

IDENTITÉ, JOUISSANCE ET LES POTENTIALITÉS DÉMOCRATIQUES DU POPULISME

Thomás Zicman de Barros

Le populisme est-il un danger pour la démocratie ou, au contraire, ouvre-t-il un chemin privilégié vers la démocratisation ? Les différentes réponses à cette question ont divisé les commentateurs du monde politique ces dernières années. D'un côté, nous regardons l'apparition de livres consacrés à dénoncer le populisme comme synthèse de tous les problèmes politiques : le populisme est autoritaire, irrationnel, anti-démocratique (Stavrakakis et Jäger 2017). De l'autre côté, le populisme est parfois présenté comme le chemin pour la rédemption de la démocratie, menacée par la force des marchés (Mouffe 2018). Partagés entre rapports si différents du même phénomène, comment trancher ?

Actuellement, une réflexion sur le populisme ne peut pas ignorer l'une des contributions les plus conséquentes en ce qui concerne cette thématique : les théorisations d'Ernesto Laclau. Comme ce chapitre l'indiquera, ce-

pendant, même son œuvre ne produit pas de réponse définitive sur le caractère démocratique des phénomènes populistes.

Il y a, dans les travaux de Laclau, un certain paradoxe. D'un côté, il critique les théories traditionnelles du populisme, qui le présentent d'une façon péjorative, comme un phénomène ayant une forte dimension irrationnelle et potentiellement anti-démocratique. Pour lui, le populisme n'est ni positif, ni négatif. Le populisme, pour Laclau, est avant tout une logique politique. Il s'agit, dans le populisme, de l'articulation de plusieurs demandes insatisfaites présentes dans la société. Cette articulation s'établit au moment où ces demandes en viennent à être vues comme équivalentes – l'élément commun qui établit cette équivalence étant le fait que toutes les demandes restent insatisfaites. Pour que cette chaîne d'équivalence s'établisse, dit Laclau, il faut, d'abord, un signifiant vide – c'est-à-dire, un symbole partagé qui représente la totalité des demandes. Complémentairement, le populisme doit représenter un adversaire commun – la logique populiste par excellence est celle qui divise le champ politique, en deux : « nous » contre « eux », le « peuple » contre les élites. Ainsi, le populisme se distingue d'une logique institutionnelle dans laquelle les demandes présentes dans la société ne s'articulent pas et, au contraire, sont administrativement adressées une à une.

Dans ce sens, pour Laclau, il ne s'agit pas de dire si un mouvement est populiste ou pas, mais à quel degré il est populiste (Laclau 2005b, 45-47). D'après Laclau, le populisme n'a pas de contenu défini : Mao Tsé-Toung était populiste, ainsi que Benito Mussolini, mais Charles de Gaulle aussi. Même si Laclau, lui-même n'a jamais utilisé cet exemple, nous pourrions dire, à partir des réflexions de Stuart Hall, que même Margaret Thatcher serait populiste dans une certaine mesure. Le discours thatcheriste en défense d'un « capitalisme populaire » articulait une série d'éléments discursifs – tels que tradition, famille, patriotisme, loi et ordre, économie de marché, esprit d'entreprise, leadership fort, entre autres – contre certaines « élites » – dans ce cas, les bureaucrates, les syndicalistes et d'autres « parasites » qui profiteraient de façon non-méritée des bénéfices de l'État providence (Hall 1988, 140-42;

Howarth 2000, 9). Selon Jean-Claude Monod, la même logique serait présente, aussi, dans le discours de Nicolas Sarkozy dans sa campagne présidentielle victorieuse, où il opposait « la France qui se lève tôt » aux « assistés » qui dépendaient de l'État (Monod 2009, 47). Progressistes ou conservateurs, libéraux ou interventionnistes, tous peuvent parfois être considérés comme des populistes selon Laclau.

De l'autre côté, pourtant, Laclau défend le populisme comme stratégie émancipatrice. Le populisme, pour lui, c'est un véhicule pour représenter des secteurs exclus de la société. Il aurait la capacité de remettre en question nos formes de vie sociale – toute inégalité traditionnelle serait ébranlée par la force politisatrice du populisme. Pour Laclau, le populisme était le moyen nécessaire d'exprimer un projet de démocratie radicale (Zicman de Barros et Stavrakakis 2017, 11).

Le paradoxe émerge de l'apparente incompatibilité entre défendre le populisme en même temps qu'il indique que des mouvements comportant des contenus fort divers sont tous, à un certain degré, populistes.

L'effort fourni dans ce chapitre c'est de penser à ce paradoxe et d'évaluer les potentialités démocratiques du populisme. Le populisme serait-il toujours démocratique ? Pouvons-nous distinguer deux types de populisme, l'un démocratique et l'autre anti-démocratique ?

La façon même de poser cette question nous oblige, d'abord, à expliquer ce que nous entendons par démocratie – un concept qui définira notre éthique politique. Le chapitre est donc organisé en deux moments, divisés finalement en cinq parties. Premièrement, traitant de la dimension symbolique du problème en question, nous présenterons les bases ontologiques de la Théorie du Discours de l'École d'Essex et sa conception d'une démocratie radicale. À partir de ces notions, dans la deuxième partie nous pourrions penser comment un populisme démocratique et un populisme anti-démocratique se distingueraient. Comme nous essayerons de le montrer, la distinction théorique entre ces deux populismes passe fondamentalement par différents rapports avec l'idée d'identité. Dans la troisième partie, nous penchons sur la dimension affective du problème à partir du concept psychanalytique de

jouissance, nous verrons comment ces différents rapports avec l'identité présents dans les différents populismes impliqueraient différentes façons de faire circuler les affects. Dans les quatrième et cinquième parties, les tensions entre les deux types de populisme seront présentées à partir d'une articulation entre l'École d'Essex et les pensées de Freud et de Lacan. Enfin, dans la conclusion, nous indiqueront comment la frontière entre un populisme démocratique et un populisme anti-démocratique est en réalité une zone grise, et comment un populisme démocratique et sublimatoire sera toujours hanté par des logiques fantasmatiques.

LA DIMENSION SYMBOLIQUE

1. Discours, identité et démocratie radicale

Le concept de discours a une longue trajectoire, qui remonte à Ferdinand de Saussure, à Jacques Derrida, à Michel Foucault, parmi d'autres (Howarth 2000), mais qui ne pourra pas être reprise en détail ici. Dans cette session, nous présenterons rapidement la notion de discours utilisée ici comme elle a évolué dans ladite École d'Essex, et plus précisément dans les travaux d'Ernesto Laclau et de Chantal Mouffe.

