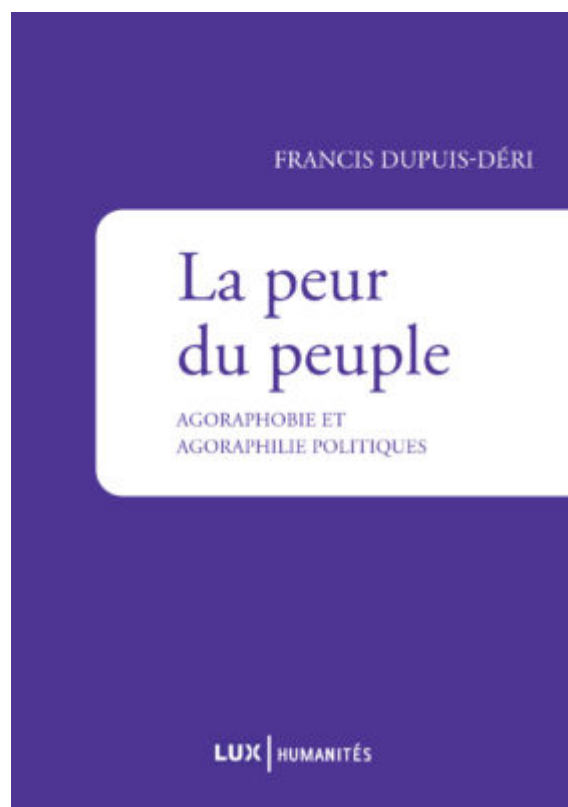


À propos de : Francis Dupuis-Déri, [*La peur du peuple. Agoraphobie et agoraphilie politiques*](#), Montréal, Lux, 2016, 458 pages



Dans *La peur du peuple. Agoraphobie et agoraphilie politiques*, la réflexion de Francis Dupuis-Déri part du renouveau de la démocratie directe dans les mouvements sociaux depuis les années 1990, qui se matérialise par la multiplication des assemblées populaires pratiquant la délibération et la décision collectives. Que ce soient dans les assemblées populaires des villages libérés par les zapatistes au Mexique, dans les assemblées délibératives du mouvement altermondialiste, les campements des militants autonomes No Border, les assemblées de quartier et les entreprises autogérées en Argentine au moment de la crise des années 2000, puis dans les occupations de places du Printemps Arabe, des Indignés espagnols et du mouvement Occupy en 2011, dans les assemblées générales du mouvement étudiant du Printemps érable en 2012 ou encore dans les rassemblements de Nuit debout en 2016 (voir p. 4), on retrouve cette même forme de l'*agora* qui renvoie à la démocratie athénienne, celle du peuple assemblé délibérant par la parole. La pratique de l'assemblée est également régulièrement reprise depuis quelques années dans le contexte d'initiatives économiques et sociales : pour autogérer un squat, une coopérative d'habitation ou de travail, ou un écovillage.

Or la variété des points de vue à l'égard de ce retour de l'*agora* témoigne selon Dupuis-Déri d'une opposition, à la fois politique et psychologique, entre l' « agoraphobie politique », soit « la peur, la haine ou le mépris du peuple assemblé à l'*agora* pour délibérer et se gouverner », et « l'agoraphilie politique », soit « l'amour, l'empathie et la solidarité à l'égard du peuple assemblé » (p. 18). La thèse centrale de l'auteur est que cette opposition entre agoraphobie et agoraphilie politiques, qui est une opposition non seulement des discours, des attitudes mais aussi des stratégies politique de « (re)fondation des institutions » (p. 25) structure le champ politique, à la fois historiquement et au présent. Elle est *la véritable démarcation politique* bien davantage que celle qui séparerait les démocrates des antidémocrates. Car tout le monde ou presque se réclame aujourd'hui de la « démocratie » et on ne compte plus les qualificatifs qui l'absorbent, de la démocratie

représentative à la démocratie directe en passant par la démocratie participative, la démocratie délibérative ou même la « démocratie actionnariale ». A cet égard, Dupuis-Déri mobilise le travail contenu dans son livre précédent, également publié chez Lux en 2013, *Démocratie. Histoire politique d'un mot aux Etats-Unis et en France*, où il montre comment (autour de l'année 1830 pour les Etats-Unis et 1848 pour la France), les élites politiques de ces deux pays qui abhorraient la démocratie dans son sens antique et traditionnel d'*agora*, se sont mises à revendiquer positivement ce terme afin de séduire l'électorat populaire et en même temps désamorcer le conflit fondamental entre le projet oligarchique qui était le leur et le projet démocratique de l'autogouvernement du peuple. Pour cela, elles ont entretenu une confusion majeure, en parlant de « souveraineté du peuple » dans le cadre du régime représentatif alors que le peuple n'y a jamais été que la source prétendue de la souveraineté, ce qui est tout autre chose.

L'opposition entre démocrates et antidémocrates est par conséquent une fausse opposition qui en masque une autre bien plus aigüe, celle qui sépare les agoraphobes des agoraphiles. Cette dernière étant du reste plus complexe, dans la mesure où l'agoraphobie s'accompagne de « l'amour des élites (voire le culte du chef), de l'autorité, de la discipline et de la soumission au chef, au parti, à l'institution « verticale », à la loi et à l'ordre » alors que l'agoraphilie s'accompagne à l'inverse de « la haine ou le mépris des chefs, de l'autorité, des institutions hiérarchiques, de la collaboration à la domination et de la soumission imposée ou volontaire » (ibid.). L'intérêt d'une telle opposition est aussi de déplacer les partages traditionnels du champ politique entre « droite » et « gauche », ou entre « conservateurs » et « progressistes ». Ainsi lorsque Dupuis-Déri souligne, citations à l'appui, l'éloge de la verticalité d'un Lordon et son mépris pour le peuple essayant de s'organiser horizontalement, ou l'amour du chef et de la représentation chez Chantal Mouffe, on est amené à se demander si des discours exprimant une telle méfiance envers le peuple assemblé peuvent sérieusement impulser une politique d'émancipation...

Remarquons enfin que pour Dupuis-Déri, l'agoraphilie politique s'incarne ou dans la démocratie directe ou dans l'anarchie. Si elles présentent beaucoup d'affinités entre elles, elles se distinguent théoriquement par le mode de prise de décision et les conséquences qui en découlent : la démocratie directe a recours au vote à la majorité et peut donc s'accommoder de la domination d'une majorité sur une minorité, alors que l'anarchie privilégie la décision par consensus par refus absolu de toute domination.

Repenser le peuple, son pouvoir et son histoire

Dans un premier chapitre définitionnel, intitulé « Qu'est-ce qu'un peuple ? », Dupuis-Déri distingue cinq sens principaux du mot « peuple » : (1) le « peuple mythique » du contrat social qui quitte l'état de nature en fondant l'État ; (2) le « peuple juridique », c'est-à-dire l'ensemble formé par les citoyens que reconnaît administrativement un État ; (3) le « peuple-identité », soit la communauté homogène d'un point de vue ethnique ; (4) le « peuple social » fait référence à l'ensemble des « classes sociales subalternes » opposé à l'élite dominante. Chacun de ces quatre « peuples » n'a pas de lien intrinsèque avec la démocratie directe car ils ne désignent pas un peuple qui chercherait à *se gouverner lui-même* ; en revanche – c'est surtout le cas du « peuple-identité » et du « peuple-social » – ils peuvent faire l'objet de « démophilie », selon la formule de Giovanni Sartori, de la part de chefs populistes qui entendent s'appuyer sur le peuple pour *le gouverner*. Se différenciant de ces quatre définitions, la cinquième définition du (5) « peuple politique » renvoie précisément à un peuple qui « s'assemble pour délibérer » (p. 36) et tente de

s'autogouverner en refusant toute prétention de l'élite à le gouverner. C'est non sur la base d'une substance mais d'un processus d'action collective qu'il forme un sujet politique. Cependant, la notion de « peuple politique » n'est pas nécessairement exclusive puisque le peuple qui s'assemble peut coïncider avec le « peuple social » ou le « peuple identité » ou des composantes issues de chacun d'eux. Ce qu'est le « peuple » est donc variable et change en fonction des contextes, des rapports de force et des critères inclusifs et exclusifs qui le délimitent.

