, p. 8). Il ne serait donc pas excessif de soutenir que le refus des étrangers, loin d'être seulement l'effet des crises socio-économiques qui l'alimentent, contribue à son tour à les aggraver, selon une forme de cercle vicieux qu'une étude ultérieure, de facture davantage sociologique, gagnerait à examiner pour lui-même.

1.3 Les vecteurs numériques de la diffusion du refus des étrangers

Un facteur transversal, distinct des raisons politiques, économiques et sécuritaires précédemment évoquées, mérite un examen à part : celui des réseaux sociaux numériques, qui ont profondément transformé les conditions de diffusion et d'intensification du refus des étrangers depuis le milieu des années 2010. Les plateformes numériques reposent sur des logiques algorithmiques qui favorisent la circulation virale de contenus courts, émotionnellement chargés et peu contextualisés (Cardon, 2019), offrant ainsi un terrain particulièrement propice à la propagation de discours xénophobes qui, dans un espace public traditionnel médié par des rédactions journalistiques, auraient été davantage soumis à un filtrage éditorial. Le Conseil de l'Europe a documenté, dans un manuel spécifiquement consacré à la lutte contre le discours de haine en ligne, la façon dont l'anonymat relatif, la vitesse de diffusion et l'absence de contact direct avec la personne visée abaissent, sur les réseaux sociaux, le coût psychologique et social ordinairement associé à l'expression publique de l'hostilité envers l'étranger (Conseil de l'Europe, 2016).

Ce phénomène ne se limite pas à l'amplification quantitative de discours préexistants. Il modifie qualitativement la nature même du refus des étrangers, en permettant l'émergence de communautés en ligne transnationales unies par une hostilité commune à l'immigration, indépendamment des frontières nationales que ces mêmes communautés prétendent défendre. Des mouvements nés dans un pays trouvent ainsi, par la médiation numérique, des relais et des émules dans des contextes nationaux très différents, ce qui contribue à une forme paradoxale d'internationalisation du refus des étrangers : le rejet du cosmopolitisme s'organise lui-même, de fait, selon des logiques transnationales.

Cette dimension numérique invite à nuancer une lecture purement locale ou nationale du phénomène xénophobe. Elle suggère que le combat pour la citoyenneté mondiale ne peut plus se mener seulement sur le terrain des politiques migratoires nationales, mais doit également investir l'espace numérique lui-même, en tant que nouveau lieu de formation de l'opinion publique sur la question des étrangers, sans que la présente étude puisse, dans les limites qui

sont les siennes, en proposer une analyse empirique détaillée, laquelle relèverait d'une sociologie des plateformes proprement dite.

Il ressort de ce premier moment de l'analyse que la citoyenneté mondiale n'est, dans les faits, pas encore advenue. Elle demeure un idéal vers lequel les actions devraient converger pour la cohésion sociale et la paix, un idéal dont il convient à présent de préciser les contours conceptuels avant d'en apprécier la pertinence.

II. Mondialisation, cosmopolitisme et citoyenneté mondiale : pour une clarification conceptuelle

2.1 Quatre notions à ne pas confondre

La mondialisation, entendue comme intensification des interdépendances économiques, techniques et informationnelles à l'échelle du globe, ne doit pas être confondue avec le cosmopolitisme, non plus qu'avec la citoyenneté mondiale ou la libre circulation des personnes, quand bien même ces quatre notions entretiennent des rapports étroits. Cette exigence de clarification, qu'un examen attentif de la littérature philosophique contemporaine consacrée au sujet permet de satisfaire (Lourme, 2012), constitue un préalable à toute discussion sérieuse de la citoyenneté mondiale.

La libre circulation des personnes désigne une politique, ou un droit positif, garantissant à un individu la possibilité de se déplacer et de s'établir sans entrave administrative majeure au-delà de son pays d'origine ; elle peut exister à une échelle régionale, comme on le verra à propos de l'Afrique de l'Ouest et de l'Afrique de l'Est, sans impliquer aucune citoyenneté commune. L'hospitalité, au sens que lui donnera Kant, désigne quant à elle un droit plus modeste encore : celui, pour l'étranger de passage, de ne pas être traité en ennemi du seul fait de son arrivée sur un territoire qui n'est pas le sien, sans que ce droit implique ni la libre circulation ni, *a fortiori*, une citoyenneté partagée. Le cosmopolitisme, terme forgé dès l'Antiquité grecque, désigne d'abord une position philosophique et morale : la conviction que l'appartenance à l'humanité prime, en dernière instance, sur les appartenances particulières, sans que cette conviction commande nécessairement un projet institutionnel déterminé : on peut être cosmopolite en ce sens minimal sans militer pour la disparition des États (Beck, 2006 ; Appiah, 2008). La citoyenneté mondiale, enfin, désigne la forme la plus exigeante de cet ensemble de notions : l'attribution effective, à tout être humain, d'un statut juridico-politique de citoyen à l'échelle de l'humanité tout entière, avec les droits et les devoirs qu'un tel statut impliquerait. C'est cette dernière notion, la plus exigeante et, de ce fait, la plus manifestement contredite par les faits

décrits dans la première partie, qui constitue l'horizon normatif de la présente étude, sans qu'on doive pour autant l'assimiler purement et simplement à la mondialisation économique.

