PHILOSOPHIE

Semestriel

GRALIFAH N°1 Vol.1

LE CITOYEN ET LA POLITIQUE : REGARDS CROISÉS

EBANG ELLA
Maître-assistant CAMES en philosophie politique,
École Normale Supérieure,
docteurebang@gmail.com

Résumé : Dans la masse et les milieux à dominante religieuse, ou au traditionalisme ultra conservateur, la politique n'a pas souvent bonne presse. Les préjugés l'assimilent à tort, d'un côté, à un « club de sorcellerie » où ceux qui émergent se nourrissent des énergies des autres pour préserver leurs privilèges ; et de l'autre, à une affaire des ordres ésotériques dans lesquels le simple ne peut émerger sans y faire allégeance et se compromettre. Ces clichés et lectures, relatifs à tout le moins, condamnent cependant le citoyen apolitique à trois situations au demeurant regrettables. Car, non seulement elles le soumettent, pour ainsi dire, à une distanciation extrêmement méfiante vis-à-vis des politiques, elles le mettent aussi carrément en demeure de s'abstenir complètement de se mêler de la politique et des sujets la concernant. Et incapables de lui fournir d'alternative, elles le plongent in fine dans un paradoxe qui le porte à critiquer, en croyant le faire à bon droit, les défauts et les échecs de la politique menée contre laquelle il s'est volontairement rendu apolitique. Or, c'est proprement faire fausse route, que de juger la politique à partir d'une grille d'intelligibilité basée essentiellement sur la doxa et l'apolitisme. En partant donc du problème du bien-fondé de la citoyenneté qu'il pointe à juste titre, cet article qui s'efforce ainsi de lever le voile d'ignorance, s'emploie alors à démontrer que s'abstenir de se mêler de la politique, condamne, non seulement à en subir les décisions de gouvernance, mais aussi à sombrer dans la citoyenneté inutile.

Mots clés : politique, apolitique, citoyenneté, citoyenneté utile, citoyenneté inutile

Abstract: Among the uneducated masses, and predominantly religious circles, or those with ultra-conservative traditionalism, politics does not often have a good press. It is wrongly compared, on the one hand, to a witchcraft club where those who emerge feed on the energies of others to preserve their privileges; and on the other, to a matter of esoteric orders in which the simple cannot emerge without allegiance and compromise. These clichés and readings, relative at the very least, thus condemn the apolitical citizen to three situations which are nonetheless regrettable. Because, not only do they subject him, so to speak, to an extremely suspicious distance from politicians, they also put him squarely on notice to completely abstain from getting involved in politics and matters concerning it. And incapable of providing him with an alternative, they ultimately plunge him into a paradox which leads him to criticize, believing he is doing so rightly, the faults and failures of the policy pursued against which he has voluntarily made himself apolitical. However, it is strictly a mistake to judge politics from a grid of intelligibility based essentially on doxa and apoliticism. Starting therefore from the problem of the merits of citizenship which it rightly points out, this article which thus strives to lift the veil of ignorance, then sets out to demonstrate that refraining from meddling in political, condemns, not only to suffer governance decisions, but also to sink into useless citizenship.

Keywords: politics, apolitical, citizenship, useful citizenship, useless citizenship

Introduction

L'idée de participation à la politique suscite quelques fois des suspicions, des hésitations, des réticences, des précautions et des mises en garde parfois effrayantes, voire quelque peu exagérées, aussi bien au sein de la masse où se cultive la rumeur, chez les traditionalistes gagnés par un conservatisme rigide, que chez certaines personnes de foi. À la base de ces comportements se trouvent, comme éléments déclencheurs, la question du statut social du citoyen et celle du regard plein de préjugés et de stéréotypes que le grand nombre porte sur la politique.

En effet, la question du statut social pose problème du point de vue de l'engagement politique à plusieurs égards. D'abord au niveau de l'incompréhension des individus lorsque ce statut leur est double, c'est-à-dire lorsqu'ils sont par exemple à la fois croyants et citoyens, ou animistes et citoyens, etc. Ensuite au niveau de la compatibilité ou non de ce statut avec la politique.

Les préjugés les plus répandus, à cet effet, sont construits par ceux qui érigent un mur dichotomique rigide entre la foi et la politique. Puis, par ceux qui allient le diplôme à la politique et qui considèrent que la politique est une exclusivité de l'élite intellectuelle. Enfin, par ceux qui mêlent la politique à l'ésotérisme et qui préjugent que les promotions politiques sont des résultats d'une allégeance à des ordres ésotériques. Au-delà de ces premières idées préconçues, il y a la subjectivité des travailleurs à la fois du public et du privé, gagnés par le sentiment que la politique est un panier à crabes à l'égard duquel la prudence commande de « *protéger son bout de pain* » (gabonisme). Ensuite, celui des membres de familles nombreuses qui se font de la politique une image extrêmement négative, à laquelle ils associent la criminalité. Cette image induit l'idée du politique comme un individu qui disposerait du bio pouvoir sur la famille biologique, où il se servirait, comme dans la bergerie, à des fins rituelles, et pour la promotion professionnelle.

Dans ces conditions, les décès au sein des familles perdent systématiquement aujourd'hui tout caractère naturel, pour revêtir superstitieusement un caractère insidieusement ésotérique dont la responsabilité est *de facto* imputée à la politique.

