

Que faire du désordre ?

L'expérience plébéienne au cœur de la logique démocratique*

Martin Breugh

York University

Dans un entretien donné au cours de l'émission *Charlie Rose* en février 2011, Henry Kissinger a soutenu que la résolution de la crise politique en Égypte « ne peut pas être entièrement fondée ou même largement fondée sur ce que les manifestants [de la Place Tahrir] affirment vouloir », ajoutant qu'une vraie solution au problème consisterait plutôt à donner « aux forces existantes, les forces démocratiques que nous connaissons et d'autres forces dans la région, l'occasion de s'exprimer autrement que par des manifestations de masse¹ ». La réaction de ce vieux routier de la politique étrangère américaine est révélatrice d'une attitude largement répandue qui tend à nier la légitimité politique des pratiques démocratiques qui ne s'inscrivent pas dans le cadre des institutions politiques « normales ». Pour Kissinger, comme pour tant d'autres, de tels débordements restent des désordres qui doivent rentrer dans l'ordre et qui ne peuvent exprimer autre chose qu'un cri

* Pour leurs judicieux commentaires, mes remerciements vont à Chiara Piazzesi, Louis Carré et Thomas Berns ainsi qu'aux participants du colloque international « Noms du peuple. Multitude, masse, plèbe, nation, classe » tenu à l'Université libre de Bruxelles les 23 et 24 mai 2012.

1. Cf. Charlie Rose, « An Interview with Henry Kissinger », *The Charlie Rose Show*, 3 février 2011 (<http://www.charlierose.com/view/interview/11450>).

populaire. D'où l'importance de ne pas fonder d'ordre politique nouveau sur des revendications de citoyens rassemblés en grand nombre sur une place publique.

L'attitude de Kissinger ouvre à une interrogation plus large sur le statut des expériences porteuses de désordre et qui rompent, provisoirement peut-être, l'ordre de la domination politique, qu'elle soit autoritaire ou néo-libérale. Dans un ouvrage publié en 2007², j'ai proposé une théorie générale de ces expériences politiques que j'ai caractérisées sous la notion d'« expérience plébéienne ». Partant de cet « exercice de pensée politique », je souhaite explorer le rapport entre le désordre politique et l'aventure démocratique. Pour ce faire, je présenterai, dans un premier temps, le contexte théorique de la genèse de mon ouvrage ainsi que ses idées centrales. Je discuterai ensuite du rapport entre l'expérience plébéienne et le « peuple » en invoquant deux manifestations contemporaines du nombre, à savoir les événements de la place Tahrir et ceux du mouvement *Occupons*. Enfin, dans un dernier temps, j'expliquerai pourquoi l'expérience plébéienne ne peut se réduire à une simple « interruption » (J. Rancière) de l'ordre de la domination mais s'inscrit au cœur de la logique même de la démocratie.

Sur l'expérience plébéienne : genèse et idées centrales

L'idée de proposer une théorie générale de l'action politique du nombre qui puise dans la pensée et dans l'histoire politique est née dans un contexte théorique et politique particulier, sur lequel il importe de revenir. *L'expérience plébéienne* s'inscrit dans ce « retour de la philosophie politique en France³ » qui remonte à l'aube de l'an 2000⁴ et semble maintenant avoir fait de la philosophie politique l'un des nouveaux piliers de la vie intellectuelle et universitaire française.

Le retour de la philosophie politique en France s'est accompagné d'une réflexion renouvelée sur la démocratie en

2. Martin Breaugh, *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinuée de la liberté politique*, Paris, Éditions Payot-Rivages, Coll. « Critique de la politique », 2007. Traduction anglaise à paraître en octobre 2013 chez Columbia University Press.

3. Cf. Gilles Labelle et Daniel Tanguay, « Le retour de la philosophie politique en France », *Politique et Sociétés*, 22, n°3, 2003.

4. Le *Magazine Littéraire*, toujours à l'affût des modes intellectuelles en France, publie à l'automne 1999 un numéro sur « Le renouveau de la philosophie politique ». Cf. *Magazine Littéraire*, n°380, octobre 1999.

tant qu'« horizon indépassable⁵ » de la pensée politique contemporaine. En effet, ce régime fait aujourd'hui l'objet d'une analyse théorique sans précédent dans l'histoire de la pensée française, comme en témoigne la quantité prodigieuse d'études récentes sur la théorie rawlsienne de la justice⁶. L'émergence de la philosophie politique appliquée⁷ participe aussi à ce déferlement de travaux sur la démocratie contemporaine. Pourtant, par delà leur apparente diversité, une caractéristique marque l'ensemble de ces travaux : ils partagent tous une vision désincarnée du « peuple ». Autrement dit, ils tendent à méconnaître, voire à ignorer aussi bien l'histoire politique que les pratiques politiques de l'agent historique porteur de revendications démocratiques. Comme le souligne Jean-François Kervégan, « la philosophie politique ne sait [...] trop quoi faire du peuple⁸ ». À quelques exceptions près⁹, le retour de la philosophie politique en France édifie une pensée dite « démocratique » sur l'oubli même de l'idée de *demos*, ce qui a pour effet de réduire la démocratie à une forme de « gouvernance¹⁰ » effectuée, plus souvent qu'autrement, par des oligarques légitimés par le suffrage universel et limitée par l'État de droit¹¹. D'une certaine manière, on pourrait dire que le retour de la philosophie politique en France s'apparente à une « normalisation » de la discipline ou à un alignement sur le modèle anglo-américain¹². Cela étant dit, cette tendance à

5. L'image est empruntée à Sartre pour qui le marxisme était « indépassable » en tant que horizon de la pensée. Cf. *Critique de la raison dialectique*, tome 1, Paris, Gallimard, 1960, p. 17.

