

LA CONSTRUCTION PHILOSOPHIQUE DU CIVISME ET LA PERSPECTIVE DU CIVISME SUBSTANTIEL

Scholastique Bilaure NGOUMGANG TAHADOUM

(Docteur, Département de Philosophie-Psychologie-Sociologie, Université de Dschang-Cameroun)

Résumé : *Un demi-siècle après les indépendances proclamées, nombre d'État-nations africains ne vivent guère de leur propre choix. Ceux-ci sont alors ou bien affaiblis par la restriction de leurs domaines de compétence, ou bien annihilés dans leurs prétentions souverainistes. Au-delà des paradigmes du romantisme et du néocontractualisme, de la perspective étatiste et de la perspective juriste, des positions de la récrimination et des positions de la victimisation, le civisme substantiel vise la possibilité d'une alternative crédible, profonde et durable pour le citoyen en proie à l'identité malheureuse. La présente réflexion tente, pour ainsi dire, d'articuler l'hypothèse d'un « trilème », d'une voie, au reste déjà en cours : celle du civisme substantiel par le biais politico-culturel. Comment l'envisager ?*

Mots-clés - *Civisme substantiel, Corps politique, État de droit, Nation, Nation-État*

Abstract: *Half a century after proclaimed independence, many African State-nations hardly live by their own choice. They are then either weakened by the restriction of their fields of competence or annihilated in their sovereignist claims. Beyond the paradigms of romanticism and neo-contractualism, the statist perspective and the legalist perspective, the positions of recrimination and victimization, substantial civism aims at the possibility of a credible, deep and lasting alternative for the citizen prey to the unfortunate identity. The present reflection attempts, so to speak, to articulate the hypothesis of a "trilème", a path to the rest already in progress: that of the substantial civism, through the politico-cultural way. How can this be envisaged?*

Keywords - *Nation, Nation-State, Political body, Substantial civism, State of law*

I. INTRODUCTION

On note, à la faveur du retour tonitruant du nationalisme, retour qu'illustre notamment la Russie de Vladimir Poutine, la Turquie d'Erdogan, le Brésil de Bolsonaro, la Chine de Xi Jinping ou les États-Unis de Donald Trump, un intérêt croissant pour les questions conjointes du civisme et du patriotisme, à quoi les nations africaines ne sauraient être indifférentes, jalouses qu'elles sont de la référence du droit et de la politique à leurs valeurs culturelles (CADHP¹ Monrovia : 1979). D'où le regain d'intérêt pour cette valeur résistante qu'est le civisme, cette fois-ci substantiel. Mais d'abord, qu'entend-on par ces concepts ?

La notion de civisme recouvre l'idée majeure d'une adhésion convictionnelle.² Dans cette perspective, on parlera du civisme substantiel pour désigner l'attachement infra- et trans-juridique de cette forme de civisme de portée minimaliste et restrictivement légale, qui caractérise un ensemble d'injonctions induit par le droit à la citoyenneté et par la symbolique des signifiants patriotiques. Parler d'une appropriation africaine du civisme substantiel revient donc à organiser une rencontre fructueuse entre ce qui en constitue l'orthodoxie, et le besoin historique de l'auto-émancipation de l'Afrique.

Là où perdure les pires restes de l'« État d'acquisition » (Hobbes : 1971) et qui font pièges à la timide dynamique de l'« État de constitution » (Hobbes : 1971), l'exigence du civisme substantiel est perçue en

¹Charte Africaine des Droits de l'Homme et des peuples.

²Du latin *appropriacio* (BLAY : 164), que l'on peut traduire littéralement par *s'attribuer*, l'appropriation renvoie à « l'adaptation d'une chose à un usage défini, dans une action visant à rendre propre cette chose qui d'emblée ne nous appartient pas » (BLAY : 164). D'après *Le petit Larousse* de la langue française, c'est « la transposition d'une œuvre littéraire dans un autre mode d'expression » (Jeuge-Maynard : 39). De cette manière se précise l'idée d'appropriation que l'on est en droit de rapprocher de celle de la contextualisation. Du latin *contextus* (Blay : 573), qui signifie circonstance, l'idée de contextualisation permet de « préciser le cadre explicatif dans lequel se déroule l'appropriation » (Blay : 574). Plus précisément, l'idée d'une appropriation contextuelle traduit un objectif d'harmonie entre la chose désirée et l'usage pour lequel on la désire. Pour le *Lexique des Sciences Humaines et Sociales*, l'appropriation est alors, « la mise en relation d'une action, d'un fait avec les circonstances temporelles, spatiales, sociales, culturelles. [Elle permet de] comprendre les faits ainsi que les actions, décisions ou représentations humaines dans leur contexte ; ce qui est un préalable à toute interprétation. Elle permet de tenir compte des spécificités et de l'univers mental particulier à chaque société étudiée et, ainsi d'éviter les anachronismes ou les généralisations abusives » (Mesure, Savidan : 65). De fait, la référence au contexte est essentielle à la saisie correcte du concept d'appropriation.

fonction de son origine adventice. Comment envisager ce liant patriotique de portée minimaliste et légale en contexte d'indifférence au triple plan ethnique, national et paniste ? Il ne suffira pas pour surmonter cette perception préjudiciable de convoquer les spéculations des philosophes au sujet du civisme, sans un re-travail concomitant des modalités de son appropriation heureuse et fructueuse selon une approche analytique.