Cette question du statut social est enfin problématique au niveau des devoirs, des missions et des responsabilités que le poids de ce statut implique pour le politique dans les familles et les communautés ; responsabilités à l'égard desquelles le devoir moral lui impose cependant l'obligation de réussite et de bilan positif, au risque du mépris social.

Or, aujourd'hui, ces préjugés qui ont fini par occasionner des attitudes pour le moins paradoxales dans les classes du peuple, font que plusieurs personnes habitent désormais la cité, jouissent des droits et avantages attachés à leur statut de citoyen, tout en se montrant méfiantes, voire indifférentes à l'égard de la politique. Quelques-unes d'entre elles se considèrent même à cet effet comme apolitiques, tandis que d'autres passent pour des « *citoyens politiquement inactifs* » (J. Habermas, 1993, p. 222). Un autre bloc se compose de citoyens « *neutres, d'ambivalents ou d'apathiques* » et de « *non-votants* » (J. Habermas, 1993, p. 223). D'autres encore prétendent ne pas se mêler de la politique, mais n'hésitent pas à s'indigner des décisions du politique et à les critiquer, comme si critiquer la politique relevait d'une démarche purement apolitique. Leur argument dans l'ensemble repose donc sur l'idée fédératrice que le fait de ne pas se mêler de la politique comporte cette vertu de faire passer le citoyen politiquement abstinent pour un citoyen paisible. Et que celui-ci, par ce seul fait d'éviter la politique, se tiendrait par-

là à l'abri des retombées néfastes de cet art de gestion de la cité, prise ainsi négativement, et considérée selon cette perspective comme essentiellement mauvaise, voire criminelle.

Cependant, en affichant une telle posture, cette rhétorique, qui pointe le problème crucial du bien-fondé de la citoyenneté, ne perd-t-elle pas de vue le lien indéfectible existant entre la citoyenneté et la politique, et mis davantage en exergue par le statut d'« *animal politique* » (Aristote, 1990, p. 90) affecté par Aristote à tout habitant de la cité, hors de toutes robinsonnades ? Finalement, le bien-fondé de la citoyenneté est-il de s'abstenir de la politique ou plutôt de s'en mêler ? Une citoyenneté indifférente à la politique, voire complètement apolitique, est-elle vraiment possible dans une cité ? Autrement dit, peut-on réellement être citoyen, habiter une cité politique et ne pas se mêler de la politique qui gère ladite cité ? Un tel choix de vie citoyenne ne voue-t-il pas le citoyen politiquement indifférent ou neutre à une citoyenneté en définitive inutile ? C'est à répondre à ces questions que devra se consacrer la présente analyse.

1. Se mêler de la politique : sens et contresens

L'expression « se mêler de la politique » n'induit pas d'emblée l'idée de carriérisme politique. Car, le carriérisme impliquerait ici le fait de professionnaliser ladite activité politique à des fins personnelles ; celui de faire carrière en politique à n'importe quel prix, et d'utiliser la politique comme une carrière en soi, un support essentiel de vie, « loin d'une détermination de la nature spécifique » de la politique (C. Schmitt, 2009, p. 58), comme « art du commandement social » (F. Dieu, 2008, p. 12), l'art de la bonne gouvernance étatique, voire la « prudence appliquée à la cité » (Aristote, 1959, p. 292).

Car en effet, la vocation essentielle de la politique c'est de bien gérer la cité et œuvrer au salut public. Son « unique dessein » est donc en cela « le Bien commun » (François Dieu, 2008, p. 12), mieux, « Le souverain bien » (Aristote, 1959, p. 31). Détourner ainsi l'activité politique de ces finalités comporte donc nécessairement des inconvénients. Le danger du carriérisme politique réside justement, d'abord dans cette propension à réduire la politique à la « politique politicienne, c'est-à-dire le jeu des partis politiques, les bavardages, la démagogie et la corruption » (F. Dieu, 2008, p. 12), et partant, à une sorte de « tambouille interne » (C. Sappia et Olivier Servais, 2010). Ce danger consiste ensuite à réduire le politique au politicien, voire au politicard, cet individu, - rompu à la lutte politique, se prêtant à toutes les manœuvres sacrificielles, - qui fait de la politique un métier et utilise toutes les subtilités possibles pour vivre d'elle, et préserver à la fois ses fonctions politiques et sa place au soleil.

Ce danger réside enfin dans la tendance du carriérisme politique à prêter le flanc au « *parasitisme politique* », de manière à faire du carriériste politique un profiteur de l'État, voire un « *parasite de l'État* », c'est-à-dire celui qui s'engage en politique, non pour servir l'État, mais pour se servir à l'État et de l'État, et obtenir que celui-ci fasse pour lui ce qu'il est, par devoir, censé faire pour l'État et pour la prospérité de la collectivité.

Et le regrettable inconvénient de ces dangers du carriérisme politique, c'est justement cette dépendance dans laquelle il plonge le carriériste. Car comme tel, ce dernier ne vit alors que de la manne issue de ses fonctions politiques. De sorte que privé de celles-ci, il devient l'ombre de lui-même et s'expose in fine aux compromissions et intrigues politiques, pour se renouveler en politique.