6. Cf., par exemple, Mathieu Hauchecorne, « Rawls et Sen en terrain neutre ? », *Genèses*, 1, n°78, 2010, pp. 67-86 ; Jean-Fabien Spitz, « John Rawls et la question de la justice sociale », *Études*, 1, vol. 414, 2011, pp. 55-65 ; Olivia Leboyer, « Le souci de l'élite politique chez les libéraux », *Raisons politiques*, 4, n°40, 2010, pp. 75-95.

7. Cf. par exemple, Alain Renault, *Égalité et discriminations. Essai de philosophie politique appliquée*, Paris, Seuil, 2007.

8. Jean-François Kervégan, « Peuple », in Philippe Raynaud et Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996, p. 463.

9. Je pense ici à des théoriciens tels que Jacques Rancière, Miguel Abensour, Étienne Balibar et Pierre Rosanvallon.

10. Cf. Alain Deneault, *Gouvernance. Le management totalitaire*, Montréal, Lux Éditeur, 2013.

11. Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 81. Mais comme le souligne Alain Deneault, la création de paradis fiscaux remet en cause l'emprise des États de droit sur les agissements des oligarques. Cf. A. Deneault, *Offshore. Paradis fiscaux et souveraineté criminelle*, Montréal, Écosociété, 2010.

12. Cf. Miguel Abensour, « De quel retour s'agit-il ? », *Les cahiers de philosophie*, 18, n°6, 1994 et Mark Lilla, « The Legitimacy of the Liberal

théoriser la « démocratie sans *demos*¹³ » semble aujourd'hui s'estomper. Grâce en partie à des impulsions venues d'ailleurs¹⁴, nous assistons désormais à la multiplication des travaux sur la politique du grand nombre¹⁵.

L'idée de proposer une analyse globale des théories et des pratiques politiques plébéiennes est née de la double volonté d'assumer, d'une part, une conception substantielle forte de la démocratie, définie comme l'exercice de la puissance collective par le nombre et, d'autre part, de réhabiliter l'action politique de ce dernier. À ses origines athéniennes, la démocratie s'institue comme la « capacité de faire des choses¹⁶ » dont l'expression formelle est le principe d'isonomie, entendue comme l'égalité participation des citoyens dans la création de la loi¹⁷. Si *L'expérience plébéienne* présente la tentative de penser la démocratie « radicale », c'est au sens étymologique qu'il faut entendre cette radicalité : à savoir retrouver la racine d'une chose. En l'occurrence, pour la démocratie, il s'agit de remettre au cœur de l'analyse démocratique la capacité politique du nombre telle que l'exprime l'isonomie — « le plus beau de tous les noms¹⁸ » des régimes politiques selon Hérodote. L'histoire des pratiques politiques plébéiennes montre la réactivation, bien que discontinue, de ce principe d'isonomie.

Si la référence à l'expérience athénienne nous permet d'établir avec précision la substance de l'action démocratique, elle ne nous fournit cependant pas les matériaux pour une théorie de l'auto-émancipation du nombre. Car l'histoire de l'avènement de la démocratie athénienne, de Dracon à Clisthène l'Athénien,

Age », in Mark Lilla (éd.), *New French Thought : Political Philosophy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994, pp. 3-34.

13. L'important ouvrage de Catherine Colliot-Thélène serait donc à contre-courant de ces changements récents. Cf. *La démocratie sans « demos »*, Paris, PUF, 2011.

14. Paolo Virno, *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines*, Montréal/Cahors, Éd. Conjonctures & L'Éclat, 2002 (2001).

15. Par exemple, Gérard Bras, *Les ambiguïtés du peuple*, Paris, Pleins feux, 2008, Ernesto Laclau, *La raison populiste*, Paris, Seuil, 2008 (2005), Oskar Negt, *L'espace public oppositionnel*, Paris, Payot-Rivages, 2007, et Sophie Wahnich, *La longue patience du peuple. 1792. Naissance de la République*, Paris, Payot-Rivages, 2008.

16. Josiah Ober, « The Original Meaning of "Democracy" : Capacity to Do Things, not Majority Rule », *Constellations*, vol. 15, n°1, 2008, p. 7.

17. Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, Macula, 1964, p. 28.