Dès l'apparition d'*Hegemony and Socialist Strategy* (1985), le premier livre qu'ils ont écrit ensemble, Laclau et Mouffe défendent que le concept de discours est une catégorie ontologique qui fait appel à tout ce qui concerne la signification – dans ce sens, pour eux, tout ce qui concerne la réalité humaine est discursif. Un discours est un ensemble articulé d'éléments linguistiques et extralinguistiques, symboliques et affectifs. Il comporte des paroles, bien sûr, mais aussi des actes. Et il a une dimension performative : c'est à partir du discours que nous construisons l'ensemble de nos pratiques sociales – c'est parce que nous y croyons et que nous agissons à partir des discours qu'ils donnent forme à notre monde.

Cette idée, évidemment, a suscité des vives critiques, surtout de la part du marxisme traditionnel, basé sur une notion matérialiste de l'objectivité. D'après Norman Geras, par exemple, Laclau et Mouffe seraient des idéalistes qui dangereusement ignoreraient l'existence d'une

réalité avant le discours et avant la théorie, sapant les bases nécessaires au débat rationnel (Laclau et Mouffe 1987, 84). Leur réponse à ces critiques affirme qu'il ne s'agit pas de nier l'existence d'un monde extérieur. L'argument de Laclau et de Mouffe accepte l'objectivité d'un monde extra-discursif que nous pouvons étudier, mais il souligne qu'aucune signification à propos de ce monde n'est donnée avant le discours. Dans une bonne illustration de leur point de vue, les auteurs affirment :

Si je frappe un objet sphérique dans la rue ou si je frappe un ballon dans un match de football, le fait physique est le même, mais sa signification est différente. L'objet n'est du football que dans la mesure où il établit un système de relations avec d'autres objets, et ces relations ne sont pas que données par la matérialité référentielle de ces objets, mais sont, au contraire, socialement construites (Laclau et Mouffe 1987, 82).

Si nous touchons une bougie éteinte, nous allons nous brûler. Voilà le fait objectif. Cependant, l'acte même de se brûler peut avoir des significations sociales fort diverses. Un chauffeur qui se brûle avec du carburant lors d'un accident de voiture n'est pas signifié de la même façon qu'un manifestant qui décide de s'auto-immoler pendant une révolte. Et un même phénomène peut aussi susciter des interprétations très distinctes : la dévastation causée par un orage, par exemple, peut être vue comme un fait naturel peu important, comme le fruit de changements climatiques structurels, comme la revanche d'une puissance divine ou, encore, comme le résultat du manque de prévention de la part du gouvernement (Jørgensen et Phillips 2002, 9). Même si nous pouvons être en désaccord avec certaines de ces interprétations, celles-ci produisent des effets sociaux – en même temps qu'elles nous indiquent comment, dans nos sociétés, la signification peut être plurielle.

Cette notion de discours est fondamentale parce que, outre la démonstration de la contingence de nos significations, elle ouvre le chemin vers une conception moderne et démocratique de la réalité sociale.

Avec cette notion de discours, nous acceptons qu'il n'y a pas de réponse définitive à la manière d'organiser notre société – la réponse théologique, prémoderne, ne suffit plus. Comme Claude Lefort l'a bien dit, avec la modernité, nous regardons la « dissolution des repères de la certitude » et éprouvons « une indétermination dernière, quant au fondement du pouvoir, de la loi et du savoir » (Lefort 1986, 29).

Cela dit, la notion de discours de Laclau et de Mouffe ne s'arrête pas là. Tous deux vont plus loin et développent une théorie sur la façon dont les discours et les identités collectives qui y sont associées sont structurés en tant que constructions contingentes.

À partir de Ferdinand de Saussure, Laclau considère que toute identité est relationnelle. Il n'est pas possible de constituer un « nous » en tant que sujet politique que s'il y a quelque chose qui dépasse ce « nous ». Dans le discours institutionnaliste, ce qui prime, c'est la logique de la différence. Le champ politique est fragmenté : les diverses demandes présentes dans la société – demandes qui sont, comme nous le verrons, fruits d'un déplacement, de la division constitutive du sujet – sont traitées séparément, et une pluralité d'identités coexistent, chacune dans son coin, avec sa particularité. Comme nous l'avons dit dans l'introduction de ce chapitre, le populisme suit le chemin contraire. Dans le discours populiste, la logique qui opère est la logique de l'équivalence. Le populisme crée une équivalence entre plusieurs demandes insatisfaites. Il simplifie le champ politique, le divisant, en dernière instance, en deux parties : « nous » et « eux ».

Dans cette dynamique, selon Laclau, nous avons besoin d'un point nodal, d'un élément spécifique qui garantisse la stabilité partielle de la construction discursive de ce « nous ». Ce point nodal, Laclau va l'appeler, à partir des années 1990, « signifiant vide ».¹ Le signifiant vide est

1. Même si le concept de signifiant vide est en général associé au populisme et à la logique d'équivalence, Laclau nous invite à penser à la présence de tels signifiants même dans lesdits discours institutionnalistes. D'abord, si la distinction entre un discours populiste et un discours institutionnaliste est une question de degré, alors nous trouverons des équivalences aussi dans l'institutionnalisme. Effectivement, même les discours où la logique de la différence prime – y compris dans ses versions les plus radicales, comme le discours de l'*apartheid* – c'est possible de trouver des références à une universalité absente (Norval 1996, 173; voir aussi Butler, Laclau, et Laddaga 1997).

central parce qu'il nomme la collectivité et, en le faisant, la constitue comme sujet politique collectif – d'après Oliver Marchart, « la politique doit être comprise comme le processus même à travers lequel un groupe assume son nom » (Marchart 2007, 5).

Pour Laclau, ce signifiant vide est un signifiant particulier qui a progressivement perdu son contenu spécifique, et qui commence à représenter une totalité absente plus vaste que lui, créant une chaîne d'équivalence entre plusieurs demandes insatisfaites présentes dans la société. C'est le cas, par exemple, des luttes pour la liberté syndicale dans le nord de la Pologne dans les années 1980. Dans un contexte de forte répression politique où plusieurs revendications restaient pendantes, « les demandes du *Solidarność* [le syndicat de Lech Wałęsa de la ville de Gdańsk] sont devenues le point de rencontre d'associations équivalentielles plus vastes qu'elles-mêmes » (Laclau 2005a, 217). Nous pourrions penser, aussi, aux Révolutions Russes de 1917, où plusieurs demandes – telles que « Pain », « Paix » et « Terre » – se sont articulées, à partir d'un certain moment, autour de la demande « Tout le pouvoir aux soviets ». Cette demande spécifique est devenue représentante d'une universalité absente – constituant, à partir même de cette représentation, le peuple russe en tant que sujet révolutionnaire.