II. DU CIVISME POLITICO-JURIDIQUE

Du point de vue philosophico-politique, il importe de rappeler que le civisme interpelle à la responsabilité citoyenne au sein de l'État. Nous appréhendons celui-ci comme une communauté soumise à une même autorité politique, et qui se distingue des communautés familiales où prévalent le lien de sang, les liens ethniques, les liens culturels et les liens idéologiques. Le civisme est pour ainsi dire, ce chaînon qui rattache l'individu à l'État. On peut l'entendre, autrement, comme attachement éthique du citoyen à l'État. Ce qui revient à faire de la citoyenneté un référentiel fondamental de la politique, un déterminant de la coexistence (comme de la gouvernance), une précondition de l'exaltation de la société civile, ainsi que des communautés supra-étatiques qui menacent sa cohésion (ONG, religions universalistes, etc.), et qui menacent la survie-même de l'État.

On peut retrouver les bases du civisme substantiel dans la conception de la citoyenneté selon le schéma participatif d'Aristote, d'une part, et selon le schéma totalitaire de Hegel, d'autre part. Ces postulats s'imposent aujourd'hui, car les terribles ravages du totalitarisme de droite (Hitler) ou de gauche (Staline) ont laissé apparaître la nécessité d'éviter un civisme d'imposition, et de lui substituer un civisme de conviction.

1.1 Le schéma participatif d'Aristote

Par rapport au schéma participatif d'Aristote, on en trouve les bases dans son texte la *Politique*. Avant de s'imprégner des arcanes aristotéliens du civisme, articulés autour de la place et de la téléologie du citoyen, il est nécessaire de suivre avec une attention particulière la logique de son raisonnement : « puisque nous voyons que toute cité est une sorte de communauté, et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien [...] il est évident que toutes visent un certain bien et que, précisément, le bien souverain d'entre tous est la fin de la communauté qui est souveraine entre toutes et inclut toutes autres. C'est ce qu'on nomme la Cité, ou la communauté politique » (1835 ; I, 1 : 1). Trois idées majeures ressortent de cette affirmation : d'abord, l'idée que la cité est une sorte de communauté ; ensuite, l'idée que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien ; enfin, l'idée que la communauté politique est celle qui est souveraine d'entre toutes et inclut toutes les autres. Cela suppose qu'il n'existe pas de vie bonne hors de la communauté politique et que celle-ci est constituée pour permettre de « vivre bien »³. On peut dire, en cela que le bonheur se trouve au-dedans de la communauté politique. Ce regard aristotélien permet de lire des autres communautés comme des formes aliénantes.

Pour saisir le sens du syntagme « communauté politique », Aristote la distingue des autres formes de communautés. Étant alors admis que l'homme est « un animal politique » (III ; 6) qu'il atteint au sein de la communauté politique le « souverain bien », Aristote révèle qu'il existe différents types de pouvoir correspondants à différents types de communautés : celle du maître et de l'esclave, communauté despotique organisée autour de l'intérêt du maître ; celle du rapport parent/enfant ou mari/femme correspondant à la communauté familiale ; et la communauté politique qui visent essentiellement le bien de ceux qui sont soumis au pouvoir et, inopinément, ceux qui y veillent. *De facto*, la communauté politique aristotélienne se distingue à la fois de la première et de la seconde en ceci que, d'une part, le bien visé est celui de ceux sur qui s'exerce le pouvoir et, d'autre part, qu'elle est une communauté à rapports d'horizontalités.

Seul le citoyen se réclame membre d'une pareille communauté, précise Aristote : « le citoyen, au sens strict, rien ne le définit mieux que la participation au pouvoir de juge (*Krisis*) et de magistrat (*arkhè*) » (III ; 1 : 6). Le citoyen se réclame donc tel selon qu'il exerce une magistrature ou selon qu'il a la possibilité d'exercer ce type de pouvoir. La définition du citoyen étant posée du point de vue aristotélien en terme de participation, il paraît évident que ce statut ne s'acquiert guère par un quelconque droit de naissance. C'est pourquoi, la réflexion politique d'Aristote vise à empêcher la suppression de la liberté et de l'égalité, en l'absence desquels prospéreraient des régimes monarchique, tyrannique ou oligarchique, dont la compatibilité avec la raison demeure problématique. Malgré leurs divergences, les philosophes grecs antiques sont à la recherche d'un mode d'organisation de la société qui soit la plus rationnelle possible, convaincus que l'ordre rationnel de la vie collective est le reflet de l'ordre rationnel inhérent au cosmos, entité suprême.

En ce sens, le citoyen se définit sur la base non pas de l'« Ethnos », où prévaut l'idée de solidarité naturelle et culturelle, ni sur la base du « Genos », où prévaut l'idée de la typicité empirique manifestant une différence évidente notamment physique, mais comme « Demos », qui désigne précisément un ensemble de citoyens libres et égaux entre eux, désirant « le bien de tous ». L'identification de l'homme au « Zoonpolitikon » (1835 : a 2-3) signifie qu'il ne se définit pas en-deçà ni au-delà de son caractère de citoyen : « la perfection du

³ Cette vie heureuse, constituée de belles actions, s'acquiert par un ensemble d'*habitus*. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, LIVRE II, 1105-1106a.

citoyen est nécessairement en rapport avec le régime » (1835 : Livre III, 1276 b 30) ; bien que la cité est son but ultime et vaut plus que sa propre vie. Il la protège et elle donne sens à sa vie. Même la religion ne vaut que pour autant qu'elle contribue à l'équilibre de la cité. De là, dérive le concept de religion civile, qui désigne tantôt la religion de l'État ou de son chef, selon le modèle de la Rome antique où César était glorifié comme un dieu ; tantôt comme religion d'État, qui désigne un système où s'impose une religion unique, la seule autorisée dans l'État, ou, à tout le moins, celle que l'État privilégie, comme ce sera le cas pour le catholicisme à partir de l'empereur Constantin.