Dupuis-Déri spécifie dans un deuxième temps le « peuple politique » en deux formes distinctes, le « *dêmos* » et la « plèbe ». Le *dêmos* est le peuple rassemblé à l'agora pour délibérer, mais il ne se confond pas avec le peuple juridique et relève bien du peuple politique, car il « tire sa force non pas d'un processus formel de légitimation, mais du simple fait de se constituer en sujet politique en s'assemblant » (p. 45) – ce qui ne l'empêche pas pour autant de mettre en place des normes pour encadrer ses délibérations (par exemple, dans les assemblées féministes, « priorité de parole à la personne qui demande à parler pour la première fois [et] alternance de tour de parole homme-femme » (p. 48)). En somme, « le *dêmos* est à la fois une fronde contre les élites et les institutions qui prétendent représenter le peuple, et une proposition de refondation du régime politique, dans la mesure où il incarne la possibilité d'instituer dans la durée un processus de prise de décision collectif et délibératif » (p. 53). La plèbe désigne quant à elle le peuple qui passe à l'action, de façon turbulente voire émeutière, « le plus souvent en prenant pour cible un adversaire ou une incarnation de l'adversaire » (p. 50). L'émeute peut alors être vue par ses partisans soit comme une étape dans un processus insurrectionnel menant à la révolution, soit, plus modestement, comme un moyen de « « propagande par le fait » » (p. 52). Enfin, comme on le fait remarquer plus bas, le *dêmos* et la plèbe peuvent selon les situations ou se confronter ou au contraire s'articuler l'un à l'autre.

Si le « peuple politique » recherche l'institution de la démocratie directe ou de l'anarchie^[1], il « ne doit pas être présenté comme dénué de toute soif de pouvoir ; en fait, il veut le pouvoir pour lui, un pouvoir commun » (p. 54). Pour réfléchir à ce que le point de vue de l'agoraphilie politique apporte à la conception du pouvoir, Dupuis-Déri s'appuie sur la conception de la théoricienne Mary Parker Follet qui distingue notamment le « pouvoir sur » et le « pouvoir avec », et il y ajoute deux autres distinctions, le « pouvoir faire » et le « pouvoir du dedans ». (1) Le « pouvoir sur » désigne un rapport de domination qu'exerce les dominants sur les dominés, « *pouvoir de faire* faire aux autres ce que l'on désire » (p. 58); (2) le « pouvoir faire » est la « capacité d'action » (p. 55) et renvoie à la catégorie d'*empowerment* (de « développement de son pouvoir d'agir et de faire » (p. 54)) ; (3) le « pouvoir avec » est le pouvoir collectif qui se met à exister par le rassemblement et l'action conjointe avec d'autres ; enfin (4) le « pouvoir du dedans » est la force de que l'on a en soi-même, liée à des « caractéristiques psychologiques, comme la volonté, la détermination, le désir, la résilience, ainsi que l'espoir et l'imagination » (p. 57) et qui permet de résister aux forces extérieures visant à coloniser notre esprit pour nous affaiblir. Ces différentes formes de pouvoir, précise l'auteur, se combinent les unes aux autres. En somme, ces différents concepts révèlent que le pouvoir est un enjeu central pour des mouvements proches de la démocratie directe ou de l'anarchie, dont l'objectif est *non seulement d'échapper au pouvoir, mais aussi de le reprendre afin de le partager* ; et c'est de surcroît une réflexion sur les risques que s'exerce au sein même des mouvements agoraphiles un pouvoir de certains sur certains autres. « En résumé, par peur ou haine du peuple (se) gouvernant, l'agoraphobie politique propose qu'une élite exerce son *pouvoir sur* le peuple (domination), alors que l'agoraphilie politique désire que le peuple exerce son *pouvoir faire* (autonomie), qui est à la fois un *pouvoir avec* (pouvoir collectif) et un *pouvoir*

du dedans » (59-60).

Le deuxième chapitre est consacré à l'« histoire oubliée » (p. 65) des pratiques de démocratie directe et d'anarchie. Dupuis-Déri s'appuie sur un grand nombre de recherches anthropologiques et historiques, mais aussi sur des analyses sociologiques contemporaines afin de mettre en valeur la grande variété dans le temps et dans l'espace des expériences de démocratie directe (des assemblées des tribus mohawk en Amérique du Nord jusqu'aux assemblées des mouvements contemporains d'occupation des places en passant par les conseils de la Chine impériale, le mouvement communaliste dans l'Europe du Moyen Âge, les assemblées délibératives de village en Afrique et en Inde, la démocratie ouvrière et syndicale, les pratiques affinitaires des groupes féministes et anarchistes depuis les années 1970, la démocratie directe du mouvement altermondialiste ou encore les assemblées de quartiers en Amérique du Sud). Ces expériences, précise-t-il, ne sauraient être reproduites, mais elles sont néanmoins inspirantes pour la réflexion et la pratique de la démocratie directe aujourd'hui.

Le regard historique permet en effet de mettre en évidence l'homologie des problèmes organisationnels auxquels ces expériences doivent faire face mais aussi de souligner leurs réussites, et à travers elles, le fil historique commun qu'elles permettent de tisser. Si les pratiques d'assemblée des mouvements actuels se veulent horizontales et sans chef, les communautés autochtones, comme les Wendats d'Amérique du Nord au XVII^e siècle, mettaient en place des chefs ayant une fonction de direction mais qui n'étaient dotés d'aucun pouvoir de coercition sur leur peuple (p. 69), ce qui n'est pas sans faire écho au mot d'ordre du mouvement zapatiste initié dans les années 1990 au Mexique qui en appelle à « gouverner en obéissant » au peuple (p. 87). De plus, ces communautés autochtones établissaient des modèles démocratiques fédératifs articulant plusieurs niveaux de gouvernement (clan, village, nation, confédération), mettant ainsi en jeu des questions d'organisation qui se sont posées à nouveau par exemple dans le mouvement social argentin de 2001 consécutif à la crise, au cours duquel les assemblées de quartier (*assembleas barriales*), forte de leur nombre, ont dû constituer des assemblées fédérales (*interbarriale*) mais en faisant en sorte, par la désignation de délégués n'exerçant qu'à tour de rôle une fonction de pur mandataire, que celles-ci ne remettent pas en cause l'indépendance et la souveraineté de celles-là. Dupuis-Déri signale également qu'existaient déjà des assemblées non-mixtes dans lesquelles se réunissaient les femmes chez les Wendats ou les Igbo au Nigeria.

Il faut remarquer aussi que le processus de démocratie directe ne s'applique pas seulement dans les communautés autochtones ou les communautés villageoises d'Afrique ou d'Asie à la prise de décisions politiques. Dans le domaine judiciaire d'une part elles instituaient aussi, dans le cas de torts intérieurs au groupe, des formes de justice réparatrice permettant de protéger les victimes et de sauvegarder le lien communautaire qui sont aujourd'hui peu ou prou reprises par des groupes de féministes radicales en cas d'agressions sexuelles au sein des réseaux militants (p. 72). Dans le domaine économique d'autre part, les pratiques d'assemblée mettaient également sur pied des formes d'auto-organisation du travail et manifestaient des aspirations à l'autonomie économique, que, sous des formes diverses, on retrouve dans les guildes de métiers ou corporations du Moyen Âge ou dans les centres sociaux institués par les anarchistes autonomes depuis les années 1970 en Italie ou en Allemagne. L'auteur souligne aussi l'importance de la dimension du savoir dans ces expériences : elles sont en effet des matrices de production et de diffusion d'un savoir collectif (parfois à l'échelle internationale si l'on pense au cas du zapatisme) des pratiques démocratiques à la base, et elles constituent même, pour ceux

qui s'y engagent, des écoles de « philosophie populaire de la démocratie (directe) » (p. 97) qui n'ont rien à envier aux doctrines des grands philosophes de la tradition.