Or, ce faisant, le carriériste politique se destine par-là même à la citoyenneté inutile. Non pas au sens de Thucydide. Parce que le carriériste politique se mêle au moins de la politique. Mais davantage au sens de John Kennedy. Parce que le carriériste politique demande à l'État de faire pour lui, ce qu'il est lui-même appelé à faire pour l'État, à savoir : servir. Or, la vie dans la cité est organisée sous la forme et sur la base du contrat, c'est-à-dire de ce « transport de certains droits les uns aux autres, [...] qui se nomme un pacte » et qui ordonne de « garder les conventions qu'on a faites, et tenir sa parole » (Th. Hobbes, 2001, p. 47). Car, « c'est seulement en devenant citoyen d'un État bien constitué que l'homme acquiert véritablement son droit. » (Th. Hobbes, 2001, p. 2). C'est donc à raison que Hobbes, - invoqué ici à l'aune du concept d'inutilité de la citoyenneté du carriériste politique, du fait de son incapacité à se demander ce qu'il peut faire pour son pays, et de sa propension à se servir de l'État, - dit que « celui qui aurait promis à quelqu'un de faire, ou de ne pas faire quelque certaine chose, et qui après cela, conviendrait du contraire, [...] ne rendrait pas la première convention, mais bien cette dernière, illicite. » (Th. Hobbes, 2001, p. 3) Et ce type de parasites de l'État écume encore en grand nombre aujourd'hui les institutions et la haute administration des États.

Ainsi, par l'expression "se mêler de la politique", il faut donc entendre, au-delà de la théâtralité politique, d'abord le fait, platonicien, de contribuer à la bonne gestion de la cité. Puis, dans l'optique de Thucydide, celui d'œuvrer, en tant que citoyen, au développement de son pays, par l'abnégation et le dévouement loyal au service public.

1. 1. Les différents modes de participation à la vie politique

On peut se mêler de la politique en militant dans un parti politique, parce que les partis politiques sont des voies pour accéder au pouvoir et aux commandes des leviers de l'État et de la gouvernance politique.

Mais la participation à la politique peut aussi se faire par les associations. Car, « les partis, les media et les associations sont tous des institutions qui représentent certaines forces sociales dont l'activité est corrélative à l'État, c'est-à-dire des organisations sociales privées qui exercent certaines fonctions d'ordre public dans le cadre du complexe politique » (J. Habermas, 1993, p. 217).

Cette participation peut encore se faire par « des clubs politiques » qui, en réalité, sont « des associations de circonstance, des unions d'électeurs » fondées par des « cercles de propriétaires cultivés » (J. Habermas, 1993, p. 210). Habermas ajoute même à l'actif de cette démonstration, le rôle éminemment important que joue l'opinion publique, par ce profil qui fait d'elle l'outil par excellence de rationalisation de la domination politique et de la société, au moyen de la discussion publique et rationnelle. Comme tel, « Nous intervenons tous personnellement dans le gouvernement de la cité au moins (…) en présentant à propos nos suggestions » (Thucydide, 1955, Livre II, chap. 37-40).

Ladite participation à la vie politique peut donc se faire par l'engagement au sein d'une association à caractère politique, et même par le vote, qui est un devoir citoyen. Parce que tout citoyen a le devoir d'intervenir « personnellement dans le gouvernement de la cité au moins par notre vote. » (Thucydide, 1955, Livre II, chap. 37-40).

Cette participation peut même se faire par l'art. Dans cette perspective, les artistes par exemple ne se contentent donc pas de produire des objets, des œuvres d'art, du son ou du rythme musical, dans une optique de l'art pour l'art. Ils contribuent aussi, par leur production et leurs talents à sensibiliser l'opinion sur l'appropriation judicieuse des thèmes de politique générale de la gouvernance étatique. La musique par exemple, dans

son rôle politique, contribue à la formation des futurs dirigeants de la cité. Dans le texte en commun de Jacques Le Bohec et Philippe Teillet intitulé *La musique adoucit-elle les mœurs ?*

> Le rôle de la musique est évoqué comme un élément de la formation d'une classe de gardiens. Et dans l'optique de Platon, la musique bénéficie de vertus éducatives. Selon l'auteur de La République, « la musique est la partie maîtresse de l'éducation, (…) parce que le rythme et l'harmonie sont particulièrement propres à pénétrer dans l'âme et à la toucher fortement […]. En les recueillant joyeusement dans son âme pour en faire sa nourriture et devenir un honnête homme, on repousse justement les vices, on les hait dès l'enfance, avant de pouvoir s'en rendre compte par la raison. Et quand la raison vient, on l'embrasse et on la reconnaît comme une parente avec d'autant plus de tendresse qu'on a été nourri dans la musique. (Jacques Le Bohec et Philippe Teillet. 2003, p. 209-228).