Cette clarification permet de reformuler plus précisément l'échec, documenté dans la première partie, de la mondialisation à produire la citoyenneté mondiale : cet échec n'a rien de surprenant, puisque rien, dans le concept même de mondialisation économique, n'implique ni la libre circulation universelle des personnes, ni *a fortiori* la citoyenneté mondiale. L'erreur consisterait à s'étonner que la mondialisation n'ait pas tenu une promesse qu'elle ne contenait pas en elle-même. La véritable question philosophique, en revanche, demeure entière : à supposer que la mondialisation économique n'implique pas par elle-même la citoyenneté mondiale, existe-t-il d'autres raisons, proprement morales et politiques, de continuer à défendre cet idéal ? C'est à cette question que la tradition cosmopolite, d'Érasme à Kant, apporte des éléments de réponse.

2.2 Une objection à prendre au sérieux : citoyenneté nationale ouverte ou citoyenneté mondiale ?

Une objection sérieuse doit être examinée avant d'engager cette relecture. Pourquoi, pourrait-on demander, la contradiction entre l'aspiration à l'unité mondiale et la persistance du refus des étrangers devrait-elle nécessairement se résoudre par un dépassement de la citoyenneté nationale au profit d'une citoyenneté mondiale ? Ne pourrait-on pas tout aussi bien défendre une citoyenneté nationale ouverte, assortie de droits humains universellement garantis et d'une coopération internationale renforcée, sans qu'il soit besoin de recourir à la notion, philosophiquement plus coûteuse, de citoyenneté mondiale ? Cette thèse (que l'on appellera la thèse de la suffisance cosmopolitique minimale) présente une réelle économie conceptuelle : elle permettrait, en droit, de garantir à chaque étranger un traitement digne sans remettre en cause la souveraineté des États sur leurs frontières.

Cette thèse se heurte cependant à une double difficulté, que l'analyse juridique de l'article 13 de la Déclaration universelle des droits de l'homme permettra de préciser plus loin. D'une part, les droits humains universellement proclamés demeurent, en l'absence de toute instance internationale dotée d'un pouvoir de contrainte comparable à celui des États, largement tributaires de la bonne volonté de ces derniers pour leur mise en œuvre à l'égard des non-nationaux. D'autre part, et plus fondamentalement, une coopération internationale entre États souverains ne modifie en rien l'asymétrie normative fondamentale que ces mêmes États entretiennent à l'égard de leurs propres ressortissants et des étrangers, asymétrie dont le refus des étrangers documenté dans la première partie constitue précisément la manifestation la plus

radicale. Une citoyenneté nationale ouverte reste, par définition, une citoyenneté qui distingue le national de l'étranger ; elle ne fait que rendre cette distinction plus généreuse, sans la remettre en cause dans son principe.

C'est ici que la notion de citoyenneté mondiale retrouve sa pertinence, à condition toutefois de ne pas la concevoir, comme le fait trop souvent le sens commun, sur le mode d'une abolition immédiate et complète des frontières étatiques. Conçue plutôt, à la manière kantienne, comme un idéal régulateur, la citoyenneté mondiale ne prescrit pas la disparition des États, mais fournit l'horizon normatif à partir duquel évaluer, et le cas échéant contester, la légitimité de la fermeture des frontières nationales. Sans un tel horizon, la thèse de la suffisance cosmopolitique minimale manque précisément ce qu'elle prétendait fournir : un critère permettant de distinguer une coopération internationale authentiquement orientée vers la reconnaissance de l'étranger d'une coopération purement instrumentale, qui laisserait intacte, dans les faits, la logique d'exclusion analysée plus haut. La citoyenneté mondiale, en ce sens minimal mais non négligeable, ne se substitue donc pas à la citoyenneté nationale ; elle la surplombe comme exigence critique, avant de pouvoir, comme on le montrera plus loin, s'incarner partiellement dans des formes intermédiaires d'intégration régionale.

III. La citoyenneté mondiale relue à partir d'Érasme et de Kant : penser des cercles concentriques d'hospitalité

Si le refus des étrangers, tel qu'il vient d'être décrit, semble condamner par avance toute aspiration à l'universel, la tradition philosophique offre une ressource pour résister à ce pessimisme, à condition de ne pas la mobiliser de façon naïve. Relue depuis Érasme puis prolongée par Kant, l'idée de citoyenneté mondiale ne part pas d'une utopie sans ancrage, mais d'une intuition, déjà présente chez les stoïciens, qui s'élève progressivement d'un droit minimal (celui de l'hospitalité due à l'étranger de passage) vers un idéal plus ambitieux. C'est cette trajectoire, des stoïciens à Érasme puis à ses prolongements kantien et contemporains, qu'il convient à présent de reconstituer, avant d'en mesurer les réalisations effectives, aussi partielles soient-elles.