Deux idées remettant en cause l'opinion courante se dégagent en outre de ce parcours anthropologique et historique de la démocratie directe proposé par Dupuis-Déri. Contrairement d'abord à l'association trop rapide qui est faite entre l'Occident moderne et le progrès de l'émancipation politique, les communautés « primitives » ou les communautés urbaines « moyenâgeuses » présentent des formes d'organisation collective et des individus capables de s'autogouverner, ce qui est loin d'être le cas de la majorité des populations occidentales largement dépendantes des mécanismes de l'État et de l'économie de marché. Ensuite, toujours en contrepoint à l'idée d'un progrès historique linéaire, la forme actuelle de nos « démocraties représentatives » occidentales ne peut apparaître comme le prolongement, sous une forme supérieure adaptée à une société moderne et civilisée, de ces expériences démocratiques locales et communautaires. Car l'État moderne s'est affirmé, sous sa forme républicaine et centralisatrice, contre les pratiques démocratiques communales du Moyen Âge (comme en témoigne encore les conflits entre les sections populaires et la nouvelle Assemblée nationale sous la Révolution), et, sous sa forme coloniale, par la répression des pratiques démocratiques autochtones. De ce point de vue, la lutte entre l'agoraphilie et l'agoraphobie politique n'est pas simplement une bataille entre deux discours opposés, elle apparaît comme un analyseur historique de la formation des institutions politiques occidentales.

Les raisons politiques ont leurs passions...

Le troisième chapitre, intitulé « Agoraphobie contre agoraphilie », met en scène la lutte entre l'agoraphobie et l'agoraphilie politiques, mais prises cette fois en tant que discours de mépris ou au contraire d'empathie à l'égard du peuple assemblé pour délibérer. À la manière de la pratique scolastique de la *disputatio*, Dupuis-Déri met en scène les arguments et les contre-arguments que chacun des deux « camps » oppose à l'autre. Dans le cas de l'agoraphobie, il opère une distinction plus précise entre une forme d'« agoraphobie primaire » qui s'oppose à la pratique de l'assemblée populaire en tant que telle, et une forme d'« agoraphobie secondaire » qui, sans être hostile au principe de l'assemblée populaire, critique les conséquences de son action.

L'argumentation générale de Dupuis-Déri dans ce chapitre peut être dit « machiavélien » au sens de la citation du *Discours sur la première décade de Tite-Live* qui figure en exergue du livre, et suivant laquelle les défauts du peuple sont également imputables aux élites. Tous les maux dont les agoraphobes accusent la démocratie directe peuvent être retournés contre le gouvernement des élites : à l'argument de l'irrationalité fondamentale du peuple toujours dominé par ses désirs particuliers répond celui de l'irrationalité foncière d'élites politiques fatalement guidées par la soif du pouvoir ; l'argument de la démagogie à laquelle le peuple assemblé serait naturellement en proie trouve sa réplique dans la démagogie invétérée propre aux élites, en particulier dans les périodes électorales ; à la division du peuple nécessairement traversée par des intérêts irréconciliables qui rendent son unité impossible s'oppose la division des élites elles-mêmes en concurrence pour les postes de pouvoir et la désunion qu'elles entretiennent au sein du peuple par l'attitude qui consiste à « diviser pour mieux régner ». Si la critique de la démocratie directe ne parvient pas à en venir à bout, et qu'elle revient toujours hanter comme un spectre les sociétés contemporaines, c'est parce que les arguments qui sont utilisés contre elles sont tout aussi valables pour le gouvernement représentatif des élites.

Ceci étant, l'agoraphilie politique ne bataille pas uniquement sur le front défensif d'une critique du gouvernement des élites, mais fait valoir aussi des arguments strictement positifs : devant le risque, pointé par l'agoraphobie, que ferait courir à la société politique un *dêmos* autonome et au pouvoir illimité car libéré de toute transcendance, Dupuis-Déri rappelle que Castoriadis soulignait les outils d'autolimitation que se donnaient la démocratie athénienne avec « le *graphe paranomôn* (accusation d'illégalité d'une loi) et l'ostracisme (bannir un orateur qui aurait poussé le *dêmos* à prendre une mauvais décision) » (p. 131) ; l'assemblée est aussi un lieu d'*empowerment* où se constituent des capacités démocratiques à délibérer et à décider qui dépassent de loin les aptitudes rendues possibles par la procédure électorale ; il s'agit enfin d'une expérience partagée qui par l'échange de points de vue et d'informations permet la production d'une intelligence collective de la chose publique supérieure à la manifestation d'une opinion individuelle.

La thèse, que vient renforcer ce chapitre, du caractère structurant de l'opposition entre agoraphobie et agoraphilie politiques dans le débat politique occidental apparaît convaincante tant un grand nombre de commentaires et d'auteurs de la tradition de la philosophie politique semblent devoir s'y inscrire. Cependant, on est en droit de se demander si ces deux concepts, d'agoraphobie et d'agoraphilie, ne posent pas plus de problèmes qu'ils n'offrent un cadre de lecture stimulant. Premièrement, ils ont tendance à figer toute position politique argumentée dans un camp ou dans l'autre : si l'on n'est pas agoraphobe, c'est qu'on appartient aux agoraphiles. Mais ne pourrait-on pas partager en même temps des arguments critiques du gouvernement des élites et d'autres arguments critiques sur la démocratie directe, en adoptant par exemple un point de vue sceptique et pessimiste ? Peut-être aussi que les appréciations politiques ne se résument pas à l'amour ou la détestation de la démocratie directe parce qu'elles peuvent dépendre de la diversité en valeur des expériences de démocratie directe, qui n'obtiennent pas les mêmes résultats politiques concrets, qui ne produisent pas d'effets sociaux d'*empowerment* équivalents, qui n'ont pas le même retentissement symbolique. Deuxièmement, ce qui pourrait guetter ce couple de concepts est une forme de « réductionnisme sentimental » - on aime ou on n'aime pas le peuple assemblée - qui dissout la valeur des arguments dans ce qui ne peut faire l'objet d'aucune discussion argumentée : l'affinité ou la non-affinité purement subjective et arbitraire pour une forme spécifique d'organisation politique. Autrement dit, on pourrait juger que les arguments agoraphobes et agoraphiles n'ont aucune valeur intrinsèque puisqu'ils sont les accessoires de ces noyaux passionnels fondamentaux de l'amour ou du mépris du peuple assemblé dont Dupuis-Déri dit bien que ce « sont aussi des traits de caractère politique en partie déterminés par la socialisation » (p. 136). A quoi bon dès lors s'évertuer à défendre les avantages de la démocratie directe ?

Sauf qu'à vouloir évacuer ainsi la dimension affective de l'agoraphobie et de l'agoraphilie politiques pour en revenir au débat raisonnable sur les avantages comparés du gouvernement des élites et de la démocratie directe, on perdrait l'intérêt de l'effort de conceptualisation de Dupuis-Déri. Car ce que ce couple de concepts permet précisément de suggérer, d'une part, c'est que *les discours politiques argumentés sont inséparables de ces noyaux passionnels fondamentaux*, et, à cet égard, les connotations de « phobie » ou de « philie » que révèle la verve empoisonné ou enflammée qui parsème les nombreuses citations fournies par l'auteur - et pas moins chez les « grands » philosophes que dans les déclarations politiques ordinaires - valident la pertinence de ces concepts ; d'autre part, il apparaît bien aussi également que *la critique politique est presque toujours politiquement motivée*, et que les critiques de la démocratie directes se trouvent être des partisans du gouvernement des élites, et inversement.