1.2 Le schéma totalitaire de Friedrich Hegel

Par rapport au schéma totalitaire hégélien, de manière explicite, on en retrouve les bases dans son *opus magnum politica* : *Principes de la philosophie du droit*. Le schéma hégélien pose l'État comme l'accomplissement de l'individu. Ce « rationnel en soi et pour soi » (Hegel ; 2013 : 446) est l'aboutissement d'un mouvement : celui de la relation de l'individu à la totalité qui l'engobe. En ce sens, l'État est la fin ultime de l'individu. Il est quelque chose qui m'accomplit. C'est une « unité substantielle » (2013 : 446) qui me rend « moi » et qui fait de moi ce que je dois être. Quand je me soumetts à l'État, je m'objective ; quand je sers l'État, je me sers moi-même, je deviens une réalité indépendante de ma seule subjectivité. Je n'ai en ce sens de vérité, de réalité et d'existence que si je fais corps avec cette « unité substantielle immobile et absolue » (2013 : 446). Ce « divin terrestre » est consubstantiel à l'individu.

Pour cette raison, l'État est le lieu où l'individu s'affirme véritablement comme être libre. Cela suppose, en effet, que le mouvement de négation/réconciliation libère le sujet de sa captivité. C'est la possibilité de renoncer à sa liberté pour la retrouver ensuite. Au reste, comme l'écrit Jacques Martin : « tout en affirmant l'unité et la continuité de la pensée de Hegel à travers son œuvre, on peut insister sur son effort pour saisir l'individualité comme concrète [...]. Hegel n'a de concret que sous la forme de la totalité [...], totalité des rapports de l'individu avec le monde qui le définit et le constitue et que réciproquement, il contribue à la constituer et à la définir » (2020 : 76). Pour le dire autrement, la totalité est ce qui rend l'individualité intelligible. Dans cette perspective strictement hégélienne, le problème du statut du sujet n'est posé que pour signifier une seule chose : définir son accointance à l'universel. On en arrive à quelques considérations. En premier lieu, l'individualité est une donnée partielle et limitée ; en second lieu, cette « volonté divine » (Hegel ; 2013 : 446) n'est à proprement parler envisageable que comme finalité de l'individu, le rendant ainsi parfaitement libre. On comprend alors que l'État hégélien n'accorde pas, même tacitement, de valeur à l'individu pris isolément.

Franz Grégoire récuse avec vigueur cette lecture faite de la plurivocité totalitariste de l'État hégélien. À ses yeux, ce rapport individu/État a une double implication, d'une part, par rapport à l'État et, d'autre part, par rapport à l'individu. Cette double implication est saisissable en termes de réciprocité. C'est dire que l'État reconnaît des droits à l'individu. Ces droits sont des exigences, des injonctions de l'État comme forme politique garant de la sécurité et du bien-être des individus qui le constitue. En ce sens, l'État est la finalité poursuivie par l'individu et, inversement, l'individu est la fin poursuivie par l'État. Cette lecture de Franz Grégoire ne nous semble pas proche du texte du philosophe allemand. Plutôt, l'État représente aux yeux de Hegel, quelque chose de « divin » qu'il faut vénérer. En ce sens, l'État hégélien peut être saisi à l'image du « premier moteur » aristotélicien, qui meut tout sans être mu par rien. Ce postulat hégélien, postérieur au contractualisme classique, s'emploie à rectifier une représentation trop caricaturale : celui d'une réciprocité immanente entre l'État et l'individu.

Si le rapport individu/collectif, ou mieux, individu/État se justifie par la nécessité de participer/contribuer à la structuration et à l'essor de la communauté politique (Aristote) et/ou à faire de l'État une forme d'excellence de soi (Hegel), peut-on en jouant seulement sur ces injonctions théoriques extérieures, réussir à rendre fructueux le rapport citoyen/État ? À l'évidence, ni la conception participative de la citoyenneté d'Aristote ni celle totalitaire de Hegel ne résolvent la question de l'octroi du privilège de la citoyenneté et de ses attermolements. Il aurait peut-être fallu que ces théoriciens souscrivissent à l'exigence supplémentaire de demeurer dans une proximité continue avec les praticiens de la politique.

III. DU CIVISME POLITICO-STRATÉGIQUE

L'appropriation innovatrice et politico-juridique du civisme relève au fond d'une perspective pragmatiste. Par rapport à la question qui nous intéresse, le biais politico-juridique est issue d'une idée de procéder « autrement », d'organiser différemment le rapport des citoyens à la communauté politique. Ce travail se fera à la lumière des offres philosophiques de Nicolas Machiavel et Jean Bodin, respectivement portés flambeaux des concepts de « raison d'État » et d'« ordre juridique ».

2.1 La perspective étatiste à partir du concept machiavélien de « raison d'État »

Cela est bien connu, *Le prince*, véritable *opus magnum* du philosophe italien Machiavel, conduit les lecteurs contemporains à méditer sur l'inévitable confrontation du désir intrinsèque de liberté, de justice, avec la réalité du pouvoir politique. Ce manuel de « conquête et de conservation du pouvoir » (Foglia ; 2013 : 218) est

démystification de l'idée platonicienne⁴, aristotélicienne, puis kantienne⁵, selon laquelle le pouvoir politique est légitimé par les attributs moraux du « prince » :

« Il faut comprendre qu'un prince et surtout, qu'un nouveau prince ne peut observer toutes les choses pour lesquelles les hommes sont jugés bons, étant souvent contraint, pour maintenir son pouvoir d'agir contre sa parole, contre la charité, contre la religion » (Machiavel ; 1513 : XVIII).