3.1 Les pionniers du cosmopolitisme : des stoïciens à Érasme

L'idée d'une citoyenneté qui déborderait les frontières de la cité ne naît pas avec la modernité européenne. Elle remonte à l'Antiquité grecque, où le philosophe cynique Diogène de Sinope, interrogé sur son origine, aurait répondu qu'il était « *kosmopolitès* », c'est-à-dire citoyen du monde, refusant ainsi de faire dépendre son identité de son seul lieu de naissance. Les stoïciens

reprirent et systématisèrent cette intuition en soutenant que tous les hommes, en tant qu'êtres doués de raison, appartiennent à une même cité universelle régie par la loi naturelle (la *polis* du monde entier), par-delà les cités particulières auxquelles ils appartiennent également. Cette double appartenance, locale et universelle, constitue déjà en germe la tension qui traversera toute l'histoire ultérieure de l'idée cosmopolite.

Au XVI^e siècle, un moine humaniste d'origine hollandaise, Érasme de Rotterdam, s'autoproclama « citoyen du monde ». Il n'est certainement pas le premier à s'inscrire dans cette lignée stoïcienne, mais il reste l'un des tout premiers, à l'aube de la modernité européenne, à avoir vécu concrètement, par ses voyages incessants à travers l'Europe lettrée, comme un savant sans attache territoriale fixe. Cette posture existentielle trouve un écho dans l'œuvre elle-même : l'*Éloge de la folie*, composé en 1509 et publié en 1511, tourne en dérision, par la voix ironique de *Stultitia*, les vanités nationales et les orgueils de clocher qui divisent les peuples chrétiens au moment même où ceux-ci se targuent d'une même foi (Érasme, 1511). Ce « proclamateur de l'idée de "citoyen du monde" » (Koffi, 2016b, p. 80) évoluait cependant dans un monde très différent du nôtre. Son monde était christianisé et européenisé : le monde sans frontières dont rêvait le Rotterdamois était d'abord celui de la République chrétienne, dont l'Église catholique constituait le ciment politique autant que spirituel. Aujourd'hui, à l'ère de la laïcité et des organisations internationales, le monde implique l'ensemble des continents, et le citoyen du monde ne saurait plus se définir par une appartenance confessionnelle unique : il doit, au contraire, cultiver la tolérance envers toutes les différences, religieuses ou autres. Un tel citoyen relève, à première vue, de l'utopie, entendue comme ce qui « renvoie à l'imaginaire, à l'illusion, à l'irréalisable, à l'idéalisme » (Koffi, 2015, p. 99) ; il paraît en effet chimérique au regard du refus des étrangers documenté dans la première partie.

Il convient toutefois de nuancer d'emblée cette proclamation érasmiennne, comme nous avons eu l'occasion de le montrer ailleurs (Koffi, 2016a). Le cosmopolitisme d'Érasme n'excluait nullement, chez lui, un attachement patriotique à sa terre natale : le même homme qui se disait volontiers « citoyen du monde » se réclamait tout aussi fièrement de son identité de « *homo Batavus* », c'est-à-dire de ressortissant hollandais. Cette tension, loin d'invalider l'idéal cosmopolite, en précise au contraire la portée : être citoyen du monde n'implique pas de renoncer à son identité nationale ou culturelle, mais d'articuler cette identité particulière à une appartenance plus large qui ne la supprime pas. Notre thèse de doctorat, consacrée à la cohésion sociale chez Érasme et Machiavel, montrait déjà que l'aspiration érasmiennne à l'unité se pense

d'emblée à l'échelle continentale et sur un fondement christocentrique, quand celle de Machiavel demeure bornée au cadre national et à un fondement proprement politique (Koffi, 2016a) ; cette différence d'échelle entre les deux penseurs de la Renaissance annonce, on le verra plus loin, la logique des cercles concentriques que la présente étude se propose de systématiser. Cette nuance éclaire par avance la difficulté centrale du refus des étrangers analysée dans la première partie : le problème n'est pas l'existence d'identités nationales, mais leur absolutisation en instruments d'exclusion.

3.2 Kant et le droit cosmopolitique : une hospitalité juridique minimale

Un siècle après Érasme, Emmanuel Kant donne à cette aspiration sa formulation juridique la plus rigoureuse. Dans *Vers la paix perpétuelle*, Kant distingue trois niveaux du droit public : le droit politique, qui régit les rapports entre l'État et ses citoyens ; le droit des gens, qui régit les rapports entre États ; et le droit cosmopolitique, qui régit les rapports entre les individus et les États étrangers (Kant, 1795/trad. 1991). Ce troisième niveau constitue la contribution la plus originale de Kant à la réflexion sur la citoyenneté mondiale. Il ne s'agit toutefois pas, chez lui, d'un droit de citoyenneté pleine et entière accordé à tout homme dans tout pays, mais d'un droit plus modeste, qu'il nomme le droit d'hospitalité universelle : le droit, pour l'étranger, de ne pas être traité en ennemi du seul fait de son arrivée sur un territoire étranger, et de pouvoir y séjourner temporairement sans être exposé à la violence, à condition de s'y comporter pacifiquement. Kant prend ainsi ses distances avec un cosmopolitisme qui abolirait purement et simplement les frontières politiques : la citoyenneté mondiale kantienne ne supprime pas les États particuliers, elle les soumet à une obligation minimale de non-hostilité à l'égard de l'étranger de passage.