18. Hérodote, *Histoire*, Livre III, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

n'est pas celle de la « part des sans-part » (Rancière) qui décide elle-même de passer de l'exclusion politique à l'inclusion politique. Elle tient plutôt à une série de réformes mises en place par des aristocrates éclairés et mus par le bien commun. Or, la question centrale de mon étude est tout autre : que se passe-t-il lorsque le nombre choisit *consciemment* de quitter l'état de minorité en affirmant un désir de liberté ? C'est en me tournant vers l'histoire de la République romaine et, plus particulièrement, l'épisode de la sécession plébéienne sur le Mont Aventin, qu'à la suite de Pierre-Simon Ballanche¹⁹ j'ai pu déceler une « scène inaugurale²⁰ » de l'auto-émancipation du nombre que je cherchais à penser dans sa pertinence par rapport à notre compréhension de la démocratie. De la première sécession de la plèbe romaine jusqu'à la Commune de Paris et même au-delà, il est possible de repérer, dans les marges de l'histoire et de la pensée du politique, l'affirmation de ce que Ballanche nomme un « principe plébéien ». Ce dernier a conféré à ce principe deux sens : d'abord, il s'agit d'un « principe d'action » orienté vers l'émancipation de l'humanité, ensuite, d'un « principe d'intelligibilité » de l'histoire permettant de déterminer la présence d'une révolte qui débouche sur l'affirmation de la liberté du grand nombre²¹. Pour Ballanche, c'est donc dans l'affirmation de la liberté du nombre que l'émancipation de l'humanité peut prendre forme.

En fait, la référence à l'histoire politique romaine est déterminante pour la compréhension de l'expérience plébéienne, car la première sécession de la plèbe met en place une configuration politique récurrente. Sous la République romaine, le terme plébéien désigne ceux qui sont sans nom et donc sans filiation. Le plébéien est ainsi privé de droit de parole et demeure « sans inscription symbolique et muet²² » dans la cité.

19. Pierre-Simon Ballanche, « Essais de Palingénésie sociale. Formule générale de l'histoire de tous les peuples, appliquée à l'histoire du peuple romain. 1^{er} fragment », *La Revue de Paris*, tome 2, 1829, pp. 138-154 ; 2^e fragment, tome 4, 1829, pp. 129-150 ; 3^e fragment, tome 6, 1829, pp. 70-98. Il faut dire que c'est en lisant Ballanche que Rancière prend conscience de la portée politique de la première sécession plébéienne sur le Mont Aventin. Cf. Jacques Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, pp. 45-49.

20. Jacques Rancière, « Savoirs hérétiques et émancipation du pauvre », in Jean Borreil (dir.), *Les sauvages dans la cité. Auto-émancipation et instruction des prolétaires au XIX^e siècle*, Seyssel, Champ Vallon, 1985, p. 37.

21. Pierre-Simon Ballanche, *Œuvres complètes*, Genève, Slatkin Reprint, 1967 (1833), p. 344.

22. J. Borreil, « Le combat des “muets du mutisme civil” », in J. Borreil (dir.), *Les sauvages dans la cité*, op. cit., p. 22.

La sécession d'avec la République romaine par l'établissement d'une « commune insurrectionnelle²³ » sur le Mont Aventin témoigne d'un double sens politique de la révolte plébéienne, le refus de la domination conduisant à une expérience d'auto-émancipation et de liberté politique du nombre. C'est précisément sur le Mont Aventin que l'expérience plébéienne prend véritablement forme : du désordre à Rome est né un ordre autre au sein duquel les plébiens se donnent des « institutions » et un accès à la parole politique²⁴. Bref, ils s'inscrivent symboliquement dans une cité. De courte durée, cette expérience a néanmoins des conséquences politiques pour la République romaine puisqu'elle entraînera la création, au sein des institutions politiques romaines, des tribuns de la plèbe capables de plaider et de défendre la cause plébéienne²⁵. Il y a donc une extension de la liberté au sein des institutions républicaines.

De cette « scène inaugurale²⁶ » de l'expérience plébéienne, il est possible de dégager trois caractéristiques. D'une part, cette expérience s'inscrit dans une tradition révolutionnaire « communaliste » ou « conseilliste ». Il s'agit d'une révolution effectuée « par le bas », largement acéphale, dont le mode d'institution ne s'inscrit pas dans le cadre des institutions politiques en place²⁷. D'autre part, la visée politique ultime de l'expérience plébéienne est de réaliser une participation politique plus large et plus inclusive. Elle peut donc être qualifiée d'« agoraphile²⁸ », entendue comme une pratique politique qui se nourrit de la présence du nombre. Finalement, la temporalité de l'expérience plébéienne est celle de la brèche qui laisse des traces. Ici, il convient de comprendre « brèche »

23. Michel Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Paris, Dalloz, 2003, p. 243.

24. Jacques Rancière, *La méfiance*, op. cit., 1995, pp. 45-49.

25. Tite-Live, *Histoire romaine*, t. II, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 49.

26. Jacques Rancière, « Savoirs hérétiques et émancipation du pauvre », in *Les sauvages dans la cité*, op. cit., p. 37.

27. Sur la conceptualisation de la tradition révolutionnaire conseilliste, voir notamment les travaux de l'historien Oscar Anweiler qui affirme par ailleurs que la sécession plébéienne à Rome reste « la première expression historique de l'idée des conseils ». Oscar Anweiler, *Les Soviets en Russie*, Paris, Gallimard, 1972 (1958), p. 1.