Dans le cas du populisme, ce signifiant vide est souvent le « peuple », un terme capable d'unifier plusieurs secteurs de la société contre un adversaire commun : les élites. Cela dit, pour Laclau tout signifiant, et même le nom d'un leader, peut potentiellement devenir un signifiant vide (Laclau 2005a, 100). En Argentine pendant l'exil de Juan Domingo Perón, dit Laclau, la demande « Perón au pouvoir » et le nom même du caudillo auraient rassemblé une série d'insatisfactions – assez souvent des insatisfactions contradictoires entre elles, comme c'est devenu clair au moment du retour de Perón au pays, le 20 juin 1973, lors du Massacre d'Ezeiza – contre le régime anti-péroniste en vigueur.

Plus populiste ou plus institutionnaliste, un discours est dit hégémonique quand il réussit à définir provisoirement la signification des

termes du débat public. Un discours hégémonique est celui qui fait de « ses logiques et règles les règles 'naturelles' de la communauté » et qui « contribue à la désactivation, ou à l'oubli, des projets rivaux contre lesquels il luttait » (Zac et Sayyid 1998, 262). Tout ce que le dépasse, tout projet rival devient incompréhensible (Norval 1996, 173). Un discours hégémonique est celui qui s'établit comme fondement de l'ordre symbolique, qui fige les identités, qui ne permet pas le déplacement des frontières qui séparent le « nous » et les « autres ».

Pour mieux comprendre cette idée, il faut d'abord reprendre une évolution dans la pensée de Laclau. En 1985, quand il publie *Hegemony and Socialist Strategy* avec Chantal Mouffe, le concept d'antagonisme est encore pensé comme nommant ce qui menace nos identités : l'ennemi, l'autre, présente un discours rival qui, incommensurable et en désaccord avec le nôtre, met en cause notre identité (Laclau et Mouffe 1985, 124-5). Cette idée, cependant, a évolué à partir d'une série de critiques développées par le philosophe slovène Slavoj Žižek. Selon Žižek, cette première notion d'antagonisme se basait sur l'illusion « [...] qu'après la possible annihilation de l'ennemi antagoniste, j'allais finalement abolir l'antagonisme et arriver à une identité avec moi-même » (Žižek 1990, 251). D'après lui, la position originelle de Laclau et de Mouffe ignorait la notion déjà mentionnée du caractère relationnel de toute identité : pour que « nous » existions, il faut qu'il y ait des autres. L'argument de Žižek, donc, c'est que l'autre, l'antagoniste, fait déjà partie de notre discours – sa menace étant, au moins partiellement, symboliquement maîtrisée.

C'est inspiré par ces critiques que Laclau avance dans sa théorie de façon à distinguer le social du politique (Laclau 1990, 160). Le social, pour lui, c'est précisément l'ensemble de pratiques routinisées hégémoniques que nous reproduisons dans le quotidien. Le social sédimement, réaffirme les identités : même dans une relation antagonique qui oppose « nous » à « eux », les deux pôles adversaires ne font que se réaffirmer mutuellement – paradoxalement, l'ennemi est partie constituante d'un discours, et son caractère menaçant, en réalité, ne fait que

nous définir en tant que sa négation.² Comme Lasse Thomassen l'a bien indiqué, l'antagonisme discursif mis en avant par George W. Bush en opposant « le monde libre » au « terrorisme » ne faisait que lui donner de la légitimité – paradoxalement, chaque nouvelle menace ne faisait que renforcer le besoin de son leadership (Thomassen 2005a, 105-8).

Le politique, à son tour, fait appel au moment d'institution du social, quand de nouvelles pratiques et identités sont établies (Laclau 1999, 146). Le « moment du politique » dévoile le caractère arbitraire et contingent de la vie sociale et, dans celle-ci, des frontières qui définissent nos identités collectives, ouvrant un espace pour leur réarticulation – un processus créateur qui émerge mais qui est aussi limité par les lacunes de l'ordre symbolique. Comme Lilian Zac et Bobby Sayyid l'ont bien illustré :

La politique n'est pas comme un match d'échecs. Dans la politique, il est possible de briser les règles du jeu, par exemple, en frappant le plateau du jeu d'échecs. Frapper le plateau n'est pas interne au jeu d'échecs [...]. La politique c'est précisément un jeu dont les fins sont ouvertes, et qui vise à faire les règles et à dessiner les frontières de ces règles (Zac et Sayyid 1998, 252).

Cette caractéristique du « politique » explique pourquoi ses expressions empiriques – les irruptions populistes et les manifestations d'indignation récentes, par exemple – sont vues, en général, comme surprenantes. Comme Žižek l'a bien fait remarquer, dans ces moments d'irruption politique, qu'il rapproche de la notion d'acte analytique, le scandaleux, l'impossible, l'impensable ont lieu, les acteurs eux-mêmes qui les protagonisent affirmant ne pas comprendre comment ils ont réussi à faire cela (Žižek 1998, 14). Et Žižek ajoute, commentant l'un de ces « moments » – encore une fois, les « prématurées » Révolutions

2. Cela devient encore plus clair si nous considérons que parfois, dans la relation entre les discours de deux groupes, l'un s'insère dans la logique populiste de la confrontation tandis que l'autre s'inscrit plutôt dans la logique institutionnaliste. Toute proportion gardée, les études des tribus Winnebago par Claude Lévi-Strauss présente un bon exemple de cette situation où différentes perspectives coexistent (Butler, Laclau, et Žižek 2000, 112-13).

Russes – que ces processus créent, rétrospectivement, les conditions mêmes de leur émergence : le discours se transforme, et ce qui était impossible peut devenir, soudainement, inévitable (Žižek 2008, 311-16). Le « moment du politique » présente un nouveau discours, extérieur aux antagonismes existants, qui met en évidence le manque constitutif qui traverse les identités en vigueur – le manque de base solide de nos pratiques routinisées – de façon à les déstabiliser et, ce faisant, à ouvrir le chemin vers la mobilisation des exclus du discours dominant.