Il importe de souligner, dans le prolongement de la clarification conceptuelle proposée plus haut, que le droit cosmopolitique kantien n'équivaut pas à une citoyenneté mondiale juridiquement instituée. Kant ne confère à l'étranger ni le droit de vote, ni celui de s'établir durablement, ni aucun des attributs ordinaires de la citoyenneté ; il lui reconnaît seulement le droit de ne pas être traité en ennemi lors d'un passage pacifique. Le cosmopolitisme kantien fonctionne ainsi comme un principe juridique et moral régissant les relations entre individus et États étrangers, sans supposer la disparition de ces derniers ni l'avènement d'un gouvernement mondial unique, hypothèse que Kant lui-même écarte explicitement, y voyant le risque d'un despotisme sans contrepoids plutôt que l'avènement de la paix. C'est cette modestie assumée

qui rend le droit cosmopolitique kantien, paradoxalement, plus immédiatement exigible que l'idéal, plus ambitieux mais plus lointain, d'une citoyenneté mondiale de plein exercice.

Cette formulation kantienne éclaire d'un jour nouveau le refus des étrangers analysé dans la première partie de cette étude. Ce que Kant proscriit n'est pas la souveraineté des États sur leurs frontières, mais la transformation systématique de l'étranger en ennemi présumé. Or c'est précisément cette transformation que l'on observe dans les politiques de dissuasion migratoire, les discours xénophobes et les soulèvements populaires décrits plus haut : l'étranger n'y est plus accueilli, fût-ce provisoirement et sous conditions, mais d'emblée suspecté, refoulé, parfois pourchassé. Le droit cosmopolitique kantien fournit ainsi un critère minimal, bien plus modeste que l'utopie d'une citoyenneté mondiale pleine, mais pour cette raison même plus immédiatement exigible : celui de l'hospitalité, entendue non comme une vertu facultative, mais comme une obligation de droit.

3.3 Traductions et limites juridiques contemporaines : l'asymétrie de l'article 13

Le droit international des droits de l'homme donne, sur ce point, une traduction juridique partielle à l'idéal cosmopolite examiné plus haut. L'article 13 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, adoptée en 1948, reconnaît à toute personne le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et celui d'y revenir (Organisation des Nations Unies, 1948). Ce droit de sortie et ce droit de retour, pourtant solennellement proclamés, ne trouvent cependant aucun équivalent symétrique en ce qui concerne le droit d'entrée : aucune disposition du droit international ne reconnaît à l'étranger un droit général d'entrer sur le territoire d'un État dont il n'est pas ressortissant. Le droit d'asile, consacré par l'article 14 de la même Déclaration et précisé par la Convention de Genève de 1951 relative au statut des réfugiés, ne constitue à cet égard qu'une exception étroitement circonscrite, réservée à des situations de persécution avérée, et ne saurait être confondu ni avec un droit général d'entrée, ni avec un droit au séjour durable, ni avec la liberté de circulation proprement dite, laquelle suppose un accord régional ou bilatéral spécifique du type de ceux qu'on examinera plus loin (Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés, 1951). Cette asymétrie entre un droit de partir universellement reconnu et l'absence de tout droit correspondant d'arriver résume à elle seule la situation paradoxale de l'étranger dans le monde contemporain : libre de quitter, jamais assuré d'être accueilli. Elle confirme, sur le plan strictement juridique, la modestie du droit cosmopolitique kantien examiné précédemment : seule l'hospitalité temporaire, non une citoyenneté mondiale de plein exercice, trouve aujourd'hui un commencement de traduction en droit positif ; et encore cette hospitalité

elle-même demeure-t-elle, dans la pratique de nombreux États, plus proclamée qu'effectivement garantie, comme l'illustrent les politiques de dissuasion migratoire décrites dans la première partie.

3.4 Paix, cohésion sociale et reconnaissance : les mécanismes d'une citoyenneté mondiale par le bas

La paix renvoie à la quiétude, à la stabilité, à la tranquillité d'une personne, d'un groupe de personnes ou d'une société ; elle se mesure ainsi aux niveaux individuel, communautaire, national et international à la fois. Quant à la cohésion sociale, concept exprimé pour la première fois au XIXe siècle par le sociologue français Émile Durkheim, sa définition la plus cohérente pourrait se retrouver dans ce qui suit : « La cohésion sociale se définit comme une situation dans laquelle les membres d'une société entretiennent des liens sociaux, partagent les mêmes valeurs et ont le sentiment d'appartenir à une même collectivité. Elle peut être prise comme une entente harmonieuse entre les membres d'une société. Elle sous-entend les rapports de paix entre les communautés et amorce le développement des sociétés » (Zouzou et al., 2014, pp. 69-70). La cohésion sociale et la paix sont donc étroitement liées : on cultive l'entente pour préserver la paix. Mais comment maintenir la paix et la cohésion sociale en aspirant à la citoyenneté mondiale ?