28. Je puise cette notion des travaux du politologue Francis Dupuis-Déri. Cf. « L'esprit anti-démocratique des fondateurs de la "démocratie" moderne », in *Agone*, n°22, 1999, pp. 112 sq. Voir aussi, du même auteur, « The Political Power of Words : The Birth of Pro-Democratic Discourse in the Nineteenth Century in the United States and France », *Political Studies*, vol. 52, mars 2004, pp. 118-134, et *Démocratie. Histoire politique d'un mot aux États-Unis et en France*, Montréal, Lux Éditeur, 2013.

comme une suspension provisoire de l'ordre politique de la domination²⁹. Mais cette brèche n'est pas sans suite ; l'action politique du nombre laisse des traces. Comme l'affirme Boris Prochnev, elle « reste vivant[e] dans l'esprit des masses populaires et oriente leur comportement ultérieur³⁰ » ; elle constitue une « mémoire plébéienne » susceptible d'inspirer et d'orienter des luttes politiques à travers le temps. C'est pourquoi l'expérience plébéienne forme une *histoire discontinu*e de la liberté politique. Sa discontinuité tient à cette temporalité de la brèche qui fait néanmoins « histoire », en ce qu'elle laisse des traces dans la mémoire populaire et peut alimenter l'action politique future.

La conceptualisation politique articulée dans mon ouvrage donne donc chair à une certaine « histoire des vaincus³¹ » qui s'écrit « aux bords du politique³² » et dans les marges de l'histoire officielle. Par là, elle s'efforce de réhabiliter la pleine dignité politique des acteurs trop souvent négligés par l'analyse politique. Pour ce faire, la notion d'expérience plébéienne rend compte du triple mouvement qui marque ce type particulier de sortie de la domination : 1. l'irruption/l'interruption, 2. la constitution d'un ordre autre et 3. les suites de la sécession. Chaque moment correspond à un temps précis de l'expérience. La première étape est celle de l'interruption de la domination qui naît d'un désir de liberté qui se heurte à l'ordre institué. C'est le moment où le nombre gravit l'Aventin et fait sécession. Ici, on peut dire que cette « mésentente³³ » dévoile le caractère contingent de tout ordre politique et qu'il ne saurait y avoir d'ordre politique naturel — j'y reviendrai. Le deuxième moment, celui de la constitution d'un ordre autre, correspond à ce qui prend forme sur l'Aventin. Le nombre rassemblé se donne des formes d'organisation politique qui reposent sur la liberté et l'égalité. Ainsi se convie-t-il à une expérience d'autonomie et d'auto-législation qui, encore une fois, se manifeste souvent sur le mode acéphale. Le troisième temps, qui comprend les conséquences de la sécession au moment où la plèbe descend de l'Aventin et retourne à Rome, n'engendre pas un retour au *statu quo*, car cette expérience est de nature à transformer ceux qui y

29. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972 (1954), p. 11.

30. Boris Porchnev, *Les soulèvements populaires en France au XVII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1972 (1963), p. 290.

31. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres III*, Gallimard, 2000, p. 432.

32. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998.

33. Jacques Rancière, *La mésentente*, op. cit.

ont participé et de modifier la configuration politique dominante, comme en témoignent les conséquences de la première sécession plébéienne à Rome.

À ce triple temps de la plèbe s'ajoute un dernier mouvement qui ne prend toutefois pas forme au sein de l'expérience proprement dite. Les moments d'auto-émancipation se déploient aussi dans le temps et dans l'espace par le truchement de la création d'une mémoire plébéienne. Je l'ai déjà affirmé, ces expériences restent une pratique et une action politiques d'exception qui sont autant de brèches dans l'ordre de la domination effectuée par et pour le nombre. Par son caractère exceptionnel, elles se gravent dans l'esprit populaire et se transmettent par des voies et des canaux pluriels, voire hétérogènes. Par exemple, on peut trouver le récit d'une lutte politique plébéienne du dix-septième siècle napolitain, la révolte de Masaniello survenue en 1647, dans une publication destinée à vivifier la culture politique radicale du début du dix-neuvième siècle en Grande-Bretagne³⁴, soit au moment de la « formation de la classe ouvrière anglaise » décrite dans le *magnum opus* d'E.P. Thompson³⁵. La constitution et la dissémination d'une mémoire plébéienne permettent à cette expérience de laisser des traces, de s'inscrire dans la durée et de participer ainsi pleinement à l'héritage politique occidental.

Plèbe et peuple : l'expérience plébéienne à l'épreuve des révoltes contemporaines

On l'aura compris, la plèbe ne désigne pas tant le peuple empirique qui peut être compté et placé, encore moins une composante particulière ou fragmentaire du peuple³⁶. C'est dire que la sociologie, l'économie ou la statistique ne sauraient la compter ou prévoir son comportement. Le nom de plèbe désigne ce mouvement par lequel « n'importe qui » décide, de manière

34. Cf. David Worall, *Radical Culture : Discourse, Resistance, and Surveillance, 1790-1820*, Detroit, Wayne State University Press, 1992, p. 23.

35. Edward P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Hautes Études/Gallimard/Seuil, (1963) 1988.

36. La plèbe n'est pas non plus le « peuple souverain » des constitutions puisque celui-ci est précisément *constitué* par la proclamation de l'acte constitutionnel. Or, l'expérience plébéienne se forme autrement que par cette formalisation légale et étatique. Il s'agit plutôt d'une expérience d'auto-institution ou d'auto-émancipation qui ne se fait pas par des représentants (élus ou non) mais bien par l'agir politique du nombre. Par conséquent, non seulement le statut politique mais aussi les mécanismes d'identification collective de la plèbe diffèrent du « peuple souverain des constitutions ».

concertée, de passer de l'exclusion à l'inclusion politique. La notion d'expérience demeure certes centrale pour mon travail. Cette insistance sur l'expérience tient au fait de la pluralité des acteurs qui participent aux événements en question (ouvriers, étrangers, professions libérales, femmes, etc.) et à la volonté d'éviter de réduire la plèbe à une affirmation identitaire, à une catégorie sociale objectivable ou à une « masse » instrumentalisée par des « avant-gardes » de tout acabit. Aussi, l'exclusion dont il s'agit se manifeste dans des formes variées allant de l'exclusion de droit, de ressources, de statut ou, comme c'est souvent le cas, d'une combinaison de plusieurs formes d'exclusion. On peut dire que l'exclusion varie selon la configuration politique de l'ordre institué.