Ainsi, nous comprenons comment le concept de discours fournit les bases pour ce qu'on appelle une éthique de la démocratie radicale. La démocratie radicale veut accentuer le caractère contingent de tout discours et de toute identité, en institutionnalisant le « moment du politique ».

2. Hétérogénéité et populisme

La démocratie radicale n'est ni un régime, ni une forme de sélection de leaders. Elle est, avant tout, une éthique, une façon de regarder le monde (Glynos 2003, 191). La démocratie radicale vise à accepter la contingence de nos identités et des formes de notre vie sociale – et, pour y arriver, elle nous invite à développer une nouvelle relation avec ce que Laclau a appelé l'hétérogénéité.

Le concept d'hétérogénéité trouve ses racines dans la philosophie de Georges Bataille. La pensée de Bataille s'intéressait aux résidus que la société produit et ne réussit pas à absorber symboliquement. Dans la pensée de Jacques Rancière, l'hétérogénéité est semblable à ce qu'il appelle la « part des sans-part » (Rancière 1995, 31). L'hétérogène, très simplement, est un réel exclu de l'ordre symbolique, une limitation de cet ordre qui, lors de son émergence, le met en cause.

Dans cette ligne, Laclau associe l'hétérogène à ce que G. W. Hegel appelait les « peuples sans histoire », ceux qui n'ont pas de place dans la logique dialectique qui gouvernerait l'histoire et ce qui, pour Laclau, indiquerait l'inconsistance de la théorie hégélienne :

[...] il y a, toutefois, un point aveugle [dans la conception dialectique de l'histoire chez Hegel] : ce que Hegel appelle « peuple sans histoire ». [...] Je les ai comparés avec [...] le résidu qui reste dans un tube après une expérience chimique. Cette présence non-historique est comme la goutte d'huile qui abîme le pot de miel, car l'existence d'un excès contingent [...] rend cette dialectique également contingente et, comme résultat, toute la vision de l'histoire comme un ensemble cohérent est au moins compromise (Laclau 2006, 666).

L'hétérogène est aussi comparé par Laclau au lumpenprolétariat comme Karl Marx l'a formulé – exclu de l'antagonisme entre le prolétariat et la bourgeoisie parce qu'exclu de la production économique qui donne aux acteurs sociaux leurs rôles. Selon Laclau, la dichotomie marxiste traditionnelle, opposant travailleurs et patrons, ne serait pas tellement subversive. En réalité, cet antagonisme ne ferait que réaffirmer les identités des deux côtés belligérants – les prolétaires et les bourgeois. Même s'ils disputent des mêmes éléments discursifs, ces éléments seraient déjà dans l'ordre symbolique. Le caractère vraiment subversif résiderait précisément dans le lumpenprolétariat, dont l'apparition dans la sphère publique basculerait le discours hégémonique. Pour Laclau, un groupe subordonné « doit avoir quelque chose de la nature du lumpenprolétariat », en tant que symbole de l'hétérogène, s'il veut vraiment menacer les identités en vigueur (Laclau 2005a, 152).

Nous pourrions penser encore à d'autres cas pour illustrer l'hétérogène. Gayatri Chakravorty Spivak, par exemple, donnera un autre nom à cette catégorie : elle l'appellera « subalternes », et présentera les femmes indiennes pendant la période coloniale comme l'un des groupes exclus de l'ordre symbolique dans la dispute entre colonisés et colonisateurs (Spivak 1988). Enfin, nous pourrions aussi ajouter à la catégorie d'hétérogénéité toutes les minorités de genre non-binaire, comme les *drag-queens* et les transsexuels dans la pensée de Judith But-

ler, capables de bouleverser la dichotomie traditionnelle entre femmes et patriarcat (Butler 1990).

Cela dit, l'usage de ces exemples concrets ne doit pas nous amener à penser que l'hétérogène se réduit à des groupes sociaux exclus. En réalité, tous ces exemples sont des produits de l'analyse du discours, et pas antérieurs à celle-ci. Le risque, ici, c'est de tomber dans l'essentialisme et commencer à croire que ces groupes existent en tant qu'entités immanentes concrètes, avant la représentation. L'hétérogénéité fait appel aux apories du discours, au réel lacanien. Comme Thomassen l'a bien fait remarquer :

Hétérogénéité est simplement un terme [...] que j'utilise pour parler des différentes apories discursives, spécialement celles qui appartiennent à l'exclusion. Ainsi, même si l'usage du terme hétérogénéité est déjà une représentation partielle de ce qui est supposé résister à la représentation, l'hétérogénéité ne revendique pas saisir quoi que ce soit « en soi ». L'hétérogénéité se réfère précisément aux limites internes de la représentation, et non à quelque chose au-delà ou au-dehors de la représentation (Thomassen 2005a, 113-14).

Dans le même sens, Žižek ajouterait que

[...] le réel n'est pas la réalité substantielle transcendante qui, du dehors, perturbe l'équilibre du symbolique, mais l'obstacle immanent, la pierre sur la route de l'ordre symbolique elle-même (Žižek 2008, 319).

Ayant ces notions en tête, nous pouvons dire que le « moment du politique » est précisément le moment d'irruption de l'hétérogène, le moment où il émerge et déstabilise les formations discursives existantes, ouvrant le chemin pour de nouvelles inscriptions symboliques, de nouvelles sédimentations partielles.

Si Laclau voit des potentialités démocratiques dans le populisme, c'est parce qu'il considère le populisme comme le moyen d'incorporation de l'hétérogène par excellence. En travaillant dans les marges de l'ordre symbolique, le populisme pourrait mobiliser et politiser ce qui était exclu dans le discours hégémonique.

Cela dit, est-ce que le populisme opère toujours en marge de l'ordre symbolique, dans cette logique d'institutionnalisation du moment du politique ? À partir de Laclau, il devient clair que la simple dichotomie populiste qui divise le champ politique en deux parties – « nous » et « eux » – n'implique pas nécessairement le bouleversement des frontières qui définissent les identités.