L'aspiration à la citoyenneté mondiale implique le respect et la reconnaissance, au sens que Honneth donne à ce terme. Considérer un tant soit peu l'étranger comme un citoyen du monde revient à le considérer comme un concitoyen, à qui l'on doit de la considération plutôt que la guerre. Cet horizon normatif réduirait ainsi le déni de reconnaissance et la frustration qui engendrent des soulèvements et des crises, dans la mesure où la vie en société demeure, selon la formule de Honneth, « une relation fondée sur la lutte pour l'existence » (Honneth, 2000, p. 13), c'est-à-dire un combat perpétuel pour se faire reconnaître, accepter et intégrer là où l'on se trouve. Le mécanisme précis par lequel cette reconnaissance produirait davantage de cohésion et moins de conflits reste néanmoins à préciser plutôt qu'à simplement postuler : on peut faire l'hypothèse, à la suite de Honneth, que le déni de reconnaissance engendre un ressentiment structurel qui se traduit, en situation de crise économique ou politique, par un déplacement de l'hostilité vers un bouc émissaire disponible, l'étranger étant, par définition, le plus immédiatement disponible de tous. La reconnaissance de l'étranger ne supprimerait donc pas les crises elles-mêmes, mais elle priverait le ressentiment social de son exutoire le plus commode.

Pour consolider cet horizon normatif (qu'il convient, dans un texte à visée scientifique, de désigner comme un projet philosophico-politique ou un idéal régulateur plutôt que comme un rêve), Jean-François Vincent propose justement d'« éduquer à la citoyenneté » (Vincent, 2006). Le lien entre cette proposition et l'aspiration cosmopolite mérite d'être explicité plutôt que simplement juxtaposé : c'est parce que la xénophobie repose, comme on l'a vu plus haut, sur des représentations essentialisées de l'étranger, qu'une éducation civique visant à déconstruire ces représentations (plutôt qu'à les tenir pour des évidences naturelles) constitue une condition, sinon suffisante, du moins nécessaire, à la reconnaissance de l'autre, elle-même condition de tout élargissement des cercles d'hospitalité examinés plus loin. Si les hommes étaient mieux formés à la citoyenneté nationale ainsi comprise, ils pourraient plus aisément tendre vers la citoyenneté mondiale, étant entendu, comme le rappelle Yves Michaud dans *Citoyenneté et loyauté*, que cette formation suppose de dépasser la politique des seules émotions pour former des citoyens à la fois loyaux et critiques, capables d'affirmer, avec Nicolas Machiavel, ce patriote florentin dont nous avons ailleurs commenté la pensée politique (Koffi, 2016a) : « j'aime ma patrie plus que mon âme » (Machiavel, 1983, p. 262 ; Michaud, 2017). L'école demeure la source institutionnelle la plus évidente de cette éducation, mais l'ensemble des instances de socialisation, familiales et sociales, y concourt également ; les artistes eux-mêmes, notamment ceux du reggae particulièrement engagés dans la conscientisation de la jeunesse, participent de ce même travail de déconstruction des préjugés, sans qu'il faille pour autant leur substituer aux instances éducatives proprement dites.

3.5 L'intégration régionale africaine, laboratoire des cercles concentriques du cosmopolitisme

L'écart entre l'idéal cosmopolite et sa réalisation effective, établi dans les parties précédentes, appelle une nuance empirique. Si la citoyenneté mondiale au sens plein demeure une utopie, des formes régionales, plus modestes, de dépassement des frontières nationales existent bel et bien et fonctionnent, avec des résultats contrastés, sur le continent africain lui-même. La Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest a ainsi adopté, dès 1979, un protocole sur la libre circulation des personnes, le droit de résidence et le droit d'établissement, qui autorise tout ressortissant de l'un des États membres à entrer, séjourner et s'établir sans visa dans n'importe quel autre État membre (CEDEAO, 1979). Ce protocole, en dépit de nombreuses difficultés d'application, constitue l'une des réalisations les plus abouties, à l'échelle régionale, de ce que Kant appelait le droit d'hospitalité, et dément par avance toute

affirmation selon laquelle le dépassement des frontières nationales serait par nature irréalisable en Afrique.