L'histoire et la logique de la plèbe s'entrelacent avec l'histoire et la logique de la démocratie. Si on comprend la démocratie comme « une action, une modalité de l'agir politique³⁷ » qui lutte pour la non-domination par le biais du principe d'isonomie, alors les expériences plébéiennes participent pleinement à notre tradition démocratique. C'est ainsi que l'action politique de la plèbe peut nous aider à mieux comprendre la richesse et la complexité des multiples aventures de la démocratie. Voilà pourquoi *L'expérience plébéienne* a été conçu de manière à offrir des outils analytiques pour comprendre des événements négligés ou autrement rejetés sous prétexte qu'ils sont infra-politiques. L'un des buts de l'ouvrage est précisément heuristique : il vise à promouvoir la recherche scientifique sur l'auto-émancipation du nombre et à rendre intelligibles ici et maintenant les expériences plébéiennes. La publication récente d'un ouvrage réunissant des spécialistes de l'Amérique latine qui analyse le « virage à gauche » sur le continent par le truchement d'une « interpellation plébéienne³⁸ » inspirée par mes travaux témoigne des effets heuristiques souhaités.

Pour illustrer mon propos, je souhaite mettre l'expérience plébéienne à l'épreuve de deux révoltes contemporaines qui ont marqué l'imaginaire politique : le printemps arabe de 2011 et le mouvement *Occupons*. En dépit de tout ce qui les sépare — culture, histoire, religion, géographie, entre autres — je propose

37. Miguel Abensour, « Démocratie insurgeante et Institution », in Martin Breaugh et Francis Dupuis-Déri (dir.), *La démocratie au-delà du libéralisme*, Outremont, Athéna Éditions, 2009, p. 186.

38. André Corten, Catherine Huart et Ricardo Peñafiel (dir.), *L'interpellation plébéienne en Amérique latine. Violence, actions directes et virage à gauche*, Paris/Montréal, Éditions Karthala et PUQ, 2012.

de penser ensemble la place Tahrir et *Occupy Wall Street* (parc Zuccotti) à l'aune de quatre des critères les plus distinctifs de l'expérience plébéienne : 1. le caractère sécessionniste de l'expérience et la création concomitante d'un espace public, 2. l'ouverture à la pluralité, 3. l'acéphalie plébéienne et l'affirmation de la capacité politique du nombre et 4. le déploiement et la constitution d'une mémoire plébéienne.

1. Sécession et espace public

Nombreux sont les témoignages sur la scission spatiotemporelle effectuée par la prise populaire de la place Tahrir. Celle-ci est décrite comme une « République³⁹ », un monde « en soi », une sphère « autonome⁴⁰ », une « utopie révolutionnaire » ou « républicaine⁴¹ » qui scinde le Caire en deux réalités distinctes, la première se trouvant à l'intérieur de la place et la seconde se déroulant à l'extérieur⁴². Pour Nasser Rabbat, professeur d'architecture et d'urbanisme au MIT, les événements du printemps arabe marquent une véritable réappropriation de l'espace public arabo-musulman. En effet, tant la mosquée que les places et les squares forment les institutions de base de cette sphère publique. Il s'agit d'une « réappropriation » de ces institutions en ce sens qu'à quelques exceptions près, elles ont été dépouillées de leurs fonctions civiques par des régimes autoritaires⁴³. Dans le cas égyptien, la mosquée et la place ont fonctionné de pair, et cela en dépit des méfiances réelles qui existent entre les mouvements religieux et politiques dans le monde arabe⁴⁴. On peut dire qu'une suspension des antagonismes traditionnels s'est imposée lors des événements de Tahrir. De plus, la Mosquée Omar Makram, située sur la place, a joué un rôle central dans la constitution d'un espace public autonome : clinique médicale, lieu de repos, cour de justice populaire, dortoir, etc., autant d'usages inhabituels pour une mosquée mais nécessaires pour la poursuite

39. Wendell Steavenson, « On the Square », *The New Yorker*, 28 février 2011, p. 40.

40. Peter Hessler, « The Mosque on the Square », *The New Yorker*, 19 et 26 décembre 2011, p. 57.

41. Ashraf Khalil, *Liberation Square. Inside the Egyptian Revolution and the Rebirth of a Nation*, New York, St-Martin's Press, 2011, p. 247.

42. Wendell Steavenson, « On the Square », art. cit., p. 40.

43. Nasser Rabbat, « The Arab Revolution Takes Back the Public Space », *Critical Inquiry*, vol. 39, 1, automne 2012 (http://criticalinquiry.uchicago.edu/nasser_rabbat_the_arab_revolution_takes_back_the_public_space consulté le 25 août 2012).

44. *Ibid.*

de la lutte contre la domination autoritaire⁴⁵. Bref, la place Tahrir s'est auto-instituée en tant que « commune insurrectionnelle », ce qui a eu pour effet de créer un espace commun, une véritable sphère publique.