Ainsi, nous pouvons dire, en termes abstraits, que la distinction entre un populisme démocratique et un populisme non-démocratique dépend de leur rapport avec l'identité et avec l'hétérogène. Le populisme démocratique exige l'incorporation constante de l'hétérogénéité – c'est-à-dire, la problématisation incessante de son identité, et un rapport avec le signifiant « peuple » en tant qu'horizon ouvert, un signifiant vraiment vide que nous essayons toujours de signifier, mais dont les significations partielles sont acceptées dans leur incomplétude et dans leur contingence, s'approchant de ce que Jacques Derrida a appelé une « démocratie à venir » (Stavrakakis 1999, 139; Norval 2007, 145-52). Le populisme non-démocratique, à son tour, construit le « peuple » comme une entité fermée. Même s'il incorpore l'hétérogène – comme, par exemple, Donald Trump le faisait pendant sa campagne quand il revendiquait la représentation de la « majorité silencieuse » – il ne le fait que partiellement. Comme Glynos l'a bien fait remarquer, même des mouvements de contestation peuvent être aussi idéologiques que des discours consacrés à la protection de l'ordre en vigueur (Glynos 2008, 292). Ainsi, en faisant un parallèle avec des concepts psychanalytiques, nous pourrions dire que le populisme anti-démocratique s'approche du passage à l'acte, d'une rupture improductive, au contraire de l'acte analytique, producteur de nouvelles inscriptions symboliques. Le populisme anti-démocratique incorpore certains secteurs exclus, mais le

fait à partir de la discrimination envers les immigrés et d'autres minorités (Stavrakakis 2017, 7-9). Comme Thomassen l'a bien dit ailleurs :

Nous ne devrions pas être amenés à penser que, normativement, il y a quelque chose d'inhéremment progressiste à l'égard de l'hétérogénéité. En effet, bien que Marx trouve des potentiels révolutionnaires dans la spontanéité du lumpenprolétariat, il identifie aussi le lumpenprolétariat comme une force régressive et comme le fondement pour le discours conservateur du bonapartisme (Thomassen 2005b, 301).

Dans le populisme anti-démocratique, le peuple n'est pas un horizon ouvert, mais comporte une racine ethnique, interdisant la remise-en-scène du moment du politique. Au lieu d'instaurer le doute, la contingence, il instaure la promesse de la certitude et de l'identité.

Évidemment, il faut se demander si le populisme démocratique est politiquement viable – c'est-à-dire, s'il peut s'inscrire dans la durée ou, au contraire, s'il ne sera pas toujours hanté par la promesse d'une identité close. Peut-on construire une hégémonie qui remet en question ses propres bases – une paradoxale hégémonie contre-hégémonique ?

LA DIMENSION AFFECTIVE

1. Jouissance, fantasme et vide

Un discours hégémonique ne peut pas seulement s'appuyer sur la rhétorique. Cette idée est devenue plus claire à partir des contributions de Yannis Stavrakakis, un ancien dirigé d'Ernesto Laclau qui a prôné l'incorporation formalisée des concepts psychanalytiques dans la Théorie du Discours – invitant Laclau lui-même à expliciter les points où la théorie lacanienne l'avait inspiré.

D'après Stavrakakis, si le discours n'était que de la rhétorique, il serait impossible de comprendre sa force, de comprendre pourquoi un signifiant vide est plus stable et plus puissant que l'autre, et pourquoi nous l'obéissons (Stavrakakis 2007, 20-21). Si aucun régime ne peut se

baser que sur la coercition physique, l'obéissance ne peut être expliquée que si nous désirons obéir, que s'il y a un investissement affectif vis-à-vis du commandement. Le concept d'affect, ici, peut être défini comme une énergie libidinale aux limites de la médiation symbolique (Stavrakakis 2007, 91). C'est à partir de cette notion que nous pouvons comprendre que, dans notre servitude volontaire, nous éprouvons une certaine jouissance. Le concept de jouissance est central dans les travaux psychanalytiques de Jacques Lacan. Il s'agit d'un plaisir inconscient, guidé par la pulsion de mort, et qui peut même s'exprimer comme déplaisir dans le niveau conscient.

Une question fréquemment adressée à la Théorie du Discours c'est comment articuler la dimension psychanalytique – en général associée aux traumas du sujet particulier – et la dimension politique qui dépasse le sujet et discute les dynamiques collectives. Même si elle est juste, cette question ignore l'histoire de la psychanalyse.

Dès Freud, les psychanalystes utilisent leurs outils théoriques pour penser à nos sociétés – et, dans l'autre sens, ils s'informent des questions sociales pour mieux formuler leurs théories sur le sujet. Dans le premier sens, déjà dans son texte sur la *Psychologie de groupe et analyse du moi* (1921), Freud montre comment la formation de foules suit des dynamiques narcissiques – dans l'introduction même de ce texte, il arrive à dire que « la psychologie individuelle se présente dès le début comme étant en même temps, par un certain côté, une psychologie sociale » (Freud 1921, 10). Dans le deuxième sens, comme Étienne Balibar l'a suggéré, le concept de surmoi, l'une des instances les plus importantes de la structure psychique développée par Freud, serait issu de son débat avec Hans Kelsen à propos de l'obéissance à l'État (Balibar 2011, 383-434). Telle articulation a continué chez Freud avec *Malaise dans la civilisation* (1929), parmi d'autres textes, et dans la plume d'autres psychanalystes. Ainsi, en dernière instance, du point de vue de la psychanalyse, il n'y a pas de distinction claire entre le niveau subjectif et le niveau collectif.

Revenant au concept lacanien de jouissance, nous constatons que notre socialisation a lieu dans le foyer de la famille, bien sûr, et nous

sommes influencés par les attentes et par les règles de nos parents et d'autres adultes importants dans notre enfance, qui exercent une fonction de castration. Quand il naît, le bébé n'est pas encore compris comme une totalité indépendante. Dans son interaction presque symbiotique avec la mère, il n'y a pas de frontière claire définissant où l'un commence et l'autre finit. Le bébé ne connaît pas de limite, ni entre lui-même et sa mère, ni de la satisfaction de ses pulsions : tout en lui est excessif. Il éprouve – ou, pour être précis, il idéalisera cette situation rétrospectivement comme s'il y éprouvait – un stade de pleine jouissance présymbolique.

C'est à partir de la relation avec des adultes, dans le processus d'entrée dans le champ social du langage, que cette jouissance pleine sera castrée et irréparablement perdue. Une fois dans le langage, le sujet ne peut obtenir une identité qu'en s'identifiant narcissiquement avec quelque chose qui lui est extérieur (Lacan, *Écrits*, 524). Cependant, les diverses représentations symboliques ne seront jamais capables de rendre compte de la plénitude perdue, de combler le manque de jouissance (Laclau 2005a, 112-13). Alors, lors de la castration symbolique, le bébé fera converger l'ensemble désarticulé de pulsions partielles qui le constituaient au moment de la naissance et commencera à se regarder en tant qu'un ensemble fermé. Il devient un sujet décentré, déplacé, divisé entre, d'un côté, lui-même en tant que manque de jouissance et, de l'autre côté, comme un objet extérieur qui promet de combler ce manque, mais qui ne pourra jamais être internalisé (Glynos et Stavrakakis 2008, 263).