Le régime représentatif ou l'exclusion de la démocratie

Le chapitre 4 « La modernité occidentale et le peuple » examine trois arguments cruciaux du discours agoraphobe qui prennent appui sur le contexte de la modernité politique pour déclarer l'impossibilité de la démocratie directe : (1) l'individu moderne n'aspire pas à la participation politique car il veut se consacrer à sa vie privée (argument historico-culturel) ; (2) les États-nations modernes sont trop peuplés et leur territoire est trop vaste pour mettre en place une démocratie directe (argument démographique et géographique) ; (3) enfin les régimes électoraux sont en eux-mêmes déjà « démocratiques » au sens où ils permettent effectivement au peuple de se gouverner lui-même par l'intermédiaire de ses représentants, et donc la démocratie directe est sans objet (argument juridico-politique).

(1) Dupuis-Déri fait remarquer d'abord que le discours agoraphobe exploite à outrance l'argument de l'individualisme mais qu'en revanche il oublie de mettre l'accent sur d'autres tendances qui caractérisent le sujet moderne et qui ne le préposent pas de façon si évidente à s'éloigner de toute participation politique : la densité des relations sociales (familiales, professionnelles, amicales, etc.) à l'intérieur desquelles il mène son existence, ou encore son besoin de faire partie d'un « être collectif » qui se manifeste à l'occasion d'événements de masse – que le nationalisme sait parfois très bien s'approprier (cas des fêtes nationales ou des compétitions sportives). L'agoraphobie cherche de surcroît à instrumentaliser ce désir d'individualisme pour présenter caricaturalement la démocratie directe comme le *régime de l'assemblée permanente* qui ne laisserait plus de temps pour rien faire d'autre (pas même pour travailler). Or, objecte Dupuis-Déri, pas plus la démocratie directe n'implique qu'il y ait *tout le temps* des assemblées, pas plus elle n'implique que *tout le monde* participe à toutes les assemblées. Enfin, l'agoraphilie contre argumente que cet individualisme à la racine du déficit de participation politique n'a rien d'une constante propre au sujet moderne, qu'il s'agit d'une construction historique et sociale, le résultat d'une part du capitalisme qui en imposant un mode de partage social inégalitaire des espaces et des temps a dépossédé la plupart des sujets des conditions de leur participation politique, et d'autre part du concours de ce même capitalisme et de l'État qui en recouvrant l'ensemble de la vie sociale sous les régimes de la propriété privée et de la propriété publique ont capturé le « commun », c'est-à-dire tout ce qui pourrait faire l'objet d'une dynamique d'appropriation collective. Rien d'étonnant dès lors à ce que le désir de participation politique ne surgisse pas. Il faut donc finalement retourner l'argument : ce n'est pas l'individualisme qui est à la racine du déficit démocratique, mais l'absence des conditions de la démocratie qui précipite l'individualisme comme sa conséquence.

(2) S'agissant de l'argument de la taille et de la quantité de population qui rendrait la démocratie directe impraticable dans le cadre politique moderne qu'est la nation, Dupuis-Déri lui oppose l'incohérence de l'attitude agoraphobe des élites qui se sont évertuées à détruire les assemblées d'habitantes et d'habitants « pour affirmer ensuite que la démocratie est impossible » (p. 150). La preuve que cet argument prétendument technique repose en réalité sur une antinomie politique, c'est que « même quand la taille et l'espace ne constituent pas un obstacle, le régime électoral et représentatif sera souvent préféré à la démocratie (directe) » (p. 151), comme dans le cas des écoles secondaires où la direction prévoit l'organisation d'élections parmi les élèves et veillent à empêcher la tenue d'assemblées.

(3) Dupuis-Déri souligne enfin toute la mystification qu'il y a à voir dans la représentation associée au principe de la souveraineté populaire la forme même du pouvoir du peuple, qui

rendrait la démocratie d'assemblée insignifiante. Pour de nombreux tenants du régime représentatif, c'est même la seule démocratie possible, car ce sont les représentants qui donnent pouvoir et corps à un peuple qui est par lui-même dépourvu d'unité voire même d'existence, et non l'inverse^[2]. Seulement cette conception représentative d'une souveraineté du peuple qu'il abdique immédiatement pour en confier l'exercice à d'autres ne repose sur rien d'autre que sur une *croyance*, la croyance en une « métaphore » selon le mot de Royer-Collard, c'est-à-dire littéralement en *la possibilité d'un pouvoir porté par une autre entité que celle qui le détient*. Car quelle autre raison sinon l'invocation d'un « principe magique » peut permettre de garantir que le peuple sera finalement le bénéficiaire de la puissance qu'il a concédé aux représentants. La puissance transférée n'est pas transitive, elle s'écrase sur le mur de la représentation, qui peut même la retourner contre le peuple. La Boétie considérait ainsi avec justesse le jeu purement négatif de la puissance souveraine quand il désignait les représentants sous le nom de « mange-peuple ». En somme, la souveraineté du peuple légitime l'exercice *au nom du peuple* de ce qui est en réalité un pouvoir *sur le peuple*. Dès lors, les formules retorses cherchant à démontrer l'équivalence entre la représentation et l'autogouvernement du peuple, comme celle d'un Marcel Gauchet faisant du régime parlementaire « ce qui « [n]ous permet de nous gouverner nous-mêmes au travers d'autres hommes qui nous gouvernent » » (p. 160), doivent être prises pour ce qu'elles sont, à savoir des formules sophistiquées « pour justifier un phénomène finalement banal : la domination politique de quelques élus sur le peuple » (p. 158). Une justification qui n'est d'ailleurs pas l'apanage des conservateurs, la lecture en termes d'agoraphobie et d'agoraphilie dans le cas des déclarations sur Nuit debout de Chantal Mouffe remettant en cause une fois encore l'opposition convenue entre conservatisme et progressisme. Celle-ci a en effet déclaré : « *Je crois à la nécessité d'un leader. Il n'y a pas de démocratie sans représentation, car c'est elle qui permet la constitution d'un peuple politique. Il n'y a pas d'abord un peuple qui préexisterait, puis quelqu'un qui viendrait le représenter. C'est en se donnant des représentants qu'un peuple se construit. C'est autour du leader que se réalise le « nous »* ». On aurait pu attendre autre chose d'une chancre de la « démocratie radicale » ...

Les agoraphiles enfin ne s'y laissent pas prendre : Kropotkine souligne tout comme Bakounine que l'élection revient à « se donner des maîtres » » (p. 168), Castoriadis voit dans la représentation un « « mystère théologique » » et une « « opération alchimique » » (ibid.), tandis que Bourdieu qui la considère comme un « « acte de magie » » estime « « qu'on doit se demander comment il peut se faire que le mandataire puisse avoir du pouvoir sur celui qui lui donne le pouvoir » » (p. 169). Dupuis-Déri fait remarquer en outre que la fiction de la représentation du peuple souverain s'effondre à l'occasion des rappels à l'ordre systématiques qui accompagnent les initiatives autonomes du peuple alors accusé de saborder la fonction représentative. Autrement dit, n'est représenté que le peuple qui se soumet à la volonté de ses représentants ; celui-ci n'est donc en rien souverain.

« L'idéologie fétichiste de la représentation, conclut Dupuis-Déri, est donc fondamentalement agorahobe, et peut même justifier la répression du peuple qui défie ses représentants » (p. 170). A l'opposé, l'agoraphilie politique insiste sur les nombreux exemples historiques de réalisation des principes de la démocratie directe : « les « sections » ou assemblées de quartier pendant la Révolution française et la multitude de clubs et d'associations politiques, les assemblées générales des habitantes et des habitants d'une municipalité (*town hall meetings*) aux Etats-Unis, les communes « utopiques » en France et en Amérique, les soviets en Russie, les communes anarchistes en Espagne, les kibboutzim en Israël, sans parler des assemblées étudiantes et syndicales, des squats, des communautés religieuses, des coopératives d'habitation et de santé » (p. 172).

La critique de cette identification infondée entre les régimes représentatifs et la démocratie conduit Dupuis-Déri dans le chapitre suivant à montrer que ceux-là relèvent en vérité de la « monarchie » ou de « l'aristocratie électives ».