L'Union africaine a tenté d'étendre cette logique à l'échelle continentale en adoptant, en janvier 2018, son propre protocole relatif à la libre circulation des personnes, au droit de résidence et au droit d'établissement, ambitionnant de faire, à terme, de tout citoyen d'un État membre un citoyen potentiellement mobile sur l'ensemble du continent (Union africaine, 2018). Or le contraste entre l'ambition affichée de ce texte et sa mise en œuvre effective est saisissant : selon le rapport conjoint le plus récent sur l'ouverture des visas en Afrique, trente-deux États membres avaient signé le protocole, mais quatre seulement (le Mali, le Niger, le Rwanda et Sao Tomé-et-Principe) l'avaient ratifié à la date de 2025, un nombre resté inchangé depuis la dernière ratification enregistrée, celle du Niger en juillet 2019, alors que l'entrée en vigueur du protocole exige quinze ratifications (Africa Visa Openness Report, 2025). Ce blocage prolongé de la ratification, documenté année après année par les institutions panafricaines elles-mêmes, illustre avec une précision presque expérimentale le phénomène analysé dans la première partie de cette étude : les États africains, comme les États du reste du monde, proclament volontiers leur adhésion de principe à l'ouverture des frontières, mais reculent au moment de l'inscrire dans une obligation juridique contraignante. L'écart entre la signature, geste essentiellement déclaratif, et la ratification, acte proprement engageant, mesure ainsi très exactement la distance qui sépare l'idéal cosmopolite affirmé du refus des étrangers effectivement pratiqué.

Ce cas continental confirme, en la nuanciant, l'hypothèse centrale de cette étude. Il confirme que la citoyenneté mondiale demeure un idéal difficilement atteignable, y compris lorsque les États concernés partagent une histoire, des institutions communes et un projet politique explicitement panafricaniste. Mais il nuance également le pessimisme qui pourrait se dégager de la première partie : l'existence même du protocole de la CEDEAO, effectivement appliqué depuis plus de quatre décennies malgré ses insuffisances, prouve qu'un dépassement partiel des frontières nationales n'est pas hors de portée, à condition que l'engagement politique dépasse le stade de la déclaration d'intention. La citoyenneté mondiale, en ce sens, ne progresse pas par un saut unique vers l'universel, mais par l'élargissement progressif et laborieux de cercles d'hospitalité de plus en plus vastes, du voisinage régional à l'humanité entière.

D'autres expériences sous-régionales confirment cette hypothèse d'un cosmopolitisme par cercles concentriques, déjà pressentie chez Érasme lui-même dans l'articulation qu'il opérait entre son identité de *homo Batavus* et sa revendication d'une citoyenneté du monde. Au sein de

la Communauté d'Afrique de l'Est, le Kenya, l'Ouganda et le Rwanda ont, depuis 2013, supprimé les restrictions à la mobilité de leurs ressortissants respectifs, qui peuvent désormais circuler entre les trois pays sur la seule présentation d'une carte d'identité nationale, sans passeport ni visa (Communauté d'Afrique de l'Est, 2022). Cette avancée, plus modeste géographiquement que le protocole continental de l'Union africaine, se révèle paradoxalement plus effective précisément parce qu'elle est restée circonscrite à un petit nombre d'États voisins, unis par une proximité économique, linguistique et historique suffisante pour rendre l'engagement politique crédible et vérifiable. La comparaison entre l'échec relatif du protocole continental et le succès relatif des dispositifs sous-régionaux ouest-africain et est-africain permet ainsi de formuler, sous une forme désormais théorisée plutôt que simplement suggérée, l'hypothèse générale qui constitue l'apport propre de cette étude : le dépassement des frontières nationales progresse par cercles concentriques successifs, de proximité croissante en proximité croissante, et non par un saut unique vers l'universel abstrait ; il progresse d'autant mieux qu'il s'appuie sur des solidarités déjà tissées plutôt que sur une adhésion déclarative à un principe encore désincarné.

Conclusion

Au terme de ce parcours, qui a confronté l'idéal de citoyenneté mondiale au refus contemporain des étrangers avant de le relire à la lumière d'Érasme et de Kant, il convient de reprendre, un à un, les termes du bilan.

La question qui commandait cette étude était la suivante : dans quelle mesure la persistance du refus des étrangers révèle-t-elle les limites de l'idéal cosmopolite contemporain, et dans quelle mesure l'héritage d'Érasme, prolongé par Kant, permet-il néanmoins d'en penser un dépassement progressif ? Pour y répondre, une analyse conceptuelle et philosophique a été conduite, appuyée sur une revue documentaire de cas contemporains sélectionnés pour leur diversité continentale et la solidité de leur documentation institutionnelle.

Les principaux résultats de cette analyse peuvent se résumer ainsi. D'une part, l'examen des fondements, des manifestations et des vecteurs, y compris numériques, du refus des étrangers a montré que ce refus n'est ni marginal ni conjoncturel, mais qu'il traverse aujourd'hui plusieurs régions du monde à la fois, sans pour autant qu'aucune généralisation à l'ensemble de la planète soit empiriquement fondée. D'autre part, la clarification conceptuelle de la mondialisation, du cosmopolitisme, de la citoyenneté mondiale et de l'hospitalité a permis de dissiper une confusion initiale : la mondialisation économique n'implique par elle-même ni la libre

circulation universelle, ni la citoyenneté mondiale, de sorte que l'échec de la première à produire la seconde ne saurait surprendre. Enfin, l'examen critique de l'objection de la suffisance cosmopolitique minimale, puis la relecture généalogique de la tradition cosmopolite, des stoïciens à Kant en passant par Érasme, ont montré que cet idéal conserve une pertinence normative propre, irréductible à la seule coopération internationale entre États souverains.