Le processus de castration symbolique implique la conformation aux idéaux et aux normes appris dans la famille. Toutefois, ceux-ci sont toujours informés et configurés par un ordre symbolique qui est collectif. C'est le collectif qui forge le sujet lacanien en tant que sujet divisé, et c'est aussi dans le collectif que ce sujet peut chercher des réponses aux angoisses qui le constituent, où il peut chercher la jouissance présymbolique perdue.

Même si cette première jouissance idéalisée reste symboliquement inaccessible, d'autres formes de jouissance se font présentes dans la vie

adulte. Il y aura au moins deux modalités de jouissance politiquement importantes – chacune associée à différentes façons de faire circuler les affects : la jouissance fantasmatique et la jouissance du vide (Stavrakakis 2007, 196-97; Glynos et Stavrakakis 2008, 261-62). Comme nous le verrons, définir quelle forme de jouissance prévaut dans les phénomènes populistes est une étape centrale pour découvrir s'il s'agit d'expériences compatibles avec un projet de démocratie radicale ou pas.

Commençons par le fantasme. D'après Jason Glynos,

[Les fantasmes] donnent forme à notre façon de « voir » la réalité, y compris ses problèmes et solutions, et donc structurent la façon dont nous agissons dans le monde (Glynos 2011, 67).

Le fantasme s'appuie sur deux piliers. D'abord, la présentation d'un objet extérieur idéalisé qui incarne la promesse de rencontre avec la jouissance présymbolique perdue. En termes politiques, le fantasme essaye de cacher la contingence fondamentale de nos pratiques sociales en promettant l'instauration d'une société pleinement réconciliée, sans antagonismes (Stavrakakis 2007, 196-97). Son exemple le plus évident est celui du discours nationaliste, promettant la rencontre avec le paradis perdu – pour reprendre la formule de Trump, « *Make America Great Again* » – ou la marche vers un avenir glorieux auquel le peuple serait destiné. On jouit de cette promesse, par anticipation.

L'exemple du nationalisme nous remet à l'une des réflexions de Slavoj Žižek sur le fantasme. D'après lui, le discours fantasmatique inclut toujours ce qu'il appelle le « voleur de jouissance » (Žižek 1993, 200). Selon Žižek, nos modes de jouissance sont toujours constitués par rapport au jouir des autres. Or, dans le fantasme, nous présentons la jouissance de l'autre comme étant responsable de notre manque de jouissance. Si le paradis perdu ne s'installe pas, c'est parce que quelqu'un l'en empêche. En plus, dans le fantasme, si l'autre jouit c'est une jouissance obscène, non méritée. L'autre jouit à nos dépens. Le Juif, ici, c'est l'exemple le plus évident : dans la propagande antisémite, il est le bouc

émissaire présenté comme ce monstre lâche qui sape la grandeur de la nation et qui, par conséquent, devrait être éliminé. L'antagonisme externalise notre division subjective, et attribue à l'autre la responsabilité de notre incomplétude symbolique – d'une telle façon que, au lieu d'être vu comme un adversaire à respecter dans une logique agonistique, l'autre devient un ennemi à abattre.

Il faut souligner que, pour Žižek, le caractère fantasmatique d'un discours n'a rien à voir avec son contenu de vérité. Inspiré par Jacques Lacan, le philosophe slovène affirme que, même si ce qu'un mari jaloux dit de sa femme – qu'elle couche avec tous les hommes de la ville – est vrai, sa jalousie reste pathologique (Butler, Laclau, et Žižek 2000, 126-27). La même logique vaudrait pour la politique : même si c'est vrai, disons, que la cupidité de Wall Street est responsable de la crise économique, et même s'il faut réformer profondément le système financier, idéaliser une société réconciliée dans laquelle les banquiers seraient éliminés reste dans la logique du fantasme. La pathologie du fantasme réside dans la promesse d'une jouissance pleine, d'un retour à la jouissance présymbolique.

La question est qu'une telle promesse d'une société idéale ne peut pas être réalisée. Même après une possible élimination des « voleurs de jouissance », nous ne reviendrions pas à la situation de jouissance présymbolique – ce qui, en réalité, pose des problèmes pour le discours fantasmatique, incapable de rendre ce qu'il promet. Ainsi, pour résister, le deuxième pilier qui soutient le fantasme sont certaines expériences de jouissance partielle du corps qui aident à confirmer l'illusion que la jouissance pleine émerge à l'horizon (Stavrakakis 2007, 196-97). C'est le cas, par exemple, des grandes fêtes nationales, ou des grandes compétitions sportives. Cependant, ces moments d'extase collective, de jouissance du corps ne rendraient pas compte de la plénitude fantasmatique : « *Ce n'est pas ça – voilà le cri par où se distingue la jouissance obtenue, de celle attendue* » (Lacan, XX, 142). La promesse persiste – peut-être en passant métonymiquement d'un objet idéalisé à l'autre – mais ne pourra jamais être réalisée (Stavrakakis 1999, 49).

Il faut ajouter que la logique du fantasme, comme Yannis Stavrakakis l'a bien noté, était présente dans les grandes idéologies du vingtième siècle – comme dans la promesse d'une société communiste – mais aussi dans le consumérisme. Dans les deux cas, des objets particuliers sont idéalisés et présentés comme promettant de combler le manque constitutif du sujet. D'après lui, dans une interview récente,

[...] pour certains, la promesse utopique, communautaire, d'une société de gauche ou communiste peut exercer la même fonction qui, pour d'autres personnes, est exercée par la propagande consumériste d'une nouvelle Lamborghini (Zicman de Barros et Stavrakakis 2017, 11).

Pourrions-nous, toutefois, échapper à la logique du fantasme ? La démocratie, pourrait-elle se baser sur une forme de jouissance ? Certaines lectures de Žižek nous indiqueront que cela serait impossible. En citant Jacques-Alain Miller, il affirme que la démocratie serait « un désert de jouissance », et que la montée des passions en politique ne ferait qu'augmenter le fondamentalisme, la destruction, les massacres et d'autres catastrophes (Žižek 2004, 111-12; voir aussi Miller 2003, 146-47).