C'est supposer que les devoirs du politique se distinguent des normes classiques érigées en universalité. Il en résulte qu'en matière de « raison d'État », le bien peut-être créateur de mal et, inversement, le mal, créateur de bien. On peut donc dire que le choix n'est pas, en réalité, entre le bien ou le mal, mais entre le bon ou le moins bon. Il y a, en cela, un changement de paradigme à un triple niveau : subordination de la morale à l'action politique, subordination des lois à l'action politique et subordination de la religion à l'action politique.

Par rapport à la subordination de la morale à l'action politique : « il est nécessaire, affirme Machiavel, pour le prince s'il veut maintenir le pouvoir d'apprendre à n'être pas bon [...] À bien examiner les choses, on trouve que comme il y a certaines qualités qui semblent être des vertus, et qui feraient la ruine du prince, de même, il en est d'autres qui paraissent des vices et dont peuvent résulter néanmoins sa conservation et son bien-être » (Machiavel ; V : 25). En ce sens, l'art du politique se situe au-delà de la dichotomie bien/mal. Ici, le « mal » ne s'appréhende pas du point de vue axiologique, mais du point de vue stratégique, c'est-à-dire en termes de réussite ou d'échec. Ce réalisme politique se distingue, pour ainsi dire, du formalisme éthique kantien ; car la paix étant la seule condition de l'ordre moral, tous les moyens sont bons pour l'établir.

Par rapport à la subordination des lois à l'action politique : la « raison d'État » est une situation qui semble justifier la suspension des lois. Il s'agit d'un mode d'intervention qui déroge au « droit commun » pour des circonstances exceptionnelles. Cela suppose qu'à un moment donné, l'intérêt de l'État est supérieur aux exigences démocratiques. Il y a alors désacralisation de la démocratie en situation d'exception. En cas de terrorisme, par exemple, les libertés d'information et de communication sont biaisées au nom du « PatriotAct ». On peut donc, dans une certaine mesure, dépasser les valeurs inhérentes à la constitution.

Par rapport à la subordination de la religion à l'action politique. Machiavel ne s'approche pas de la religion en théologien, encore moins en « homme de foi ». Son pragmatisme est inféodation de la religion à la politique. Cela suppose qu'elle peut être un « instrument » du pouvoir. De fait, il n'y aurait aucune redevance du politique à cette dernière. On comprend ainsi qu'aux yeux du philosophe italien, le pouvoir ne vient ni d'un Dieu transcendant (droit divin), ni d'une convention (contrat social), mais de la *virtùet* de la *fortuna*, c'est-à-dire de la force et de la ruse du « prince ».

On comprend en quel sens la conception étatiste du pouvoir politique obéit à d'autres préceptes : la force et la ruse. Ces préceptes marquent une rupture/dissension et laissent de côté les préoccupations relatives au régime idéal pour se concentrer sur la manière idoine de conserver le pouvoir. Force et ruse correspondent respectivement aux notions gréco-latines de *virtùet* de *fortuna* (Dhilly ; 2008 : 128). La première participe du pragmatisme et se traduit en termes d'énergie et de courage ; la seconde, loin de renvoyer à une quelconque richesse, s'appréhende en termes de circonstances, ou mieux, d'opportunités. L'utilisation concomitante de la *virtùet* de la *fortuna* traduit au mieux la *realpolitik*. En ce sens, le politique n'est ni un saint, ni un homme mauvais, il est encore moins intéressé par de tels qualificatifs. Un seul objectif l'anime : conquérir et conserver son pouvoir (Machiavel ; VIII : 36).

Cependant, doit-on au nom de la « raison d'État » occulter l'exigence de transparence ? Doit-on reléguer en arrière-plan la primauté du droit au nom de cette rationalité politique Machiavéienne ? Est-on tenu de briser l'exigence d'impartialité politique au nom de l'État d'exception et du « PatriotAct », formes contemporaines de la « raison d'État » ? Confisquer le pouvoir par la *virtùet* la *fortuna*, est-ce judicieux quand on sait l'importance et la force du citoyen lorsque ses droits et ses devoirs sont garantis ? À quel moment l'intérêt supérieur de l'État doit-être évoqué contre la morale constitutionnelle ? Quels mécanismes sont susceptibles de pallier aux dérives (tyrannie, monarchie) de l'État d'exception, quand on sait les crises politiques que vivent la plupart des pays d'Afrique du fait de la mésestimation du rôle prépondérant du citoyen et de sa valeur ?

Au vu de ces questions encore ouvertes, questions qui révèlent la difficile position du citoyen, les vues philosophico-juridiques de l'État de droit, semblent une perspective crédible et salutaire ;

2.2 La perspective juriste à partir du concept bodinien d'« ordre juridique »

La notion « d'ordre juridique » bodinienne s'affirme en la *République* comme force d'unité et de cohésion. De l'État, elle en fait un « corps public », qu'on ne saurait confondre sans en méconnaître la nature

⁴ Platon dans *La République* montre que le but de l'État est de faire régner la vertu, C'est-à-dire d'instaurer une société juste, une société qui brille par le respect de quatre qualités essentielles : la sagesse (amour et recherche du savoir), le courage (force morale), la tempérance (domination des passions) et la justice (à chacun selon son rôle).