Ces régimes électifs peuvent être rattachés à l'aristocratie à la fois pour des « raisons quantitatives » (une minorité d'individus gouverne), des « raisons politiques » (le processus électoral ne permet pas de confier le pouvoir à n'importe qui, mais vise à sélectionner « les plus aptes à gouverner » (p. 174)), des « raisons philosophiques » (la tradition philosophique a associé le régime aristocratique à l'élection alors qu'elle faisait reposer la démocratie sur le tirage au sort), des « raisons socio-économiques » (l'élection favorise un profil sociologique aux caractéristiques bien déterminés, plutôt des hommes blancs de plus de cinquante ans, appartenant parfois à de grandes dynasties familiales – les Kennedy, les Bush, les Clinton, les Gandhi, les Kirchner, etc. – riches, diplômés des grandes écoles, issus de territoires favorisés, disposant d'importants réseaux de socialisation), et des « raisons historiques et institutionnelles » (« les parlements ont été fondés par les rois pour y convoquer la noblesse » (p. 177)). Dupuis-Déri ajoute que pendant le Moyen Âge, la désignation de notables par l'élection dans des conseils de toutes sortes a coïncidé avec le déclin des assemblées d'habitants, et qu'à l'époque moderne, lorsque les mouvements sociaux ont fait de l'élection une de leurs revendications, ils ont néanmoins été tout aussi prompts à les dénoncer comme un privilège des classes supérieures dès qu'ils perdaient le contrôle sur l'élite élue.

Si l'on considère ensuite que la monarchie est le gouvernement d'un seul, on peut apparenter ces régimes à des « monarchies électives » puisqu'ils sont gouvernés ou par un président (comme en France) ou par un premier ministre (qui commandent aux côtés d'un monarque ne disposant d'aucun pouvoir réel, comme en Grande-Bretagne ou au Canada) qui dirige l'aristocratie élue. Au XVII^e siècle, John Locke appelait ainsi « monarchie élective » le régime de désignation par le peuple de celui qui est chargé de gouverner l'Etat, tandis que Robert Filmer soulignait comment un Parlement élu pouvait être utilisé comme un organe de renforcement et de consécration du pouvoir du monarque.

Les élites politiques se sont en outre montrées le plus souvent très réticentes face aux propositions d'introduction d'éléments de démocratie directe (comme le référendum ou la révocation des élus) au sein de la mécanique représentative. Quant aux populismes de droite comme de gauche, s'ils font appel au peuple contre les élites d'une manière qui les rapproche de l'agoraphilie politique et de sa critique de l'aristocratie élective, ils s'en séparent dans la mesure où l'objectif du « guide charismatique » est toujours finalement « de détenir un *pouvoir sur ce peuple* » (p. 191).

Enfin, au sein de ce système représentatif, les partis politiques eux-mêmes sont le lieu de la domination aristocratique des chefs sur la base, comme l'avait vu Robert Michels dans son analyse de « loi d'airain de l'oligarchie » à l'intérieur du SPD allemand au début du XX^e siècle. Inexorablement, la minorité de ceux qui cherchent à devenir des gouvernants développent pour atteindre cet objectif des intérêts qui s'opposent à ceux de la majorité des gouvernés, quand bien même ils sont les membres du même parti progressiste. Cet esprit aristocratique mêlée d'agoraphobie se retrouve aussi dans les appels aux mouvements sociaux (comme encore très récemment Philip Pettit ou Chantal Mouffe au sujet du mouvement du 15-M, ou Nancy Fraser envers Occupy) à se subordonner à un parti politique qui serait seul capable d'en transformer les revendications en une réalité. Ce genre d'injonctions très courantes, en plus de reposer sur une hiérarchie prétendument naturelle entre ceux qui protestent et ceux qui transforment véritablement la société, oublie de mentionner la longue liste des trahisons des mouvements et les multiples

ralliements au néolibéralisme des partis « progressistes » de la scène politique occidentale.

Face à cette aristocratie électorale et partidaire, le peuple peut se résigner à voter, mais c'est le plus souvent, de façon purement négative, pour empêcher un parti jugé dangereux d'accéder au pouvoir. À l'opposé, l'agoraphilie politique estime que la participation électorale est nuisible car elle fait décroître le souci et la propension du peuple à développer ses capacités à s'autogouverner[3]. Les élections ont aussi été fréquemment utilisées pour canaliser la contestation populaire et noyer l'âpreté des combattants dans les majorités électorales silencieuses. Sur la question de l'amendement du régime électoral par des procédures de démocratie participative (constituante, ateliers consultatifs pour réfléchir à une nouvelle constitution, processus délibératifs, référendums d'initiative populaire, procédures de tirage au sort, budgets participatifs au plan municipal, mise en place d'outils de participation numérique), la position de Dupuis-Déri est finalement sans concession : « [...] ces projets de réforme politique ne peuvent satisfaire complètement le désir de participation politique. En fait, certains de ces projets ont pour objectif, ou pour conséquence, une pacification du peuple et une plus grande autodiscipline. [...] De plus, il ne s'agit toujours que de réformes intéressantes certes, mais non satisfaisantes pour l'agoraphilie politique, puisque le monarque élu et l'aristocratie électorale restent en place et continuent d'exercer leur pouvoir sur le peuple » (p. 208-209).

Institutions, formes et pratiques de l'agoraphilie politique

Dans le chapitre 6, Dupuis-Déri étend sa réflexion sur la démocratie au domaine économique et au monde du travail. La lutte entre l'agoraphilie et l'agoraphobie politiques s'y traduit par l'opposition entre une « sphère économique hiérarchisée » (soumise à l'arbitraire patronal dans le secteur privé et à la contrainte bureaucratique dans le public) et « le modèle de l'autogestion, au centre duquel on retrouve l'assemblée générale ouverte à toute personne qui participe au travail » (p. 211). Historiquement, des expériences autonomes et autogérées du « peuple social » se sont déployées autant contre le capitalisme que contre le socialisme d'État. Au XIX^e siècle, les utopistes avec les « palais ouvriers fédérés » de Flora Tristan et les « phalanstères » de Charles Fourier et Victor Considérant avaient ouvert la voie. Le conseillisme, qui consiste dans l'autogestion de la vie économique, sociale et politique par l'organisation de conseils a ensuite repris au XX^e siècle le flambeau de l' « agoraphilie économique » et politique, notamment avec les expériences des soviets en Russie en 1905 et 1917, des conseils d'ouvriers et de soldats en Allemagne en 1918-1919, des communes agricoles autogérées en Ukraine soviétique en 1919-1920, de l'anarcho-syndicalisme de la révolution espagnole (1936-1939), ou encore de la révolution des conseils en Hongrie en 1956.

Le projet de gestion ouvrière des usines, précise l'auteur, a été l'œuvre des travailleurs eux-mêmes : il ne figurait dans le programme d'aucun parti et n'a pas été échafaudé de toutes pièces par des intellectuels. Il souligne l'importance d'un certain nombre de décisions et de réalisations importantes de ces expériences, entre autres l'expropriation des moyens de production et la prise en charge de l'organisation de la production par les soviets dans quelques usines en Russie, l'organisation de l'approvisionnement et de la satisfaction des besoins, y compris, par solidarité, de ceux qui sont sans ressources et dans l'incapacité de travailler au sein des communes rurales en Ukraine[4] ; au cours de la Révolution espagnole, les décisions ont été prises de réembaucher les employés licenciés pour activités syndicales (mais aussi de réintégrer les patrons comme simples travailleurs), d'augmenter les salaires, de diminuer le temps de travail, de mettre en place l'égalité

salariale entre hommes et femmes ou encore de créer un fonds d'aide mutuel, tandis que dans certains villages comme Alcora ou Asco, l'argent a été aboli et remplacé par des bons accordés par journée de travail et permettant de s'approvisionner au magasin de la collectivité. Ces expériences présentent des différences et une grande variété et l'auteur fait remarquer que « l'autogestion est une forme d'organisation souple, qu'un projet peut se transformer ou s'adapter selon le contexte, les choix individuels et collectifs, les luttes internes et les forces extérieures » (p. 227). Toutes ces expériences ont cependant « un principe fondamental commun : les décisions collectives se prennent en assemblée générale. C'est en cela que le conseilisme est l'une des formes que prend l'agoraphilie politique » (p. 228).