L'hypothèse initiale, reformulée dans l'introduction en une proposition proprement scientifique, s'en trouve partiellement confirmée et partiellement infirmée, ce qui constitue, en philosophie politique, un résultat plus solide qu'une confirmation pure et simple : la persistance de la xénophobie et de la fermeture des frontières confirme bel et bien les limites du cosmopolitisme entendu comme citoyenneté mondiale de plein exercice ; mais l'examen du cas africain infirme, à front renversé, l'idée que le dépassement des frontières nationales serait par nature hors de portée, pourvu que ce dépassement soit pensé non comme un saut unique vers l'universel, mais comme l'élargissement progressif de cercles concentriques de solidarité, du voisinage régional à l'humanité entière.

C'est précisément dans cette hypothèse des cercles concentriques, esquissée par Érasme lui-même dans la tension qu'il assumait entre son identité de *homo Batavus* et sa revendication cosmopolite, puis retrouvée à l'œuvre dans les expériences comparées de la CEDEAO, de l'Union africaine et de la Communauté d'Afrique de l'Est, que réside la contribution propre de cette étude par rapport aux travaux qui traitent séparément la xénophobie contemporaine et le cosmopolitisme historique d'Érasme ou de Kant.

Cette étude comporte cependant des limites qu'il convient de reconnaître explicitement plutôt que de dissimuler. La revue documentaire mobilisée, pour diversifiée qu'elle soit sur le plan continental, ne prétend nullement à l'exhaustivité, en particulier s'agissant de la dimension numérique du refus des étrangers, qui mériterait une enquête empirique dédiée relevant de la sociologie des plateformes. De même, la comparaison entre dispositifs régionaux africains gagnerait à être étendue à d'autres expériences d'intégration régionale, notamment sud-américaine ou sud-est asiatique, pour vérifier si l'hypothèse des cercles concentriques y trouve une confirmation comparable. Ces limites dessinent autant de perspectives pour des recherches ultérieures.

Cette conclusion nuancée n'épuise pas, pour autant, la charge critique de cette étude à l'égard du refus des étrangers. Reconnaître que la citoyenneté mondiale demeure un horizon lointain n'équivaut nullement à excuser les manifestations concrètes de la xénophobie analysées dans

la première partie : la lenteur prévisible d'un idéal philosophique ne saurait servir de justification aux violences, aux discours de haine et aux politiques d'exclusion qui frappent aujourd'hui les étrangers dans plusieurs régions du monde à la fois. Le philosophe, en pareille matière, n'a pas seulement pour tâche de mesurer la distance entre l'idéal et le réel ; il a aussi pour responsabilité de rappeler que cette distance a un coût humain immédiat, payé par ceux-là même que l'on refuse d'accueillir. C'est peut-être là, en définitive, la leçon la plus actuelle que l'on puisse tirer de cette relecture des stoïciens, d'Érasme et de Kant : l'hospitalité n'est jamais un luxe philosophique réservé aux temps de paix et de prospérité, mais une exigence dont l'urgence croît précisément à mesure que le monde se ferme. Reste à savoir si les cercles concentriques d'hospitalité déjà esquissés en Afrique de l'Ouest et de l'Est sauront, dans les décennies à venir, s'élargir suffisamment pour rejoindre l'horizon qu'Érasme et Kant leur avaient, chacun à sa manière, assigné.