⁵ Théoricien morale de la pureté des actions. Ici, qu'il s'agisse du courage ou de la ruse, leur valeur dépend de l'usage qu'on en fait. Il en est de même pour le bonheur recherché : « Agi de telle sorte que tu traites l'humanité dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours et en même temps comme une fin, jamais simplement comme un moyen » (Kant ; 1795).

véritable. En dotant la *République* d'une majesté et d'une autorité que résume l'idée de souveraineté, Jean Bodin transpose le principe de *plénitudo protestatis* (pouvoir juridictionnel de la papauté au Moyen-âge) dans le cadre neuf d'un État qui affirme son autorité politique. L'effort de conceptualisation que manifestent *Les six livres de la République*, est tel que la souveraineté, qui donne consistance à l'État, en commande l'organisation juridique. Sa définition comme puissance « absolue et perpétuelle » (Bodin ; I ; 1, 122) est à l'origine de la théorie de la puissance publique. Elle est puissance absolue en ce qu'elle dépasse toutes les autres et se pose au-dessus de toutes les autres sources du droit positif ; elle est puissance perpétuelle au sens où elle est transmissible.

D'un point de vue philosophique, il s'oppose à Platon et à Thomas More, à qui il reproche d'avoir ciselé la belle image d'une « République en idées sans effets » (I, 1 ; 3). D'un point de vue proprement politique, il condamne les arguments de Machiavel. Ce dernier méconnaît les exigences du droit et de la morale au profit de la *virtùet* de la *fortuna*. À ses yeux, les communautés politiques n'avaient ni le respect des lois, ni l'obéissance aux lois de la « nature et de Dieu ». Or, l'ordre public ne peut être appréhendé que dans un rapport de convenance et de connivence avec l'ordre du cosmos auquel a présidé la volonté de Dieu. C'est dans cette perspective que Bodin se dit émerveillé par l'« harmonie » du monde matériel et humain. Dès lors, le droit ne saurait avoir pour finalité de dominer le monde et de s'en servir à des fins propres (Machiavel).⁶ Pour le « publiciste » Bodin, le droit des républiques reflète une harmonie cosmique. Mieux, le droit des Républiques se construit autour du maître concept de souveraineté et ne trouve vérité qu'en obéissant à la « nature des choses » (II ; 1 : 252).

On comprend alors que la formule de l'harmonie politique n'est pas, dans l'œuvre de Bodin, une simple figure de rhétorique. Tout ce qui est contre-nature à l'image de la tyrannie et de l'anarchie est un mauvais gouvernement. Cependant, précisons-le, son naturalisme n'est pas un primitivisme ; ce n'est pas, même explicitement, l'idée d'un droit naturel. De même, on ne peut pas le dire sans précautions, comme jusnaturaliste. Le naturalisme juridico-politique de Bodin part d'une certitude : « Dieu dans sa toute puissance et sa bonté a fait de la nature le modèle de la République » (II ; 1 : 257). Cela suppose une certaine « religion naturelle » garante de l'harmonie du monde. En tant que tel, le pouvoir absolu présente des limites à savoir l'obligation de respecter les lois divines et naturelles (Maurie : 69).

De plus, la puissance absolue de l'État réside dans l'indivisibilité de son pouvoir. Il fait preuve de légalisme centralisé de l'État (Maurie : 2001 : 70). Cependant, il se réserve d'une théorisation de l'appropriation contextuelle du droit. À ses yeux, le droit est culturel, ou si l'on veut, le droit est tributaire d'une certaine « nature » (nature et culture) ; car le droit est dans le monde et dans l'histoire, multiple : « l'un des plus grands et peut-être le fondement de la république est d'accommoder l'état au naturel des citoyens et les édits et ordonnance à la nature des lieux, des personnes et du temps à l'exemple du bon architecte qui accommode son bâtiment) la nature qu'il trouve sur les lieux » (V ; 1 : 1).

Bodin est un penseur de l'« ambiguïté », essentiellement, parce qu'au tournant de deux âges, il pense la République (*ResPublica*) déjà en moderne, mais encore en ancien. Le contenu marquant des six livres, répétitif à souhait, exprime un droit des républiques tourné vers la modernité politique, mais qui se dessine sur des horizons médiévaux chargés d'attache (à la nature et à la théologie). En ce sens, reprend Georges Ferrière, le citoyen n'est pas celui qui exerce une magistrature, est citoyen celui qui « étant sur son territoire, est naturellement placé sous son autorité ou celui qui né ailleurs, s'est soumis au gouvernement de cette république et y a agréé ». (Ferrière : 95)

Le droit, ainsi appréhendé, est ce corpus de « commandements » imposés par l'État, qui jouit du monopole judiciaire et législatif. Ceci a pour effet le prolongement d'un certain positivisme juridique. D'où la difficile connivence de la nation et de l'État. En effet, les deux entités en situation ont un point commun : leurs citoyens. Ceux-ci sont à la fois citoyens dans un même État (prédominance du juridisme) et membres d'une même communauté (supra-ethnique). Cela suppose que la difficulté est de l'ordre du repère identificatoire ainsi que de l'ordre du liant-civique. Avec le juridisme, les lois sont quasi imposées ; elles sont pour la plupart extérieures aux citoyens, à leurs vies, à leurs besoins. C'est pourquoi le mélange lois et citoyens reste hétérogène.