Cette participation citoyenne à la politique peut enfin se faire par l'écriture. Platon a écrit *La République*, *Le politique*, *Les lois*, *L'apologie de Socrate*, autant de livres qui ont apporté à la construction de la politique et de la gouvernance, en termes de lumières, de révolution et d'innovation, plus que n'en ont apporté nombre de discours de politiciens et de politicards. Selon Habermas, « les bons livres répandent les lumières dans toutes les classes du peuple : ils ornent la vérité. Ce sont eux qui déjà gouvernent l'Europe ; ils éclairent le gouvernement sur ses devoirs, sur sa faute, sur son véritable intérêt, sur l'opinion publique qu'il doit écouter et suivre : ces bons livres sont des maîtres patients qui attendent le réveil des administrateurs de l'État. » (J. Habermas, 1993, p. 105)

Ainsi, quoiqu'il en soit du profil ou de la qualité du citoyen engagé à se mêler de la politique, le plus important réside dans la capacité à se rendre utile à son pays et à la politique menée.

2. Du citoyen utile

« Dans la vision libérale de soi, les individus sont libres de remettre en question leur participation aux pratiques sociales existantes » (Will Kymlicka, 1997, p. 275). Mais sous l'angle de Thucydide, le citoyen doit se mêler de la politique. Ainsi, le « citoyen utile » se définit par excellence comme l'habitant de la cité qui se mêle de la politique et qui contribue à l'œuvre de construction de la liberté de l'homme.

Or, le dire c'est induire implicitement qu'il existe à l'inverse, une catégorie de citoyen, qui serait digne d'être jugé inutile. D'abord, et par déduction, en tant que « *citoyen qui ne se mêle pas de politique* » (Thucydide, Op.Cit.). Ensuite, en tant que citoyen civique ou « *citoyen du monde* » qui demande « *ce que [le] pays peut faire pour [lui]* » (J. Kennedy, 1960), alors qu'il ne fait, lui, politiquement rien pour son pays et « *pour la liberté de l'homme* » (Ibid). Et enfin, en tant qu'individu qui ne se pose même pas la question de savoir ce qu'il peut politiquement faire pour que son pays soit bien gouverné, stable et développé.

En conséquence, ne pas se mêler de politique, puis, en demander politiquement ensuite pour soi à son pays, alors qu'on n'en fait politiquement rien pour lui, c'est être un citoyen inutile à la société. Être citoyen ne se résumant pas seulement à habiter la cité, mais aussi à participer à la vie politique de cette cité, le raisonnement devient donc syllogistique. Si le citoyen est habitant de la cité. Et si cette cité est gérée par la politique.

Alors le citoyen est d'office partie prenante de la politique, cogestionnaire avec le politique de la cité à quelque niveau de responsabilité que ce soit.

2.2. De la citoyenneté inutile : Regards croisés

Thucydide pense qu'« un citoyen ne se mêlant pas de politique » ne mérite pas « de passer pour un citoyen paisible » (Thucydide, Op.Cit.). En effet, ce qui en principe se trouve apostrophé ou problématisé ici, ce n'est pas absolument l'identité du citoyen en tant que citoyen inutile, ni nécessairement le fait que son identité de citoyen apolitique fasse de lui un citoyen inutile ; mais le regard que le politique porte sur lui et qui s'interdit d'« *intégrer les possibilités opposées* » (Arnold Gehlen, 1963, p. 321). Ainsi, ce qui est pointé en définitive comme problématique et donc objet de critique, c'est la qualité des rapports que le politique considère à bon droit d'entretenir avec le citoyen inutile du fait de son caractère apolitique, lesquels se soldent quelquefois par un certain « *romantisme politique* » (Noël Ngwa-Nguema, 2008, p. 16), c'est-à-dire cette « *sorte de défoulement verbal* » assorti « *d'actes fiévreux* » (Noël Ngwa-Nguema, 2008, p. 16). Puis, le traitement que la politique finit par réserver à un tel citoyen en termes de rétribution et de privilège distribués, du seul fait de son abstinence de la politique.

C'est donc un fait digne de principe que si tu ne fais pas la politique, tu en subiras naturellement les décisions. Et il en va ainsi davantage dans les démocratures, où les nominations sont sinon des récompenses, du moins des appels à l'adhésion, et donc une sorte de perche tendue qu'il s'agit de saisir pour rentrer dans le cercle de ceux qui ont droit aux honneurs et privilèges de la politique.

Parce que, à tort ou à raison, ces privilèges sont considérés comme des avantages réservés à ceux qui font la politique, ceux qui se battent dans les instances et les états-majors des partis. Carl Schmitt définissait en effet le politique par l'identification à l'étatique, ou « *l'équivalence : étatique = politique* » (Carl Schmitt, 2009, p. 59). Or si « *l'État est une entité politique* », si « l'État, (…) garde le monopole de l'activité politique » (Carl Schmitt, 2009, p. 59). Et si « la réalité politique [est] elle-même une réalité d'État » (Carl Schmitt, 2009, p. 58), alors le politique peut se définir comme une réalité d'État (Carl Schmitt, 2009, p. 58). Il en résulte donc que si un citoyen ne fait pas la politique, le politique le vit indirectement et maladroitement comme une abstinence à collaborer, et donc à s'identifier à l'étatique. Il regarde alors celui-ci comme un « *ennemi public* » (Carl Schmitt, 2009, p. 67), le « *mauvais dans l'ordre de la moralité* » (Carl Schmitt, 2009, p. 65), et même un « *être autre* », c'est-à-dire « *l'autre, l'étranger* » (Carl Schmitt, 2009, p. 65). Ce qui, - suivant le principe schmittien de « *la discrimination de l'ami et de l'ennemi* » (Carl Schmitt, 2009, p. 64), - l'expose ainsi d'office à l'inéligibilité aux privilèges, honneurs, nominations et brigues électorales résultant du combat politique.