Pour *Occupy Wall Street*, la philosophe politique Jodi Dean soutient que le mouvement a permis à la division sociale et politique, qui a aux États-Unis subi de longues années de travail de recouvrement idéologique, de resurgir⁴⁶. Pour Dean, trois interprétations courantes d'*Occupy* dévoilent une tentative soutenue, voire sournoise, de nier le caractère sécessionniste de l'événement : la démocratisation, la moralisation et l'individualisation. La démocratisation renvoie à la volonté de réduire le mouvement à une lutte partisane électorale entre la frange extrême des Démocrates et la frange extrême des Républicains (du type *Occupy vs Tea Party*). La moralisation, pour sa part, traite les événements en termes moraux en désignant quelques responsables de la crise financière (Bernard Madoff, le PDG de Goldman Sachs, etc.) tout en dédouanant le système dans son ensemble⁴⁷. Enfin, l'individualisation ramène *Occupy* à un amalgame d'individus hétérogènes ayant une panoplie de revendications passablement incompatibles les uns avec les autres⁴⁸. En dépit de ces « explications », Dean soutient qu'*Occupy* est resté une manifestation forte de la division en Amérique. Pour parler dans les termes de Lyotard, le mouvement est resté « intraitable⁴⁹ » faisant ainsi sécession d'avec les États-Unis d'Amérique. Pour ce qui a trait à la création d'un espace public, on peut dire que face à l'extension sans fin du marché, et donc du privé, le mouvement a produit du « commun » en créant une sphère publique ouverte et inclusive du nombre. D'ailleurs, le fait que la zone occupée soit une propriété privée et non pas publique dévoile le caractère factice des distinctions entre le privé et le public au sein de l'ordre libéral. Car ce qui est dit « public » n'est pas tant le « commun » ou ce qui appartient à tous mais relève plutôt de l'étatique, c'est-à-dire de l'État et de ses impératifs sécuritaires et bio-politiques. En fait, les habitants du parc Zuccotti ont accepté de renoncer,

45. Peter Hessler, « The Mosque on the Square », *op. cit.*, p. 50.

46. Jodi Dean « Claiming Division, Naming a Wrong », in Astra Taylor *et al.* (dir.), *Occupy ! Scenes from Occupied America*, New York, Verso, 2011, p. 88.

47. *Ibid.*, p. 90.

48. *Ibid.*

49. Jean-François Lyotard, *Rudiments païens*, Paris, UGE, 1977, pp. 157-212. Pour une analyse de ce concept, cf. Miguel Abensour, « De l'Intraitable », in Gérard Sfez et Dolorès Lyotard (dir.), *Jean-François Lyotard. L'exercice du différend*, Paris, PUF, 2001, pp. 241-260.

de manière certes provisoire, à leur propre espace privé pour dévoiler les contre-vérités de l'alliance entre la bio-politique, la finance et la technocratie qui constitue l'ordre de la domination politique aujourd'hui.

2. Ouverture à la pluralité

Wendell Steavenson, grand reporter américain qui était au Caire lors des événements, décrit ainsi la composition sociale de Tahrir fin janvier 2011 : « Sur la place, il y avait des travailleurs venant de taudis et portant des souliers en lambeaux, des professeurs d'université, d'anciens officiers de l'Armée ; des filles branchées, issues de la classe moyenne aisée, longs cheveux noirs et lunettes de soleil Fendi ; des imams et des prêtres coptes ; des membres du Parti national démocratique [de Moubarak]. Chacun voulait se faire entendre⁵⁰. » Quant à la mosquée Omar Makram, les témoignages affirment que pendant la période cruciale allant de fin janvier à début février 2011, il n'y eut pas de sentiments anti-étrangers et que tous, y compris les non-musulmans, étaient les bienvenus⁵¹. Dans le cas d'*Occupy*, la pluralité s'est rapidement dévoilée sur le blogue Tumblr « We Are the 99 Percent » : ici « n'importe qui » pouvait télécharger une image et faire le récit de son expérience en tant que « 99 pour cent » de la population⁵². Même un examen rapide de cet espace virtuel montre l'étendue et la variété des personnes qui appuient le mouvement. Dans le parc Zuccotti, cette même bigarrure s'est manifestée déjouant ainsi les tentatives d'interpréter *Occupy* comme le retour nostalgique des mouvements contestataires voire hippy, ou comme un complot anarchiste ou encore comme le fantasme politique de la nouvelle gauche américaine⁵³. Enfin, les pratiques politiques d'*Occupy*, telle l'Assemblée générale, étaient également inclusives du nombre et respectueuses du principe de la pluralité⁵⁴.

50. Wendell Steavenson, « On the Square », *art. cit.*, p. 38.

51. Peter Hessler, « The Mosque on the Square », *art. cit.*, p. 51.

52. <http://wearethe99percent.tumblr.com/> consulté le 5 janvier 2013.

53. Marco Roth, « Letters of resignation from the American Dream », in Astra Taylor *et al.* (dir.), *Occupy !*, op. cit., p. 25.

54. David Graeber, « Enacting the Impossible : Making Decisions by Consensus », in Sarah van Gelder *et al.* (dir.), *This Changes Everything. Occupy Wall Street and the 99% Movement*, San Francisco, 2011, pp. 22-26. Dans le même volume, voir aussi Marina Sitrin, « The Chills of Popular Power : The First Month of Occupy Wall Street », pp. 27-32 et Hena Ashraf, « Claiming Space for Diversity at Occupy Wall Street », pp. 33-35.