Le signe le plus patent de ce problème d'identité réside dans l'« indifférence » du citoyen par rapport aux crises sociopolitiques internes. Ces faits justifient la conflictualité entre le « droit d'en haut » et le « droit d'en bas » (Chatué B., et Chatué J. ; 2019 : 177). C'est pourquoi le civisme substantiel se pose, ou mieux, s'impose par la substitution et le transfert du schéma État/nation vers le schéma nation/État.

IV. LE BIAIS POLITICO-CULTUREL À PARTIR DU CIVISME SUBSTANTIEL : VERS UN DÉPASSEMENT DE L'ANALOGIE SPINOZIENNE DU CORPS POLITIQUE ?

⁶ Pour Bodin, « c'est une incongruité bien lourde en matière d'État et d'une suite dangereuse, d'enseigner au prince des règles d'injustice pour assurer leur puissance par tyrannie qui, toutefois n'a point de fondement plus ruineux que celui-là » (I : 6). Toute politique immorale condamne à mort la république.

Le problème central auquel se confrontent toutes structures et organisations étatiques, est celui du repère identitaire du citoyen ; ce dernier est bâillonné tantôt dans l'ethnie, tantôt dans l'État. Ce fait empêche la praxis d'un patriotisme plutôt ouvert ou « open-out patriotism » (Qari, Konrad, Geys ; 2011 : 695). Celui-ci se pose en s'opposant au « patriotisme fermé »⁷. C'est le postulat d'une prééminence de fait et de droit de la patrie organisée autour d'une transaction contrôlée, privilégiée et prioritaire des intérêts de celle-ci. Le biais politico-culturel représente « la » position modérée, salutaire et efficiente à la fois pour le citoyen et pour la nation-État. Il est saisi à travers l'analogie spinozienne du corps politique au corps biologique.

3.1 L'ordre politico-culturel selon l'analogie spinozienne du « corps politique »

Chez Baruch Spinoza, et cette idée nous la partageons, on voit l'établissement d'une parfaite analogie entre le corps biologique et le corps politique : « [...] On verra très clairement que pour vivre dans la sécurité et le mieux possible, les hommes ont dû aspirer nécessairement à s'unir en un corps » (Spinoza ; trad. 1965 : 264). Cela suppose que la perspective d'une entente entre les hommes du point de vue spinoziste est motivée par l'union des hommes en un « corps ». Quoique composée de parties et d'organes, la structure anthropologique du corps biologique est « une ». C'est un ensemble structuré. Qu'il s'agisse alors du corps biologique ou du corps politique, chez Spinoza, celui-ci joue le concept catégoriel d'organisation. On peut y voir une entité politique désirant quelque chose, ce qui fait d'elle un sujet puisque sa téléologie est rapportée non à un objet, mais à un sujet : par référence au concept proprement spinozien d'« utile propre ».

Au fondement de l'utile propre spinozien, il y a la détermination intrinsèque de l'homme à s'accroître efficacement. De tout côté, celui-ci renonce à tout ce qui amoindrit son être (les guerres, le conflit, toutes choses qui entraînent la destruction de la nation) et désire ce qui lui semble utile pour accroître son être. Il s'agit d'envisager le rapport citoyen/État, non plus au sens individualiste du terme, car ce qui nous est utile, c'est que nous ne soyons pas seuls. En conséquence, il est nécessaire de rechercher des personnes qui ont le même intérêt, ajoute Spinoza : « rien ne peut mieux s'accorder avec la nature d'une chose que les individus de la même espèce. Il n'y a donc rien de plus utile à la conservation de son être et à la jouissance de la vie rationnelle qu'un homme conduit par la raison » (Spinoza ; trad. 2005 : 355). Autrement dit, de l'avis de Spinoza, il faut dépasser ce que SatchaFeuba Christian désigne comme « les pylônes de l'individualisme monadique » (SatchaFeuba : 171), sorte de nombrilisme, afin de mettre fin par le droit et la raison (saisie au sens de la volonté générale rousseauiste) à l'état de nature. Le pacte spinozien, peut-on le dire, résulte du pouvoir décisionnaire à la fois contingent et abstrait des hommes ayant compris finalement qu'il y a pour tous les hommes un même principe de sécurité : « Que l'on considère encore qu'ils ne s'entraident pas, que les hommes vivent très misérablement et que s'ils ne cultivent pas la raison, ils restent asservis aux nécessités de la vie [...] et on verra clairement que pour vivre dans la sécurité et le mieux possible, les hommes ont dû aspirer nécessairement à s'unir en un corps et ont fait par-là que le droit que chacun avait de nature sur toutes les choses appartient à la collectivité et fut déterminé non plus par la force et l'appétit de l'individu, mais par la puissance et la volonté de tous ensemble. (Spinoza ; trad. 2005 : 263-264) ». Deux idées majeures ressortent de cette précision du philosophe juif. En premier, l'idée que le solipsisme asservit l'individu ; en second, l'idée déjà hobbesienne selon laquelle, par besoin de garantir leur sécurité, les hommes abandonnent leur liberté à la volonté de tous ensemble. Cette volonté de tous est la force du collectif. Cette image spinozienne de la nation-État en termes de corps politique à l'image du corps biologique reste insuffisante. Elle serait perfectible en contexte par des vues stratégiques, notamment du civisme substantiel adossé sur la nation.

3.2 L'idée d'un civisme substantiel adossé sur la nation et ses implications

Par le syntagme « civisme substantiel », il faut entendre la reconnaissance symbolique, affectuelle et rationnelle de la nation comme une « même » maison, une même « famille » à l'image du « corps politique » spinozien. Nous voulons précisément déployer le civisme substantiel sur deux aspects : idéologique et pratique.