Sur les plans des pratiques et des institutions politiques, la « démocratie des conseils », suivant la formule de Yohan Dubigeon[5], s'appuie sur la double action des assemblées de base et des comités de délégués, la délégation sous forme de mandat permettant de « structurer des réseaux de conseils selon le principe de la fédération, pensé comme un assemblage de cercles concentriques : l'atelier (une usine peut en compter plusieurs), l'usine, le quartier, la ville, la région et le pays, puis l'international » (p. 230). Les mandats sont confiés à des délégués de confiance choisis par la base et « la rotation au poste de délégué [est] assurée par la très courte durée des mandats et l'impossibilité de présenter sa candidature pour deux mandats consécutifs » (ibid.).

Contre la démocratie ouvrière au travail, l'agoraphobie s'est exprimé à la fois du côté des libéraux à travers l'idée de la paresse fondamentale et de la « stupidité » (*dixit* Adam Smith) de travailleurs foncièrement incapables de s'autogérer, mais aussi du côté des partisans du socialisme d'État comme Lénine exigeant la soumission des travailleurs à la « discipline de fer » du parti, seul capable de conduire le processus révolutionnaire. Pour être compétitif dans la course à la productivité, Lénine a rappelé les gestionnaires connaissant les méthodes du taylorisme[6], il a fait en sorte que la production soit toujours supervisée par un commissaire politique et que le « syndicat local [soit] dirigé par un membre du parti nommé d'en haut » (p. 244) tandis que le Parti bolchévique créait en 1917 un « Soviet suprême de l'économie » pour maintenir les soviets sous sa coupe. Dupuis-Déri peut ainsi classer le léninisme du côté de l'agoraphobie. A l'opposé, des agoraphiles exprimeront leur soutien à la démocratie des soviets contre le Parti : entre autres Voline, Alexandra Kollontaï, Rosa Luxembourg, Otto Rühle, Anton Pannekoek, Karl Korsh, et plus tard Cornelius Castoriadis, Pierre Bourdieu[7] ou Hannah Arendt. Celle-ci notait déjà dans ses « Réflexions sur la révolution hongroise » que Lénine avait détruit le pouvoir des soviets, les sociaux-démocrates liquidé les conseils d'ouvriers et de soldats en Allemagne, et les chars d'assauts russes écrasé la révolution des conseils en Hongrie. Dupuis-Déri peut alors conclure à son tour : « Les conseils ouvriers n'ont donc pas échoué parce que le peuple ne sait pas (se) gouverner au travail, mais bien parce que les agoraphobes socialistes ou fascistes sont parvenus à leur fin, soit à imposer leur domination » (p. 246).

Et l'auteur de préciser finalement que ce modèle autogestionnaire et conseiliste pourrait toujours valoir dans le contexte contemporain, à condition de se défaire de la référence au prolétariat et au travail comme espace unique de la contestation politique car « l'autogestion se pratique, entre autres lieux, dans les coopératives d'habitation, d'alimentation et de santé, les médias indépendants, les centres d'aide juridique, les centres de femmes » (p. 248).

Sur ces différents thèmes, on pourrait reprocher à Dupuis-Déri une certaine indistinction qui ne permet pas de rendre compte de l'aspérité de certains débats, par exemple lorsqu'il identifie très rapidement le « conseilisme » avec le « communalisme » de Bookchin (p.

216). La perspective de celui-ci impliquait en effet, dans un dialogue critique avec les anarchistes, d'insister sur la révolution politique davantage que sur la révolution sociale à travers une stratégie privilégiant la mise en place d'assemblées et d'institutions municipalistes libertaires sur le recours à l'anarcho-syndicalisme comme moyen de combattre le capitalisme[8]. Le communalisme de Bookchin implique donc une forme de réflexivité critique vis-à-vis du conseillisme[9]. De la même façon, alors qu'il évoque la double captation du commun par le privé marchand et le public étatique, Dupuis-Déri ne mentionne pas la proposition de Pierre Dardot et Christian Laval de réarticuler autour du concept de « commun »[10] le projet de l'autogouvernement démocratique. Or le commun est en lui-même une tentative pour consolider la pratique de l'autogouvernement autour d'une norme de réciprocité de manière à résister à l'intégration de l'autogestion et de l'autonomie par les techniques du management néolibéral[11]. De manière générale, ce qui manque peut-être à l'ouvrage de Dupuis-Déri et qui fait la force des deux entreprises théoriques que nous venons d'évoquer, est une *proposition stratégique pour la mise en place de la démocratie directe*. L'auteur donne ainsi d'excellents arguments en faveur de la démocratie directe contre l'aristocratie représentative, mais il est moins disert sur la manière dont des mouvements – au-delà du constat d'une tendance à l'usage des pratiques de démocratie directe – pourraient s'y prendre pour réussir à l'imposer aujourd'hui dans le contexte du néolibéralisme dominateur.

Dans le chapitre 7, Dupuis-Déri se concentre sur deux formes prises par le peuple, le *dêmos* et la plèbe, et les rapports qu'elles entretiennent du point de vue de l'agoraphobie et de l'agoraphilie politiques. Du côté des élites conservatrices agoraphobes, si le *dêmos* assemblé suscite de la peur, c'est parce qu'il est prompt à se changer en plèbe émeutière. Cependant, cette agoraphobie est à géométrie variable comme le montre au contraire la bienveillance avec laquelle sont accueillies les réunions patronales ou les assemblées d'actionnaires. Les élites progressistes peuvent du reste elles aussi tomber dans l'agoraphobie à l'encontre de catégories dont l'irrationalité supposée est associée à une tendance émeutière, comme les femmes ou les étrangers. Ainsi les membres de la Convention nationale de la Révolution française, afin d'empêcher la multiplication des clubs de femmes qui se formaient alors parmi les Jacobins ou les Cordeliers, ont par le rapport Amar du 30 octobre 1793 interdit aux femmes de se réunir en associations politiques. La peur de la plèbe et du « peuple dans la rue » est même parfois inscrite dans le droit, à l'instar du principe du *terrorem populi* figurant dans le droit commun anglais et désignant « un rassemblement qui sème la terreur dans la population » (p. 262), ou encore des dispositions juridiques contemporaines sur l'état d'urgence ou l'état d'exception qui accordent aux gouvernements ou aux forces de police le pouvoir discrétionnaire d'interdire un rassemblement devant le risque potentiel de troubles à l'ordre public. Du côté de l'État, les émeutes sont naturellement perçues comme « un phénomène qui devrait entraîner logiquement la juste répression policière » (p. 269) et l'action de ceux qui sont identifiés comme leurs dirigeants est criminalisée tandis qu'ils subissent de la part des médias des injonctions continuelles à « condamner la violence »[12]. A l'opposé, « chez les historiennes et les historiens, il est d'usage d'étudier les émeutes du passé comme des actions collectives plutôt rationnelles, dont l'enjeu était souvent de réagir à une grave injustice » (ibid.).

Les exemples historiques où des assemblées ont pris la décision collective de passer à l'action et de se changer en plèbe sont du reste nombreux. Ce fut le cas notamment du mouvement des suffragettes britanniques au début du XX^e siècle qui furent taxées d'« hystérie », ou encore des femmes Igbo au Nigeria qui réagissaient aux taxes imposées par l'administration coloniale britannique par des actions collectives menaçant d'incendier

les maisons des colons (et le faisant effectivement) si la taxe n'était pas retirée. Cinquante d'entre elles furent tuées en 1929 après qu'elles aient été traitées avec mépris de « « femelles sauvages » » (p. 277). Dupuis-Déri conclut sur ce point que « l'agoraphobie politique s'exprime d'autant plus cruellement et de manière méprisante que le peuple est composé de subalternes » (p. 281).