3. Acéphalie et capacité politique du nombre

Écoutons encore le témoignage de W. Steavenson à Tahrir : « sans véritable chef et sans idéologie dominante, la place est devenue le lieu d'une prise de parole publique (*Speakers' Corner*) [...] tous étaient devenus des spécialistes de la constitution égyptienne et des clauses qui établissaient les critères pour se qualifier comme candidat à la Présidence et aux législatives. Ils discutaient du modèle turc, avec l'armée comme garante de la constitution ». Un des participants, Sherif Omar, affirme même que « la place était devenue comme une université de la science politique ». Et il ajoute : « le rythme avec lequel tous apprennent est incroyable⁵⁵ ». Ici, on peut constater, comme pour d'autres expériences plébésiennes, que l'acéphalie s'accompagne d'une reconnaissance et d'une manifestation de la capacité politique du nombre. En se faisant « constitutionnaliste », le nombre rassemblé sur la place Tahrir s'est symboliquement inscrit dans la cité, effectuant par là le passage d'un statut infra-politique à celui de sujet politique à part entière. Dans le parc Zuccotti, l'institution d'une Assemblée générale ouverte et démocratique fonctionnant sur le mode de l'horizontalité aussi bien que le consensus a renforcé le caractère acéphale du mouvement qui est apparu avant même l'occupation du parc⁵⁶. Lors de l'Assemblée générale du 7 octobre 2011, un participant a sommé le mouvement de se doter de chefs et de revendications précises. La réaction des autres participants fut aussi rapide qu'unanime : ils ont refusé de céder sur l'autonomie du mouvement et sur son caractère acéphale. Quant à l'absence de revendications précises, plusieurs ont souhaité que le mouvement lui-même soit considéré comme la préfiguration d'une organisation autre de la vie politique fondée sur la reconnaissance de la capacité politique du nombre. C'est dire qu'*Occupy* ne cherche pas à entrer en négociation avec le pouvoir établi sur des demandes particulières⁵⁷ mais qu'il cherche plutôt à se donner comme « germe » possible d'une reconfiguration globale du vivre-ensemble. Mieux, on pourrait dire que l'Assemblée générale fait vivre *in actu* cette maxime

55. Wendell Steavenson, « On the Square », p. 44.

56. Marina Sitrin, « One No, Many Yeses », in Astra Taylor *et al.* (dir.), *Occupy !*, op. cit., p. 8.

57. Cf. Judith Butler, « Alors, quelles sont les revendications ? Et que vont-ils faire maintenant ? », *Raison publique*, <http://www.raison-publique.fr/article535.html> (consulté le 5 janvier 2013).

fondamentale de la vie démocratique : « nul ne peut être sage seul⁵⁸ » (Castoriadis).

4. Mémoire plébéienne

Il va presque sans dire que les événements de Tahrir se sont nourris de la mémoire vivante des autres soulèvements dans le monde arabe. L'exemple tunisien reste en effet particulièrement puissant dans l'esprit des révoltés. On peut reconnaître ici l'apport des nouvelles technologies de communication, notamment des blogues qui ont joué un rôle décisif dans la dissémination des idées démocratiques et égalitaires mais aussi dans la propagation des techniques de résistance⁵⁹. Si certains croyaient que la prise du parc Zuccotti marquait un événement inédit dans l'histoire récente, d'autres y ont vu la poursuite des actions politiques du mouvement altermondialiste à Seattle, Québec, Gènes et Toronto, notamment. La mémoire de certains soulèvements latino-américains a également été évoquée (Chiapas 1994, Argentine 2001)⁶⁰. Plus encore, l'exemple du printemps arabe a maintes fois été convoqué pour inciter les participants à une réflexion et une action politique renouvelées.

La plèbe au cœur de la logique démocratique

Je souhaite maintenant esquisser pourquoi et en quoi je soutiens que l'expérience plébéienne ne peut se réduire à une simple « interruption » de l'ordre de la domination mais qu'elle reste une manifestation de la logique même de la démocratie. Pour formuler les choses de manière succincte, disons qu'il existe un large consensus entre les adversaires et les partisans de la démocratie sur un point aussi crucial que négligé s'agissant de l'expérience démocratique, à savoir qu'elle est porteuse de *désordre*.

Les adversaires d'hier et d'aujourd'hui de la démocratie attribuent ce désordre aux appétits variés de ce « grand et fort animal⁶¹ » (Platon) qu'est le nombre. Les critiques de la démocratie reconnaissent en elle plusieurs défauts par rapport à

58. Cornelius Castoriadis, « La "polis" grecque et la création de la démocratie », *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 378.