Cependant, un prélat consiste à déployer le civisme en lien avec la politique, au sens entier du terme. La politique peut se définir dans un sens immédiatiste (C'est-à-dire en rapport avec le régime, ce qui est en train de prévaloir). La politique peut aussi être clivante (Elle va provoquer la division de la nation). Au fur et à mesure, l'émotion va s'en emparer, d'où la potentialisation de la guerre. Le troisième niveau de définition de la politique est celui de la « politique d'État »⁸. Il s'agit de la recherche des intérêts de l'État en répondant, par exemple, aux questions suivantes : comment résoudre le problème de l'agriculture ? Comment soigner efficacement les personnes ? Comment organiser la recherche ? Etc. Cette troisième définition permet de rechercher la stabilité de

⁷ Le patriotisme fermé ou « patrioticklock-in » est l'affirmation obstinée, résistante et manifestée des patriotes pour leur patrie aux pressions du mouvement internationaliste pour la conservation de ce qui fait la substance de leur patrie. Une affirmation obstinée par la détermination du patriote à la défense de sa patrie et de ses richesses dans l'étroite limite de ses frontières politique, économique, sociale, géographique et linguistique. Une affirmation/résistance par la défense vaillante à l'universalisme idéologique, militaire et militante qui se déploie sous les couleurs de l'internationalisme. Ce patriotisme est l'expression de l'outrecuidance des patriotes.

Qari S., Konrad K. A., et Geys B., « Patriotism, taxation and international mobility » in *Institute of Labor Economics*, N°4120, 2011, p. 695.

⁸ CHATUÉ J., *Les stratégies du « cogitamus », et la perspective de la réticularité*, Inédit.

l'État et de la fortifier. En cent ans, un régime peut disparaître tandis que la recherche des intérêts de l'État est pérenne.

Il y a un autre niveau plus avancé de définition de la politique : celui du rapport à la nation. Il s'agit de faire de la nation notre « même maison », un cadre qui n'est plus seulement juridique, ni éthique, mais prioritairement affectif à l'image de la famille. La famille a aussi ses contradictions, mais elle reste unie et forte. Les noms y sont comme des symboles unificateurs, notamment par la conscience lignagère. L'articulation d'un civisme symbolique permettra de fortifier le civisme, enjeu ultime de la re-politisation de la nation.

Nous optons pour l'expression politique des symboles. Envisagée, ici, comme attachement aux emblèmes et à l'herméneutique des signifiants patriotiques, elle permet de développer une assise symbolique moins restreinte. Elle permet également de renforcer l'attachement aux symboles. L'un des enjeux de ce que nous proposons est celui d'une re-politisation des consciences dans un contexte où les consciences sont indifférentes, dans un contexte où le taux d'abstention est élevé. Voilà pourquoi il faut nécessairement un liant patriotique à articuler autour du civisme symbolique. Nous réagissons devant la faiblesse, voire la négligence de la didactique du civisme dont le contenu n'est qu'éthique, c'est-à-dire en lien avec les institutions (Aristote, Machiavel, Hegel) et avec la Constitution (Bodin, Spinoza). Ce sont alors des informations et non des exhortations.

Nous partons du postulat suivant : aucune société ne peut subsister sans un minimum d'homogénéité. Ce postulat suppose « adhésion et union implicite ou explicite de ses membres » (Merle ; 1958 : 782) à un minimum de valeurs communes. Cependant, plus profondément que le détournement des biens publics ou la haute trahison, le plus grand ennemi de l'État, c'est sans doute l'indifférence de ses citoyens à son égard. L'indifférence se présente comme le plus grand défi au plan civique. Cette indifférence est la conséquence de ce que les symboles nationaux sont surplombés par l'attachement juridique à l'État (Bodin). Tout se passe alors comme si le citoyen n'a véritablement aucun lien affectif et profond avec sa nation, non seulement selon la conception des romantiques allemands, mais aussi selon la conception d'Ernest Renan.

Dans le jeu politique Camerounais par exemple, en contexte postélectoral, on entend tour-à-tour la parole coercitive de la « raison d'État », la parole internationaliste et juriste de l'« État de droit », mais point du tout la parole, diversement empêchée, de la Nation ; difficulté de construction et difficulté de formulation.

Revenons à l'opérationnalisation d'une appropriation du civisme substantiel en Afrique. Deux aspects sont à nos yeux stratégiques : idéologique et pratique.

Le plan idéologique consiste en la valorisation de la symbolique des signifiants patriotiques et à la dédramatisation des héros nationaux. Dans un contexte de plus en plus globalisé, les symboles seraient pour les citoyens une arme redoutable pour résister aux assauts du mondialisme et pour les États-nations en quête de repères. Le symbole représente ici, par-delà l'exigence des droits et des devoirs du citoyen, l'exaltation du sentiment d'appartenance nationale unique et singulier. C'est un instrument incontournable au sein d'une nation ainsi que sur la scène internationale. Il sert de repère et de socle affectif. L'attachement du citoyen à la nation-État à partir du biais politico-culturel ne peut évoluer de son aspect éthique et juridique (donc formel), vers son aspect affectif, donc substantiel, sans la médiation de l'attachement aux symboles. Celle-ci met l'accent, successivement, sur la nécessité pour le citoyen de se définir par l'État seulement ou bien par ses propres droits, d'abord, ou concomitamment par l'union des appartenances individuelle et collective.