Mais l'auteur souligne également les tensions possibles entre le *dêmos* et la plèbe qui peuvent témoigner d'une agoraphobie au sein même des démocrates, par exemple quand les procédures de délibération trop strictes dans les assemblées agissent « comme de véritables éteignoirs de la colère populaire » (p. 282). Ces tensions peuvent même parfois se raidir dans des oppositions bien campées entre « assembléistes », qui défendent le peuple délibérant au détriment de la plèbe, et « insurrectionnalistes » qui privilégient la forme de l'émeute sur celle de l'assemblée. Lorsque Judith Butler affirme que les assemblées « ne peuvent réussir que si elles souscrivent aux principes de la non-violence » » (p. 284), elle témoigne de son appartenance à la première de ces catégories et véhicule « un préjugé envers les émeutes [...] bien tenace, même chez les progressistes réformistes ou révolutionnaires, et malgré de nombreuses études sur la rationalité et la moralité des foules émeutières, et sur « l'économie morale de la foule » » (p. 287). En outre, les porte-parole ou dirigeants parfois « autoproclamés » des mouvements sociaux s'expriment la plupart du temps contre les émeutes qui nuisent à leur effort de représentation et aux avantages politiques qu'ils comptent en retirer. Contre cette méfiance vis-à-vis de la violence populaire, Dupuis-Déri oppose qu'on ne peut pas prétendre trancher *a priori* la question des bienfaits ou des méfaits de la violence politique, qui est propre à chaque situation de conflit ; avec Howard Zinn ensuite, il soutient que « la violence devrait toujours être clairement définie lorsqu'on en débat et que sa légitimité doit être évaluée en considérant son degré, sa cible et l'importance de ses enjeux » et que « le recours à la force peut parfois être efficace et provoquer des changements significatifs, même pour les subalternes » (ibid.) ; il relativise enfin l'objection à la violence au nom de l'« image du mouvement » et de la nécessité de plaire aux médias ou à l'opinion publique, car elle relève de la logique externe des « « demandes » » (p. 291) aux aristocraties élues et du jeu de la représentation, alors que la violence plébéienne recouvre plutôt l'enjeu interne « de former avec les autres un sujet politique collectif » (ibid.).

À l'inverse, un collectif comme le Comité invisible appartient aux « insurrectionnalistes » qui ne jurent que par le pouvoir des « affects » et expriment du mépris pour le peuple assemblé en affirmant qu'au cours des délibérations « on est contraint d'écouter des conneries sans pouvoir répliquer » » (p. 292). A ces attitudes figées favorables exclusivement au *dêmos* ou à la plèbe, Dupuis-Déri soutient la possibilité d'un « arrimage entre le *dêmos* et la plèbe » (p. 297) : il rappelle que la plupart des manifestations émeutières ont été décidées lors d'assemblées formelles ou informelles, souligne l'importance des « groupes affinitaires » (formés d'un nombre restreint de personnes qui se connaissent déjà) car ils facilitent plus que les vastes assemblées les discussions propres à déboucher sur une action, et évoque même enfin des cas où le *dêmos* et la plèbe deviennent indiscernables lorsqu'au cœur de l'action émeutière, les manifestants parviennent à se rassembler et prennent la figure d'un *dêmos* rationnel pour décider stratégiquement de l'action suivante.

Après avoir évoqué les pratiques (l'autogestion), les institutions (la démocratie des conseils) et les formes du peuple (*dêmos* et plèbe) du point de vue de l'agoraphilie politique, Dupuis-Déri consacre le dernier chapitre de l'ouvrage au problème des rapports de forces et de pouvoir *au sein même du peuple*. Car autant dans des expériences de

démocratie directe (comme celle des Athéniens où l'aristocratie masculine exerce son « *pouvoir sur* les subalternes, soit les femmes, les esclaves, les étrangers et les enfants » (p. 300)) que dans la pensée d'agoraphiles convaincus comme Spinoza ou Proudhon qui dénie aux femmes la citoyenneté et l'aspiration à l'émancipation politique, il existe des rapports de pouvoir et une définition restreinte du peuple. L'auteur s'intéresse donc aux mécanismes susceptibles d'élargir la définition du peuple et de jouer avec le minimum de rapports de pouvoir.

Le premier est la *non-mixité* qui permet aux subalternes d'affirmer leur autonomie, car « le statut de subalterne est reproduit dans les mouvements sociaux et organisations politiques, y compris chez les forces progressistes et révolutionnaires » (p. 306), notamment par le confinement des femmes « aux rôles d'auxiliaires et d'exécutantes dans le mouvement » (ibid.). Dupuis-Déri, en réponse à ceux qui s'opposent à ces assemblées féminines en accusant les femmes de séparatisme, retourne leur argument en soulignant que la constitution des femmes en un mouvement autonome et non-mixte s'est produite en réaction à la non-mixité des hommes, que ce soit parmi les élites qui ont refusé aux femmes le droit à la participation politique ou parmi les mouvements progressistes des années 1960 et 1970 qui ont refusé de prendre au sérieux les questions féministes en les reléguant au second rang (à l'instar de Christine Delphy ou de Jules Falquet qui distinguent la non-mixité subie « imposée par les dominants » de la « non-mixité choisie » » (p. 311) comme moyen de lutte). Dans les assemblées non-mixtes, les femmes développent leur pouvoir, en libérant leur parole (« pouvoir du dedans »), en constituant un sujet politique (« pouvoir avec ») et en décidant d'agir contre le patriarcat (« pouvoir faire »). En outre, de nombreuses féministes tiennent à distinguer la « non-mixité » du « séparatisme », puisque la stratégie de la non-mixité n'exclut en rien la possibilité d'alliances avec les hommes et la formation d'un projet politique commun. Mais elle vise précisément à garantir l'autonomie des femmes et à appuyer l'égalité au sein de ce projet commun.

Le second mécanisme de prévention de l'exercice de pouvoir au sein des formes et des pratiques agoraphiles est le *consensus*. S'il est l'outil plus propre à l'anarchie qu'à la démocratie directe dont l'usage est plutôt le vote à la majorité, Dupuis-Déri souligne que certains militants ou théoriciens qui se rattachent à la tradition anarchiste comme Murray Bookchin lui préfèrent ce dernier en arguant du risque de domination de l'assemblée par un seul « *égo souverain* » » (p. 325) que comporterait le consensus. D'autres militants mettent en revanche en avant qu'il faut privilégier dans les mouvements « le respect de la diversité des tactiques » (p. 326) pour maintenir la solidarité et favoriser l'unité. Selon l'auteur, de nombreux arguments plaident en faveur du consensus : une décision prise au consensus peut d'abord avoir plus d'efficacité car son exécution devrait bénéficier d'un appui unanime, alors que le vote majoritaire présente le risque que la minorité tente de bloquer l'application d'une décision qui lui déplaît ; le consensus rompt ensuite avec la logique individualiste et sondagière de la somme des opinions individuelles au profit d'une logique collective qui exprime « le sens du groupe [...] en tant que groupe » (p. 328), qui suppose le « respect pour les autres » dans l'effort pour définir une « identité collective » (p. 330), qui manifeste la conviction que la vérité doit être découverte en commun ; enfin la prise de décision par consensus, plus participative et inclusive, « favorise le développement de compétences politiques (acquisitions d'informations pertinentes et de connaissances, expérience quant à l'organisation collective, etc.) » (p. 331). Quant aux arguments qui reprochent au consensus son incapacité à prendre rapidement des décisions et donc son inefficacité, on peut leur rétorquer d'une part que la rapidité d'une prise de décision n'est en aucun cas un gage de la valeur de cette décision, et leur opposer d'autre part qu'il y a bien des décisions prises très rapidement par consensus.