Le problème réside donc, non pas dans le seul caractère apolitique du citoyen inutile, mais dans le peu de considération que lui accorde le politique, du fait justement de ce caractère apolitique. Et, comme énoncé précédemment, ce peu de considération du politique envers le citoyen apolitique le porte à regarder ce dernier, non pas comme un être asocial, même si *« l'homme apolitique ne joue pas le jeu social »* (Aristote, 1990, p. 90) ; ni comme un monstre. D'ailleurs, le politique ne se permettrait jamais un tel écart. D'abord parce que, au sens d'Aristote, le citoyen apolitique n'est ni un être « *hors cité* », ni « *un être dégradé* », ni *« un être surhumain* », et donc quelqu'un qui serait « *injurié en ces termes par Homère : « sans lignage, sans loi, sans foyer »* (Aristote, 1990, p. 90). Ensuite, parce que, bien qu'il soit apolitique, le citoyen apolitique, reste *dzôôn politikon*

par excellence (Aristote), et donc citoyen. La citoyenneté ou la nationalité est son droit. Hegel rappelle à cet effet que « c'est seulement en devenant citoyen d'un État bien constitué que l'homme acquiert véritablement son droit. » (Hegel, 2021, § 153 in Thomas Hobbes, 2001, p. 02). Et Cicéron avait dénoncé ce fait des « magistrats qui ne veillent que pour une partie des citoyens » (Cicéron, 1850, p. 76). En sorte que « les uns passant alors pour amis du peuple, les autres pour défenseurs de l'aristocratie, la patrie n'a presque plus de citoyens » (Cicéron, 1850, p. 76). Il en résulte donc que nul ne pouvant arbitrairement ravir la citoyenneté à un autre, hors des conditions prévues par la loi, le peu de prise en compte du politique envers le citoyen apolitique porte plutôt le premier à regarder le second d'abord comme n'étant pas de son camp. Ensuite, comme un citoyen non paisible, et donc un ennemi d'État.

2.3. La paix vue par le politique

En politique, on est avec ou on est contre. La neutralité est généralement interprétée par le politique comme une *casus belli*, une opposition voilée, s'exprimant dans le vote secret, par les critiques secrètes, voire par la méfiance. À ce titre, il est donc difficilement accepté comme une pure abstinence, ou comme un pacifisme.

De même en politique, la notion de paix rime avec le fait d'être ensemble et de ne pas se bousculer réciproquement. Car souvent, « une fois que quelqu'un a le pouvoir entre ses mains, il ne se laissera pas prescrire des lois par le peuple » (E. Kant, *1991,* p. 112.). Une telle conception de la paix peut donc se traduire par la formule : « *Laissez-moi diriger, et vous aurez la paix !* ». Ainsi, aux yeux du politique, le citoyen non paisible n'est donc pas seulement l'individu violent, ou qui trouble l'ordre public. Il est celui qui n'est pas avec lui, qui donc est contre lui, et qui, parce qu'il n'est pas avec lui, est regardé comme un opposant, voire un ennemi politique.

C'est donc toute la question du pacifisme qui se trouve ici problématisée et qui mérite d'être revisitée. En principe, la paix devrait s'appréhender comme cette possibilité à pouvoir régler la vie d'ensemble ainsi que les différends qui y surviennent, sans recourir à la violence et à la guerre, mais seulement par le seul moyen du droit, du dialogue et de la rationalité. Dans l'entendement de Kant, la paix est « *une disposition combative qui n'est pas encore la guerre, mais qu'elle peut et doit prévenir* » (E. Kant, 1991. P. 140.). Et pour le dire avec les mots de Habermas, elle est un « processus se déroulant sans intervention de la force, mais qui ne vise pas seulement à empêcher l'emploi de la force, mais à réaliser les conditions réelles d'une coexistence sans tensions entre les groupes et entre les peuples » (J. Habermas, 2005, P. 71.).

Mais, dans le contexte de la politique politicienne, la paix, s'interprète comme le fait d'être avec et de ne pas être contre. Or, dans ces conditions, le bellicisme renvoie finalement à une pseudo neutralité politique jugée par-là hypocrite, subtile et rusée qui prétend ne pas se mêler de politique, afin de mieux cacher son désamour, et son opposition. C'est ce comportement d'« *état de guerre* » (Thomas Hobbes, 2001, p. 67) du citoyen qui prétend être apolitique, pour s'opposer par le vote et par les prises de position critiques. Et dans ce contexte, le pacifisme revient en cela à une attitude d'affichage clair de son choix et de son engagement politique en faveur d'un camp politique ou d'un autre.

On le voit, le danger de la citoyenneté inutile ici, c'est donc finalement celui d'une opposition masquée drapée du manteau de neutralité et d'abstinence de la politique. C'est

encore celui d'un caractère apolitique aux relents et aux apparences neutres, démobilisés et non engagés, mais qui prend position contre, dans et par le vote.

3. La critique de la politique par l'apolitique : une neutralité autoréfutative

Le drame du comportement apolitique, c'est de porter à s'abstenir de la politique et de se plaindre en même temps de la conduite des affaires publiques. Puis, d'être apolitique et se prétendre censeur de la politique menée.