Le plan pratique met l'accent sur la nécessité d'un volontariat qui partira du dedans du citoyen. Le volontariat est le degré zéro du patriotisme. Cet engagement peut ne pas être formel, c'est-à-dire que la reconnaissance juridique n'est pas de l'ordre de nécessaire. Mieux, c'est un volontariat au sens du bénévolat.

En somme, le civisme substantiel s'acquiert à mesure que l'individu s'attache affectivement à l'État. Il y a, en effet, plus de rationalité en l'État qu'en chacun de par son histoire, ses symboles, ses mémoires, ses emblèmes, bref, en tant qu'elle est la « *Respublica* », la chose publique, le bien de tous à préserver. Ainsi, c'est par le schéma nation-État, divin terrestre, que l'individu peut trouver la vraie liberté, une liberté positive. Mais cela suppose d'être garantie, au niveau des cœurs, par un patriotisme ouvert.

V. CONCLUSION

En somme, l'idéal du civisme substantiel ainsi conçu suppose un souci marqué, constant et solide de l'intérêt commun que l'on ne peut envisager que si cet intérêt rejoint et prolonge l'intérêt individuel, mais toujours à travers la médiation de ce trileme, ce troisième personnage que constitue le civisme substantiel. Il en résulte que la nation-État arrimée au souci de l'endogène est la meilleure forme d'organisation politique contemporaine. Ce qui revient à invalider le recours maintenu et insuffisant aux lois, au souverain ou, pour le cas de l'Afrique, à un ensemble de considérations relatives à la culture, à la race ou à l'histoire.

RÉFÉRENCES

- [1] Aristote, *Les Politiques*, traduction J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Ladrance, 1835.

- [2] B. Chatué, J. Chatué, « Réflexions politico-juridiques sur les alternatives de l'appropriation africaine du droit », in *Revue africaniste inter-disciplinaire RAID*, Yaoundé, Monange, 2019, pp. 171-184.
- [3] B. Spinoza, *Traité théologico-politique* (1670), Trad de Charles Appuhn, Paris, Flammarion, « GF », 1965.- *Traité politique* (1677), Trad. d'Émile Saisset revue par Laurent Bove, Paris, Librairie Générale Française, 2002.- *Éthique* (1677), Trad. De Misrahi, Paris-tel-Aviv, Éd. De l'Éclat, 2005.
- [4] C. SatchaFeuba, *Baruch Spinoza, de l'éthique à la politique : une transhumance more philosophico*, doctoral diss., URPHISSA, Dschang, 2017.
- [5] *Charte Africaine des Droits de l'Homme et des peuples*, MONROVIA, 1979.
- [6] D. Lefrançois, *Défense d'un modèle délibératif de citoyenneté et analyse des implications normatives en matière de formation civique*, doctoral diss, Université du Québec, Trois-Rivière, 2006.
- [7] E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1795), trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1994.
- [8] F. Dermange, « l'État et la famille : les liaisons dangereuses », *InÉtudes Théologiques et Religieuses*(Ed.), 81^{ème} année, N°4 2006, 485-502.
- [9] F. Grégoire, « L'État hégélien est-il totalitaire ? » in *Revue philosophique de Louvain*, Troisième série, T. 60, N°66, 1962, pp. 244-253.
- [10] G. Ferrière, *Sujets et citoyens selon Bodin*, Paris, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2005.
- [11] Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (1821), Edition critique de Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 2013.
- [12] I. Jeuge-Maynard, (Dir.), *Le petit Larousse*, Paris, Larousse-Bordas, 1997.
- [13] J Bodin, *Les Six livres de la république* (1583), Paris, Les classiques des sciences sociales, 1993.
- [14] J. Chatué, *L'idée philosophique du « cogitamus », et la perspective de la réticularité*, Inédit
- [15] J. Maritain, *La philosophie morale, examen historique et critique des grands systèmes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.
- [16] J. Martin, *L'individu chez Hegel. La croisée des chemins*, Paris, ENS Edition, 2020.
- [17] L. Piel, « La raison d'État », in *Cristal. Une certaine idée de l'histoire*, 3 minutes et 31 secondes.
- [18] M. Blay (Dir.), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris, Éd. Larousse, collaboration avec la BnF en la bibliothèque numérique Gallica, 2003.
- [19] M. Foglia(Dir), *Histoire de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2013.
- [20] M. Merle, « Réflexion sur le problème du civisme », in *Revue Française de Sciences Politiques* (Ed.), Paris, Presses Universitaires de France, N°4, 1958, pp. 782-802.
- [21] N. Machiavel, *Le prince* (1513), Édition électronique de Jean-Marie Tremblay, Paris, Union Générale des Éditions, Coll 10-18, 1962.
- [22] O. Dhilly, *Il n'y a pas d'âge pour comprendre la philosophie*, Paris, L'étudiant, 2008.
- [23] P. Malaurie, *Anthologie de la pensée juridique* (1996), Paris, Cujas, 2001.
- [24] S. Goyard-Fabre, *Jean Bodin et le droit de la République*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- [25] S. Mesure, P. Savidan, *Lexique des Sciences Humaines et Sociales*, Paris, CIIP, 2010.
- [26] S. QARI, K. KONRAD, et B. GEYS, « Patriotism, taxation and international mobility » in *Institute of Labor Economics*, N°4120, 2011.
- [27] T. Hobbes, *Léviathan* (1651), trad. Française, de Tricaud François. Paris, Dalloz, 1971.