Néanmoins, comme nous l'avons déjà dit, vers la fin de son enseignement Lacan présente une autre jouissance : la jouissance du vide (Lacan, XX, 97). Cette autre modalité de jouissance, excessive, non maîtrisée, serait peut-être plus compatible avec une éthique démocratique (Stavrakakis 2007, 279). D'après Glynos et Stavrakakis :

Ici [dans cette autre jouissance du vide], le sujet reconnaît et affirme la contingence des relations sociales et poursuit une jouissance qui n'est pas guidée par l'impulsion de « compléter », de « totaliser », ou de « faire tout », une jouissance située, au contraire, du côté du pas-tout (Glynos et Stavrakakis 2008, 263).

Cependant nous ne sommes pas devant une jouissance résignée. La jouissance du vide est une jouissance de l'ouverture à l'impossible – pas un impossible idéalisé, l'utopie fantasmatique, mais l'impossible en tant que ce qui est en marge, aux limites de l'ordre symbolique qui structure notre vie sociale. Il s'agit d'une jouissance au-delà du symbolique (Metzger 2017, 89-90). Ce serait, peut-être, une jouissance de la détresse – l'affect de la dépossession subjective, de la critique de l'identité, de l'acceptation de l'hétérogène et de la transformation de l'impossible en possible (Safatle 2015, 55, 68-70).

Si nous avons ces notions en tête, la distinction entre populisme anti-démocratique et populisme démocratique gagne un nouveau contour : le populisme anti-démocratique produirait de la jouissance fantasmatique, tandis que le populisme démocratique opérerait de façon à produire de la jouissance du vide. Dans un cas, nous sommes dans l'institution du fantasme. Dans l'autre, nous pointons le chemin vers sa traversée.

2. Foules, sublimation et idéalisation

Cela dit, la notion de signifiant vide en tant qu'élément qui garantit la cohésion discursive du populisme comporte-t-elle une telle distinction ? Comme nous essaierons de le montrer dans les deux prochaines parties, bien que Laclau esquisse une distinction entre populisme démocratique et populisme anti-démocratique, dans son œuvre cette différence n'est jamais claire. Cela s'ajoute, comme nous le verrons aussi, au fait que, empiriquement, ces deux types de populisme tendent toujours à s'amalgamer.

Les problèmes émergent déjà quand nous revenons à l'incorporation des concepts psychanalytiques pour formuler la notion de signifiant vide. Pour Laclau, la logique du signifiant vide est la même logique de ce que la psychanalyse appelle sublimation (Laclau 2005a, 116). Alors, il est possible de se demander : la sublimation opère-t-elle dans la logique du fantasme ou dans la logique de la jouissance du vide ?

Commençons par nous demander qu'est la sublimation. Il s'agit, sans doute, d'un concept dont la formulation est la moins systématique en

psychanalyse – ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas beaucoup de passages traitant de ce sujet dans l'ouvrage freudien (Assoun 2017, 5). En effet, Freud a utilisé ce terme à plusieurs reprises. Le problème, c'est qu'il n'a jamais consacré un texte métapsychologique à cette notion – si, comme le croient certains, ce texte a été esquissé, son brouillon aurait été perdu (Metzger 2017, 38).

Chez Freud, à partir des éléments que nous pouvons réunir, la sublimation est l'un des destins possibles de la pulsion. Elle se produit quand une pulsion sexuelle, empêchée de trouver son objet, est déviée de sa cible, dérive, son énergie libidinale étant conduite à la production d'autres objets moins primitifs et socialement valorisés – d'où le rapport fréquemment souligné entre sublimation et production artistique. Dans ce sens, il est important de souligner que la sublimation n'est jamais un phénomène solitaire – depuis Freud, elle implique une dimension de reconnaissance sociale et apparaît comme un moyen possible pour la constitution de liens sociaux.

Une meilleure compréhension de ce concept émerge de la distinction que Freud présente, dans son *Pour introduire le narcissisme* (1914), entre la sublimation et l'idéalisation. La sublimation nous éloigne de l'objet sexuel, tandis que l'idéalisation – synonyme d'« *enjolivement ou anoblissement des contenus représentatifs* » (de Mijolla-Mellor 2003, 95) – s'attache à l'objet, l'augmente, le surestime (Freud 1914, 28), le présente illusoirement comme s'il incarnait les idéaux du sujet (de Mijolla-Mellor 2003, 107), dans ce qui nous rappelle la logique du fantasme. Par conséquent, la sublimation se distingue de l'idéalisation dans un autre point également. Si la constitution d'idéaux est le moteur derrière la représentation de la pulsion, la sublimation, au contraire, développe une autre relation avec les idéaux, opérant au-delà du « *barrage de la censure* » (de Mijolla-Mellor 2003, 95). Elle peut être définie comme l'absence de refoulement (Freud 1914, 28) – et, nous pouvons en déduire, des formations de symptôme subséquentes. Dans ce sens, la sublimation émerge parfois, dans les textes de Freud, comme « *l'issue heureuse du traitement* » (de Mijolla-Mellor 2003, 93).

À première vue, donc, même si Laclau ne parle pas d'idéalisation dans sa théorie du signifiant vide, en transposant la distinction freudienne dans notre débat sur le populisme, nous pourrions dire que le populisme anti-démocratique opérerait dans la logique de l'idéalisation, tandis que le populisme démocratique serait plus proche de la sublimation. Si l'idéalisation présente un objet surestimé, la sublimation dévie de cet objet, dans une acceptation productive de son impossibilité.

La question c'est que la différence entre sublimation et idéalisation n'est pas toujours nette – en réalité, les deux notions développent des relations complexes (Assoun 2017, 27-34, 50-51). Même dans sa théorie du narcissisme, Freud affirme que l'idéalisation pourrait « inciter » la sublimation (Freud 1914, 28). Quelques années plus tard, quand Freud discute la formation des foules – une situation marquée par l'idéalisation – il parle d'« abandon sublimé à une idée abstraite » pour se référer à la relation entre les membres de la foule et leurs idéaux (Freud 1921, 55-56, 80-84; de Mijolla-Mellor 2003, 104-5). Cette tension conceptuelle, nous le verrons, sera très productive pour notre réflexion sur le populisme.

La théorie freudienne des foules nous est déjà connue : dans la foule, ses différents membres placent le même objet extérieur – le leader ou une idée qui exerce une fonction directive – dans la place de l'idéal du moi – d'où l'importance de l'idéalisation. Il s'agit, pour Freud, d'un processus généralisé : la logique des foules s'exprime aussi au-delà des multitudes transitoires, pouvant être repérée dans des organisations stables telles que l'Église et l'Armée. Cependant, même si Freud généralise la logique des foules, en s'éloignant d'une certaine façon des théories qui l'ont précédée et qui présentaient ces phénomènes comme étant nécessairement irrationnels et dangereux, la lecture freudienne continue à indiquer les risques des comportements de groupe.