Enfin, le *mandat impératif* permet au peuple de coordonner les agoras « selon un modèle fédératif, doté d'une structure à plusieurs niveaux de prises de décision politique » en prévenant que ne s'exerce un « pouvoir sur » lui. A la différence de la représentation qui ne lie en aucune manière les délégués à leurs électeurs, « le mandat contraint les individus qui siègent dans une assemblée fédérale [...] de se contenter de porter le message ou la volonté de l'assemblée qui l'a mandaté » (p. 335). C'est le mandat et non la représentation qui est l'instrument véritable de la « souveraineté du peuple », car il lui garantit que le mécanisme de la délégation ne pourra lui soustraire sa décision. Pour cette raison il fit lui-même l'objet d'un affrontement entre agoraphobie et agoraphilie politiques à la Révolution dans le cadre de la Commune de Paris lorsque les Assemblées de districts voulurent imposer le mandat impératif à leurs députés qui refusèrent au motif que cela produirait le risque de « tous les désordres de l'anarchie » (p. 337). Du côté des agoraphiles, le mandat impératif est enfin souvent renforcé par « d'autres principes, comme la révocabilité en tous temps des mandataires par la base, la courte durée du mandat et la limitation du nombre de mandats, et parfois le tirage au sort des mandataires » (p. 339-340).

Conclusion : la permanence de la Directe

Le livre de Francis Dupuis-Déri est intéressant pour plusieurs raisons. S'il consolide un argument déjà formulé par Jacques Rancière dans *La haine de la démocratie* sur l'ancrage profond d'une *tradition de mépris pour le peuple dans la modernité occidentale* et en particulier parmi ses élites intellectuelles, il innove sur d'autres aspects.

D'abord, il insiste, dans le sillage de son livre précédent, sur le double effet de l'appropriation par les élites politiques libérales et républicaines du terme de « démocratie » qui a permis à la fois de *masquer cette haine élitaire du peuple tout en désarmant le projet d'autogouvernement du peuple* par le brouillage des démarcations politiques.

Ensuite, il analyse les discours et les pratiques politiques non seulement à travers la ligne de la haine de la démocratie, mais à travers *le caractère structurant de l'opposition entre l'agoraphobie et l'agoraphilie politiques* qui redécoupe le champ politique et éclaire d'un jour nouveau les impasses actuelles d'une gauche progressiste toujours attachée à la représentation et convaincue des vertus la verticalité irrémédiable.

En outre, en centrant sa réflexion sur le conflit fondamental entre la démocratie directe et la démocratie représentative, Dupuis-Déri met le doigt sur les *limites indéniables des tentatives répétées de « démocratie participative » ou de « démocratie délibérative »* qui sont au mieux des amendements du système représentatif, et révèlent au pire « une situation de vassalité dans le régime de l'aristocratie électorale » (p. 345). Ne portant pas une critique radicale de l'oligarchie élue et de la politique professionnelle, elles n'ont vis-à-vis de lui qu'une vocation complémentaire et jamais substitutive.

L'originalité de la démarche de Dupuis-Déri est aussi d'*articuler une analyse des dominations (de classe, de genre, de race) à une proposition de refondation de la politique*, ce qui n'est pas si fréquent, ces deux plans restant le plus souvent séparés dans la littérature de sciences humaines et sociales.

Enfin, et surtout, en mettant en avant, à travers leur résurgence dans les mouvements contemporains, les pratiques, les formes et les institutions de la démocratie directe

(assemblées mixtes et non-mixtes, assemblées de quartier, groupes d'affinité, consensus, mandat impératif, fédéralisme, *dêmos* et plèbe, autogestion, conseilisme et communalisme, etc.), Francis Dupuis-Déri tranche avec un imaginaire maintenant convenu, qu'on trouve sous des formes diverses chez Jacques Rancière, Miguel Abensour ou Martin Breaugh[13], de la démocratie radicale comme « brèche » - moment insurgeant d'affirmation égalitaire introduisant une discontinuité et une suspension de l'ordre inégalitaire mais dont la vocation est le reflux inéluctable des énergies créatrices - pour lui préférer la conception d'un *combat de long haleine pour remplacer le régime représentatif par l'institution et la permanence de la démocratie directe*, dont d'autres signes marquent l'actualité : le renouveau du municipalisme dans les « villes rebelles » en Espagne[14], la relecture de Cornelius Castoriadis, la timide sortie de l'ignorance de Murray Bookchin en France[15], ou encore la réinterprétation de la révolution comme processus instituant[16]. A l'imaginaire de la trouée succède celui de la substitution, à celui de la brèche celui de l'institution permanente de la norme de réciprocité et d'égalité.

Notes

[1] Au sens politique du terme, et non au sens péjoratif de chaos.

[2] Le professeur à l'UQAM rappelant à juste titre que cette conception qu'on pourrait « auctoriale » de la représentation, par laquelle le représentant est l'auteur de la volonté du peuple, était aussi partagé par un soutien de la monarchie comme Thomas Hobbes.

[3] Et en dépit du fait que les « agoraphiles » ont pu mobiliser pour l'extension de la participation électorale dans des contextes où ce droit n'était pas accordé ou n'était pas accordé à tous.

[4] Ou au contraire décision d'exclure ceux qui menacent l'existence de la communauté parce qu'ils provoquent des disputes ou participent au marché noir.

[5] Dont le travail est mobilisé à plusieurs reprises par Dupuis-Déri. Cf. Yohan Dubigeon, *La démocratie des conseils. Aux origines modernes de l'autogouvernement*, thèse de doctorat, Institut d'études politiques de Paris, 2014 (à paraître : *La démocratie des conseils*, Paris, Les Belles Lettres, 2017).

[6] Sur ce point, cf. le livre classique (que ne mentionne pas Dupuis-Déri) de Robert Linhart, *Lénine, les paysans*, Taylor, Paris, Seuil, 1976.

[7] Dans un texte cité par Dupuis-Déri qui ne fait pas partie de ceux les plus cités du sociologue : Pierre Bourdieu, « La délégation et le fétichisme politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°52-53, juin 1984.

[8] À cet égard, la trajectoire de pensée singulière de Dupuis-Déri lui-même qui relève d'un certain « anarchisme démocratique » mériterait elle-même d'être mise en perspective avec la tradition anarchiste. La formule d'« anarchisme démocratique » a été utilisée par Yves Sintomer au cours de sa discussion avec Francis Dupuis-Déri à l'Université de Paris Nanterre, le 25 octobre 2010 dans le cadre d'un séminaire commune des laboratoires Sophiapol et Lavue.

[9] Cf. Janet Biehl et Murray Bookchin, « Entretien avec Murray Bookchin », in Janet Biehl,

Le municipalisme libertaire. La politique de l'écologie sociale, Montréal, écosociété, 2013 (rééd.), p. 179 : « Si vous retirez du pouvoir à l'assemblée populaire pour le donner à l'usine, vous ouvrez des brèches dans l'unité de l'assemblée populaire et augmentez la possibilité que le lieu de travail lui-même devienne un élément subversif par rapport à l'assemblée populaire ».

[10] Au sens d'agir collectif spécifique qui conditionne l'obligation réciproque des acteurs à la co-participation à la décision.

[11] Comme l'ont souligné Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

[12] Dupuis-Déri donne notamment l'exemple de l'interview du délégué syndical Xavier Matthieu par l'animateur David Pujadas qui lui intimait de « lance[r] un appel au calme » après le saccage de la sous-préfecture de Compiègne par des salariés de Continental luttant contre un plan de licenciements.

[13] Cf. Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, Paris, La fabrique, 2009 ; Miguel Abensour ; Martin Breugh, *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*, Paris, Payot, 2007 ; Miguel Abensour, *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, Paris, éd. du Félin, 2004.

[14] Cf. Joan Subirats, *El poder de lo proximo. Las virtudes del municipalismo*, Madrid, Catarata, 2016 ; Ludovic Lamant, *Squatter le pouvoir. Ces rebelles qui ont pris les mairies d'Espagne*, Montréal, Lux, 2016.

[15] Cf. Vincent Gerber, *Murray Bookchin et l'écologie sociale*, Montréal, Ecosociété, 2013 ; Janet Biehl, *Le municipalisme libertaire de Murray Bookchin. La politique de l'écologie sociale*, Montréal, écosociété, 2014 ; Murray Bookchin, *Pour une écologie sociale radicale*, présentation V. Gerber et F. Romero, Neuvy-en-Champagne, 2014.

[16] Cf. Christian Laval et Pierre Dardot, *Commun, op. cit.*