En effet, il arrive que le commun des hommes apolitiques se plaigne des gouvernants, de la mauvaise qualité des programmes et contenus éducatifs, des mauvaises conditions d'apprentissage, de la pauvreté des programmes de télévision en termes de contenus informatifs, du pillage des ressources, de la gabegie des deniers publics, de la corruption, de la compromission des syndicats et de la société civile, du déni de démocratie, de la vétusté des bâtiments, des coupures d'électricité et d'eau, du délabrement des voiries urbaines, du caractère impraticable des routes, etc.

Mais il est insensé de s'abstenir d'une chose et de se prévaloir en même temps du droit de la censurer. En sorte que la récrimination contre la politique par l'apolitique ne devienne par-là en réalité qu'une neutralité auto-réfutative ; mieux, une critique aisée qui, au demeurant, reste un art difficile.

D'abord parce qu'en disant que l'homme est un *dzoon politikon,* - bien que ce concept fasse l'objet de récupération herméneutique erronée tendant à en faire un surdoué en politique, l'homme fort en parole, le fin stratège en politique, le poids lourd sur l'échiquier politique, etc. – Aristote (Aristote, 1959, p. 90) qui fait du citoyen l'humain en tant qu'il ne peut vivre nulle part ailleurs que dans une cité et au milieu de ses semblables, pose par là le principe clair de l'absurdité à vivre dans une cité sans s'occuper des affaires de cette cité, ou se mêler de la politique et des questions de la vie publique.

Ensuite, parce qu'il n'est pas correct pour l'apolitique de moraliser le politique sur la politique dont il s'est rendu lui-même volontairement apolitique, il n'est pas non plus propre de prétendre donner des leçons de morale aux politiques sur le sens de l'État et de la bonne gouvernance, lorsque l'on observe soi-même de la distance, de l'abstinence, voire de la répulsion à se mêler de la politique.

En démocratie par exemple, de telles récriminations se comprendraient si elles venaient du commun des gouvernés, - le *demos -,* qu'il faut cependant distinguer du commun des hommes apolitiques. En France, par exemple, la contestation de la réforme du chômage sous Emmanuel Macron déverse dans la rue de milliers de Français chaque semaine. Démocratiquement parlant, leur manifestation se comprend. Ces Français ne sont pas nécessairement apolitiques. Ils sont pour la plupart des travailleurs, membres d'organisations de la société civile, de partis politiques, d'organisations non gouvernementales.

Or, lorsqu'un citoyen apolitique critique une réforme politique, son postulat perd en légitimité, dès lors qu'il ne repose sur aucun statut de droit d'engagé politique sur lequel il s'appuierait pour critiquer ce dont il ne se mêle pas. Et même, lorsqu'il dit que tel bâtiment est vétuste, ou que tel tronçon de route est en mauvais état, le citoyen apolitique peut vouloir imputer la responsabilité de la vétusté du bâtiment au bâtiment, et le mauvais état du tronçon de la route à la route, comparativement aux autres tronçons de la même route. Mais il peut peiner à réaliser que la vétusté d'un bâtiment n'est ni due

seulement au bâtiment, ni une question exclusive de sa longévité. Elle est aussi une question de politique des travaux publics. En sorte que quoiqu'il ne s'intéresse pas à la politique, la politique s'applique ici à lui. Et l'état praticable ou impraticable des routes par exemple, n'est pas seulement une question du climat ou de la qualité du sol, mais d'abord un fait de politique d'investissement. Rien n'est donc *ex-nihilo* dans la vie publique. Tout est politique.

Ainsi, vivre dans une cité sans s'occuper des affaires de cette cité, du fait du caractère apolitique dont on se réclame, soumet le citoyen apolitique à l'obligation de subir silencieusement et sans broncher, d'abord la politique menée. Ensuite les décisions qu'elle prend à cet effet. Et enfin, les choix de gouvernance qui émanent de la volonté politique des hommes de pouvoir et d'autorité en charge de la gestion de la chose publique.

Subir, ne relèverait donc pas ici de la résignation, ni de la victimisation. Il s'agit d'accepter en toute conscience les retombées de la condition apolitique qu'on a choisie. C'est aussi, comme disait Descartes dans la troisième partie du *Discours de la méthode* (1637), changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde. Car, c'est une question d'honnêteté intellectuelle de reconnaître que la cité ne peut pas être gérée comme on le veut, si l'on s'abstient de se mêler de sa gestion. Et qu'elle doit être gérée comme elle l'est parce qu'on refuse de se mêler de la politique.

La critique de la politique n'est donc pas l'apanage de l'apolitique, mais du politique. Qu'il soit de l'opposition ou du pouvoir, de la droite ou de la gauche, démocrate ou républicain, c'est au politique, pire, au politicien, qu'il revient de critiquer ou s'autocritiquer en politique.