BIBLIOGRAPHIE

- AFRICA VISA OPENNESS REPORT (2025). *Africa Visa Openness Report 2025*. Banque africaine de développement / Union africaine.
- APPIAH Kwame Anthony (2008). *Pour un nouveau cosmopolitisme*. Paris, Odile Jacob.
- BECK Ulrich (2006). *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* (trad. de l'allemand par Aurélie Duthoo). Paris, Aubier, coll. « Alto ».
- BENHABIB Seyla (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens* [Les droits d'autrui : étrangers, résidents et citoyens]. Cambridge, Cambridge University Press.
- BOURGUIGNON François (2012). *La mondialisation de l'inégalité*. Paris, Seuil.
- CARDON Dominique (2019). *Culture numérique*. Paris, Presses de Sciences Po.
- COMMUNAUTÉ D'AFRIQUE DE L'EST (CAE) (2022). Rapport sur l'état de l'intégration régionale en Afrique. Union africaine, 17 juillet 2022.
- COMMUNAUTÉ ÉCONOMIQUE DES ÉTATS DE L'AFRIQUE DE L'OUEST (CEDEAO) (1979). Protocole sur la libre circulation des personnes, le droit de résidence et d'établissement.
- CONSEIL DE L'EUROPE (2016). *Connexions : manuel pour la lutte contre le discours de haine en ligne par l'éducation aux droits de l'homme*, édition révisée. Strasbourg, Conseil de l'Europe.
- DIAGNE Ousmane (2013). *La montée du racisme et de la xénophobie en Europe*. Paris, L'Harmattan.
- ÉRASME (1511). *Éloge de la folie et autres écrits* (trad. Claude Blum, Jean-Claude Margolin et Franz Bierlaire). Paris, Gallimard, coll. « Folio classique ».
- FAKOLY Tiken Jah (2002). *Chanson Y'en a marre*, album *Françafrique*.
- FRANCE 24 (2026). « Xénophobie en Afrique du Sud : un climat de peur qui s'accroît avant l'ultimatum du 30 juin ». france24.com, 12 juin 2026.
- GOSKRZYNSKI K. (dir.) (2011). *Le Robert*. Paris, Le Robert-Sejer.
- GUENOLÉ Thomas (2016). *La mondialisation malheureuse*. Paris, First éditions.
- HAUT-COMMISSARIAT DES NATIONS UNIES POUR LES RÉFUGIÉS (1951). Convention relative au statut des réfugiés, adoptée à Genève le 28 juillet 1951.
- HONNETH Axel (2000). *Lutte pour la reconnaissance*. Paris, Cerf.
- HUNTINGTON Samuel (1997). *Le choc des civilisations*. Paris, Odile Jacob (édition originale américaine, 1996).
- KANT Emmanuel (1991). *Vers la paix perpétuelle* (Y. Michaud, trad.). Paris, GF-Flammarion (texte original de 1795).

KOFFI Brou Dieudonné (2016a). *La cohésion sociale chez Érasme et Machiavel : quels enjeux pour les sociétés contemporaines ?* Thèse unique de doctorat en philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara de Bouaké.

KOFFI Brou Dieudonné (2016b). « L'identité à l'ère de la mondialisation : vers le dépassement du "citoyen du monde" d'Érasme ». *Revue sénégalaise de philosophie*, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, n° 19, ISSN 0850-8402.

KOFFI Brou Dieudonné (2015). « Le triomphe du prince christocentrique d'Érasme : une utopie chez Machiavel ». *Chrysippe, Revue Internationale d'Études Sociales, de Philosophie, d'Éducation et d'Éthique*, Université d'Abomey-Calavi (Bénin), vol. 2, n° 1, décembre, ISSN 1840-7559.

KONAN Venance (2006). *Nègreries*. Abidjan, Frat Mat Éditions.

L'HUMANITÉ (2017). « Marine Le Pen récite sa leçon d'extrême droite ». humanite.fr, consulté le 14 avril 2017.

LE FIGARO (2010). « L'Espagne en crise se retourne contre ses immigrés ». lefigaro.fr, 5 mars 2010, consulté le 14 avril 2017.

Lexique de politique (2001). 7e édition. Paris, Dalloz.

LOURME Louis (2012). *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* Paris, Vrin, coll. « Chemins philosophiques ».

MACHIABEL Nicolas (1983). « Lettre à Francesco Vettori », dans *Le Prince* (trad. Jean Anglade). Paris, LGF.

MICHAUD Yves (2017). *Citoyenneté et loyauté*. Paris, Kero.

MOUELLE Ebénézer Njoh et MICHALON Thierry (2011). *L'État et les clivages ethniques en Afrique*. Abidjan, CERAP.

ONU INFO (2026). « Afrique du Sud : l'ONU alerte sur une nouvelle flambée de violences xénophobes ». news.un.org, 27 août 2026.

ORGANISATION DES NATIONS UNIES (1948). *Déclaration universelle des droits de l'homme*.

ORGANISATION INTERNATIONALE POUR LES MIGRATIONS (OIM) (2024). *World Migration Report 2024*. Genève, OIM.

RODIER Claire (2012). *Xénophobie business. À quoi servent les contrôles migratoires ?* Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres ».

SORO David Musa (2011). *L'intégration, condition de la paix et du développement en Afrique*. Abidjan, Balafons.

THE CONVERSATION (2026). « Comprendre les violences xénophobes en Afrique du Sud ». theconversation.com, 2026.

NPR (2026). « Supreme Court upholds birthright citizenship on constitutional grounds ». npr.org, 30 juin 2026.

UNION AFRICAINE (2018). Protocole au Traité instituant la Communauté économique africaine relatif à la libre circulation des personnes, au droit de résidence et au droit d'établissement.

VINCENT Jean-François (2006). *Un projet pour éduquer à la citoyenneté*. Paris, Delagrave.

WALLERSTEIN Immanuel (s.d.). medelu.org, consulté le 14 avril 2017.

WIEVIORKA Michel (1998). *Le racisme, une introduction*. Paris, La Découverte.

WIHTOL DE WENDEN Catherine (2017). *Faut-il ouvrir les frontières ?* Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Nouveaux débats ».

ZOUZOU Alain et al. (2014). *Guide pratique du dialogue démocratique. Discuter, travailler ensemble pour parvenir à la cohésion sociale gage d'une paix durable*. Abidjan, CERAP.