59. Wendell Steavenson, « On the Square », p. 42.

60. Marina Sitrin, « One No, Many Yeses », *op. cit.*, pp. 9-10.

61. Platon, *La République*, trad. Pierre Pachet, Paris, Gallimard, 1993, p. 322, 493a.

l'ordre politique souhaitable. Par exemple, la démocratie est vue comme une atteinte à l'ordre naturel des choses ; elle est qualifiée de tyrannie des pauvres ; surtout, elle est considérée comme le règne de ceux qui ne détiennent pas de titres légitimes à gouverner (ni la science, ni la naissance, ni la fortune, etc.). Ces qualifications et cette lecture révèlent qu'est notamment affectée une valeur positive à l'ordre fondé sur l'excellence du petit nombre. Cet ordre est conçu comme naturel et ayant un fondement métaphysique. Tout ce qui met en cause cet ordre « naturalisé » ainsi que les principes originaires de sa fondation, est, par conséquent, pensé comme contre-nature, porteur de confusion et de désordre. Dans ce cadre auto-référentiel d'attribution de valeur, il n'y a manifestement pas d'espace pour une légitimation positive du désordre, pour son inclusion dans la logique politique.

C'est justement à cette fondation métaphysique de la Loi que s'attaquent les partisans de la démocratie. Ceux-ci considèrent que la centralité du désordre dans l'espace politique tient précisément à l'indétermination ultime sur laquelle repose la Loi, entendue au sens large du terme comme l'ensemble des institutions et des pratiques symboliques qui découlent de l'interrogation sur la « distinction entre le légitime et l'illégitime⁶² » en démocratie. La présence du désordre témoigne du caractère arbitraire de toute attribution de valeur qui circonscrit et détermine l'espace politique : il ne s'agit pas seulement d'une position « autre », d'une opposition à l'ordre, mais du rappel fondamental de l'impossibilité d'exclure de la cité, sinon par un geste autoritaire, la conflictualité de l'altérité — pour le simple fait que ce qui existe pourrait très bien être autrement. Que ce soit en raison de l'absence d'*arché* (Castoriadis⁶³), ou en raison de la vitalité des rapports sociaux (Lefort⁶⁴) ou encore de la contingence de tout partage du sensible (Rancière⁶⁵), si l'ordre politique est fondé sur un principe d'institution, celui-ci ne peut qu'être arbitraire.

Dans ce débat sur la nature du désordre en démocratie, les évaluations du rôle, potentiel ou effectif, du nombre diffèrent.

62. Claude Lefort, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique », *Le temps présent*, Paris, Belin, 2007, p. 563.

63. Cornelius Castoriadis, « La "polis" grecque et la création de la démocratie », in *Domaines de l'homme*, op. cit., p. 370.

64. Comme en témoigne l'idée de « démocratie sauvage ». Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979 (1971), p. 23.

65. Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 58.

Pourtant, les deux lectures pointent vers le nombre en tant que catalyseur du désordre ou en tant qu'acteur par lequel l'indétermination apparaît au grand jour. Pour les adversaires de la démocratie, le nombre est porteur de chaos au sein de l'espace public et doit, au mieux, filtrer ses revendications à travers des représentants légitimés par le suffrage universel. Quant aux partisans de la démocratie, l'action politique du nombre dévoile le caractère contingent de l'ordre institué. Bref, il semble y avoir un accord fondamental sur la fonction du nombre dans la logique démocratique. Le nombre est, en tant que tel, porteur d'un désordre qui, lui, est intrinsèquement lié à la démocratie.

Cette centralité du désordre en tant qu'action du nombre est importante pour comprendre certains aspects fondamentaux de la logique démocratique. Plus précisément, un avatar spécifique de ce désordre est ce que j'ai nommé « l'expérience plébéienne ». Celle-ci se caractérise par une remise en cause radicale et sans concession du monopole de l'énonciation de la Loi par les dominants. Par cela, elle effectue un rappel fondamental de la contingence de l'ordre institué et se manifeste comme dévoilement de l'indétermination et de la conflictualité au cœur de la logique démocratique. L'expérience plébéienne montre alors que la logique de la démocratie implique une remise en cause sans fin de ses formes concrètes et matérielles : en d'autres termes, la démocratie se réalise dans la perpétuelle mise à jour de ses conditions de possibilité. Par là, l'expérience plébéienne ne représente pas une simple interruption du cours habituel des choses politiques, elle s'inscrit au cœur même de la logique démocratique.

C'est moyennant cet appareil conceptuel et heuristique qu'il est possible de comprendre à nouveaux frais certains phénomènes politiques contemporains et plus anciens. Des événements tels que ceux qui ont eu lieu place Tahrir ou le mouvement *Occupy*, et peut-être même Mai 68⁶⁶, peuvent être considérés comme des manifestations de l'expérience plébéienne dans la mesure où ils font resurgir, de manière certes discontinue et provisoire, la démocratie au sein de régimes rigoureusement oligarchiques. C'est pour cette raison que la théorie politique

66. Comme le suggère Nicolas Weill dans son article « Les années 1968 sans folklore ni pavés » paru dans *Le Monde*, daté du 26 février 2008. Sur « l'expérience plébéienne » et les mouvements contestataires de 1968 en Allemagne, voir Michel Fabréguet, « Les mouvements de 1967-1968 en République fédérale d'Allemagne et à Berlin-Ouest », in Justine Faure et Denis Rolland (dir.), *1968 hors de France : Histoire et constructions historiographiques*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 176-177.

doit aussi se donner comme mission d'entreprendre et de réaliser la délicate mais indispensable tâche de « saisir la brèche⁶⁷ ».

67. J'emprunte cette belle expression à Catherine Huart, cf. « Conclusion », in André Corten, Catherine Huart et Ricardo Peñafiel (dir.), *L'interpellation plébéienne en Amérique latine*, op. cit., p. 297.