3.1-Le choix des politiques à partir du vide des citoyens apolitiques

François Xavier de Peretti, reprenant une formule de René Descartes, disait que « par nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établi dans les choses créées » (2022, p. 5-11). Mais la particularité de la nature c'est qu'elle a horreur du vide. Or par principe, un vide doit être comblé. Et ce remplissage du vide en politique, sur fond de l'abstinence de la politique par l'apolitique, se fait donc par la nature elle-même, qui utilise alors à cet effet le politique téméraire. Ceci implique que pour combler le vide créé en politique par le citoyen politiquement abstinent, la nature n'a pas nécessairement besoin de tenir compte de la sagesse humaine. Elle peut la confirmer, l'infirmer ou confondre le jeu politique des humains. Hegel dit à cet effet que l'Esprit accomplit lui-même de grandes choses dans le monde à travers les passions des grands hommes choisis de son propre gré. En sorte qu'« on peut appeler ruse de la Raison le fait que celle-ci laisse agir à sa place les passions » (Hegel, 1965, p. 129).

« *César* » par exemple « devait accomplir le nécessaire et donner le coup de grâce à la liberté moribonde » (Hegel, 1965, p. 129). L'élection de Barack Obama à la présidence américaine en est là aussi un exemple illustratif. Dans un pays réputé raciste, n'ayant jamais connu de présidence noire et où tous les camps n'étaient pas encore forcément prêts pour voir un Noir à la Maison Blanche, l'élection d'Obama comme Potus – acronyme signifiant en anglais *President of the United States of America* - est une révélation au monde que le pouvoir vient de la lutte, de Dieu ou de la seule élection de la nature elle-même.

Il en est de même de l'élection de Nelson Mandela. Prisonnier politique pendant vingt-sept (27) ans. Personne ne misait sur l'éventualité d'une présidence sud-africaine avec Mandela à peine sorti de la prison, jusqu'à ce que le choix de l'Esprit s'accomplisse.

Ainsi, la nature agit de son propre gré, à partir de son appréciation discrétionnaire. Elle ne choisit pas les hommes appelés aux affaires nécessairement selon le cœur des hommes, ou selon les critères établis par ces derniers. Elle opère ce choix selon sa propre élection. Et ce choix de la nature, est celui de l'Esprit.

3.2. Voies de remédiation du danger de la citoyenneté inutile

Pour sortir de la citoyenneté inutile, le grand nombre choisit de se réfugier d'un côté, dans les récriminations de salon contre les politiques et les gouvernants. Et de l'autre, dans la transhumance politique.

Concept particulièrement saisissant, la « *transhumance politique* » désigne le comportement de va-et-vient des acteurs politiques entre les partis politiques, à des fins d'espionnage, de renseignement et de manipulation. Son inspiration résulte de l'observation de la transhumance dans le règne animal, c'est-à-dire la migration d'un bétail entre les pâturages, dans l'objectif du ravitaillement alimentaire et de l'engraissement. Sous cet angle, la transhumance politique se décline donc comme une inconstance qui fait mouvoir les politiciens et politicards d'un bord politique à un autre à la recherche des postes, des nominations, du profit financier et de quelques autres strapontins politiques. C'est un comportement d'errance politique entre les forces politiques, le balancement à tout vent, de part et d'autre des camps politiques, le revirement récurrent au gré des circonstances, des opportunités et des intérêts estimés favorables, par le transhumant politique.

Cependant, ce balancement n'est pas seulement un va-et-vient entre les partis politiques. Il est aussi un repositionnement. En effet, les partis politiques incarnent des systèmes, des idéologies et des visions. Certains d'entre eux sont nationalistes, libéraux, démocrates, conservateurs, écologistes, etc. Pour s'en tenir à la dialectique binaire qui caractérise le jeu politique en Afrique, le choix se fait souvent entre l'opposition et la majorité. Or, ces deux camps ne sont pas souvent convergents. Le balancement à l'intérieur de cette bipolarité devient donc un retournement continuel de soi sur soi qui fait du transhumant politique un ''*Janus bifron"*, une taupe, voire un traître, un rôle qui, souvent, n'est pas de bon goût en politique, et qui y alimente en général des tensions entre les camps.

Cependant, cette errance se manifeste aussi comme un déversement. En effet, la particularité du déversement dans ce contexte, c'est ce fait d'être sans mesure, et donc désordonné. Et lorsqu'il se fait de deux côtés opposés, sans filtre ni mesure, il désorganise et déstructure les ensembles. Il en corrompt les parties. Il les démobilise. Il brouille les enjeux, les pistes et les perspectives. Et comme un ver dans le fruit, il finit par ronger les partis de part et d'autre, avilir leurs leaders et détourner d'eux les militants et les alliés stratégiques.

En fin de compte, la solution pour résoudre le danger que comporte la citoyenneté inutile, réside plutôt d'abord dans la démocratisation des rapports politiques. Ensuite, dans la rationalisation de la politique, de la domination politique et des rapports sociaux. Puis, dans la moralisation de la vie publique. Et enfin, dans la rationalisation du débat politique, cette capacité à dépassionner le débat politique.

Cependant, c'est au médiateur de la République en tant qu'institution, qu'il revient de servir de cadre organisationnel à cette démocratisation de la vie politique. Cette

mission est aussi dévolue à l'opinion publique, « l'usage que fait le public d'un raisonnement éclairé par les compétences des spécialistes » (J. Habermas, 1993, p. 105), le public des citoyens qualifiés par leur intelligence et leur moralité et qui fait un usage public de la raison, dans sa fonction et sa « *volonté de rationaliser la politique* » (J. Habermas, 1993, p. 112) et l'espace public politique.

Conclusion

Le présent article est parti du présupposé basé sur l'imaginaire populaire particulièrement prédominant dans la masse inculte, et les communautés à dominante religieuse, qui semble se convaincre que la politique est une affaire de criminalité, de sorcellerie et d'ésotérisme spirituel dont il faut s'abstenir de se mêler pour jouir de la vie paisible. En le passant ainsi de façon procédurale au crible de l'invalidation, il a débouché sur quelques résultats retenus au terme de la démarche scientifique.

Le premier a consisté ainsi à montrer que c'est un tort de s'en remettre à des clichés démodés, souvent mis au rebut, et à des lectures erronées issues du sens commun pour juger la politique. Car, en tant que science, la politique doit être jugée et approchée à partir des canaux qui permettent d'en avoir l'entendement scientifiquement conforme, à savoir les textes et les maximes des philosophes qui en fournissent et en dévoilent les voies et grilles d'intelligibilité. Puis, elle doit être mise en pratique à partir des techniques qu'offrent sur la question, la politologie, la philosophie politique et l'expérience politique du terrain dans les partis politiques et les associations.

Le second a consisté à poser comme illusoire et frappée de caducité l'idée saugrenue qu'un citoyen qui s'abstient de se mêler de la politique serait un citoyen paisible et que pour vivre en paix, il faut s'abstenir de parler de politique. Car, si la politique gère la cité, et que les décisions du politique prime sur la vie collective et l'organise, s'abstenir de se mêler de la politique revient donc à se mettre en demeure d'en subir les décisions. Ce qui, dans un premier temps, n'est pas avantageux individuellement, parce que cela met le citoyen apolitique en situation de faiblesse et de minorité dans son propre pays. Et dans le second moment, cela le condamne par-là aussi à se rendre inutile en tant que citoyen, pour son pays qui attend de sa part, bien plus, en termes d'apport, que la simple neutralité.

De ces résultats, il est donc apparu comme voie de remédiation contre le risque de citoyenneté inutile, la nécessité pour les gouvernants de procéder davantage à plus de démocratisation des rapports entre la politique et la citoyenneté, gage pour décomplexer les esprits. Ce qui requiert l'implication de l'opinion publique, aux fins d'une rationalisation qui se voudra alors en cela éclairante de la politique, de la domination politique et des rapports sociaux.

Bibliographie

Aristote, *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990

- *Éthique à Nicomaque,* trad. F. Tricot, Paris, Vrin, 1959.

BERLIN André, P. Da Silvera et H. Pourtois, *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997

CICÉRON, *Traité des devoirs*, (44 av. J.-C.), traduction Gallon de Bastide, éd. Victor Lecon, 1850

COULMAS Peter, Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme, Paris, Albin Michel, 1990.

DE PERETTI François Xavier, *Descartes et Spinoza. Entre rupture et continuité*, coll. « Épistémè », Presses universitaires de Provence, 2022

DIEU François, *Introduction à la méthode de la science politique*, Paris, L'Harmattan, 2008

FINLEY Moses, *L'invention de la politique*, Paris, Flammarion, 1985.

GEHLEN Arnold, « Sur la cristallisation culturelle », in ID., *Études en anthropologie et sociologie*, Neuwied, 1963

HABERMAS Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1993

- *La paix perpétuelle, le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, 2005

HEGEL Georg Wilhelm-Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, Traduction (Allemand) : Jean-Louis Vieillard-Baron, Flammarion, 2021.

- *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Plon, UGE, « 10/18 », 1965

HOBBES Thomas, *Le citoyen ou les fondements de la politique*. Traduction de Samuel Sorbière, Édition électronique, 2001

KANT Emmanuel, *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, GF-Flammarion, 1991.

- *Vers la paix perpétuelle*, Trad. J.-F. Poirier et Françoise Proust, Paris, GF Flammarion, 1991,

KENNEDY John Fitzgerald, 35e président des États-Unis d'Amérique, « Discours à la Convention du Parti démocrate », 15 juillet 1960

KYMLICKA Will, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités,* trad. Patrick Savidan, La Découverte, 2001

Le BOHEC Jacques et TEILLET Philippe. *La musique adoucit-elle les mœurs ?* Texte publié in. Y. Bonny, J-M. de Queiroz, E. Neveu (dir), *Norbert Elias et la théorie de la civilisation*, Rennes, PUR, 2003

NGWA-NGUEMA Noël, *Choisir de dire la vérité. Ma lutte pour la liberté et la justice,* Paris, L'Harmattan, 2008

SAPPIA Caroline et SERVAIS Olivier, *Mission et engagement politique après 1945 : Afrique, Amérique latine, Europe,* Paris, KARTHALA Editions, 2010

SCHMITT Carl, *La notion de politique. Théorie du partisan,* trad. Marie-Louise Steinhauser, préface de Julien Freund, Paris, Flammarion, 2009.

SERVAN SCHREIBER, Jean-Jacques, *Le défi américain,* Paris, Denoël, 1967.

SEVILLIA Jean, *Historiquement Incorrect*, Paris, Fayard, 2011.

THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse* (Livre II, chap. 37-40) Trad. J. de Romilly, Les Belles Lettres, 1955.