Freud affirme que la formation des foules, l'état amoureux et l'hypnose ne se distinguent que par leur dimension. Les trois obéissent à la même logique de l'idéalisation. La sublimation apparaît implicitement dans le texte freudien sur les foules précisément parce qu'elle partage avec l'état amoureux – où l'idéalisation prime – la confrontation avec

l'impossibilité de satisfaire la pulsion sexuelle. Dans l'état amoureux, l'objet de l'amour assume une position imposante, se présente comme s'il n'avait pas de failles, ce qui peut amener le sujet à pratiquer des actes de folie. D'après Freud, dans l'état amoureux,

[...] le moi devient de moins en moins exigeant, de plus en plus modeste, tandis que l'objet devient de plus en plus grandiose et précieux, attire sur lui tout l'amour que le moi pouvait éprouver pour lui-même, ce qui peut avoir pour conséquence naturelle le sacrifice complet du moi. L'objet absorbe, dévore, pour ainsi dire, le moi. [...]

[...] Simultanément avec cet « abandon » du moi à l'objet, qui ne se distingue plus en rien de l'*abandon sublimé* [sublimierten Hingabe] à une idée abstraite, cessent les fonctions dévolues à ce que le moi considère comme l'idéal avec lequel il voudrait fondre sa personnalité. La critique se tait : tout ce que l'objet fait et exige est bon et irréprochable. La voix de la conscience cesse d'intervenir, dès qu'il s'agit de quelque chose pouvant être favorable à l'objet ; dans l'aveuglement amoureux, on devient criminel sans remords (Freud 1921, 55-56, nos italiques).

Donc, déjà chez Freud nous pouvons trouver une certaine ambivalence vis-à-vis de la sublimation.³ Distinguée de l'idéalisation, elle semble néanmoins établir une relation tendue avec celle-ci. Nous revenons, ainsi, à une autre version de notre vieux problème : étant donnée la proximité entre sublimation et idéalisation, y-a-t-il le risque que l'acceptation productive de l'impossibilité de retrouver l'objet bascule vers l'idéalisation fantasmatique de celui-ci ?

Cette question est centrale. Et elle nous indique un problème en ce qui concerne la théorie de Laclau : si d'un côté idéalisation et sublima-

3. Même dans une période postérieure de la théorisation freudienne, quand la notion de sublimation gagne une nouvelle formulation, le concept reste ambivalent. Après avoir lié la sublimation à l'idée de disjonction des pulsions, Freud nous invite à penser que la présence de la sublimation dans une culture serait proportionnelle à la présence de la pulsion de morte destructrice dans cette même culture (Freud 1923, 71).

tion développent des rapports complexes, de l'autre côté une distinction théorique comme celle-ci semble fondamentale pour penser à la distinction entre populisme démocratique et populisme anti-démocratique. En se restreignant à parler de la sublimation, Laclau échappe à cette problématique – ce qui, il nous semble, l'amène à avoir un biais vers les potentialités démocratiques du populisme. Comme nous essayerons de le montrer par la suite, la question subsiste même quand nous soulignons, comme il le faut, que le concept de sublimation utilisé par Laclau vient surtout d'une autre approche théorique : l'approche lacanienne.

En effet, Lacan fournit une toute autre définition de la sublimation, différente de celle de Freud. Sa formule célèbre c'est que la sublimation élève un objet particulier à la dignité de la Chose (*das Ding*). Si nous comprenons la Chose comme un réel non-symbolisable qui fait appel à une jouissance pleine mystique, alors à première vue la définition lacanienne de sublimation pourrait nous amener à penser que nous serions, ici, dans la logique de l'idéalisation et du désir qui place l'objet d'amour dans une position capable de rendre le sujet aveugle à toute critique. Même si cette première approche nous indique des réflexions importantes, la formulation de Lacan, cependant, va explicitement dans une autre direction.

Tout en reformulant la notion de pulsion, Lacan rejette les interprétations qui voient dans les écrits de Freud une cible naturellement sexuelle pour la pulsion – la distinction entre le sexuel et le non-sexuel étant écartée dès le départ dans les travaux de Lacan. D'après lui, « *le jeu sexuel le plus cru peut être l'objet d'une poésie, sans que celle-ci en perde pour autant une visée sublimante* » (Lacan, VII, 191). Chez Lacan, la pulsion est définie comme étant précisément marquée par la déviation. Sublimer, dans ce sens, c'est précisément accepter et rendre explicite l'impossible satisfaction de la pulsion par des objets empiriques.

Quand Lacan fait appel à la Chose dans la sublimation, il s'agit de la Chose comme vide, comme lieu impossible. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'objet particulier élevé à la dignité de la Chose ne fait

que représenter et construire ce vide – il donne les coordonnées d'un centre impossible auquel nous nous référons, mais que nous n'essayons pas de rencontrer (Metzger 2017, 73). Sa fonction est paradoxale parce que la Chose est « *en lien avec l'objet et au-delà de lui* » (Assoun 2017, 124). Quoique la Chose « *excède tout objet* », qu'elle évoque le réel, elle a besoin de l'objet pour s'inscrire symboliquement, pour « *accomplir ce détournement* » de la pulsion (Assoun 2017, 94, 124). Cet objet est donc une « *image qui est destruction de l'image* » (Safatle 2005, 689). L'objet dans la pulsion est ainsi différent de l'objet dans le désir – la fixation sur celui-là n'est pas défaite à la fin de l'analyse comme cela arrive avec celui-ci (Safatle 2005, 680). Si nous suivons Žižek, la pulsion est, dans une certaine mesure, ce qui reste à la fin de l'analyse, quand le caractère fantasmatique des objets est rendu évident. Dans la pulsion – qui, encore une fois, se caractérise par sa satisfaction par des objets empiriques – l'objet est ce point autour duquel nous tournons, sans jamais y arriver (Žižek 2008, 327).

Au lieu de reproduire la logique du fantasme et de la fascination idéalisée des objets, la sublimation nous indiquerait l'impossibilité d'une jouissance pleine, nous ferait circuler autour de l'objet impossible, et, d'après certains commentateurs, ouvrirait la possibilité d'une autre jouissance, d'une jouissance du vide (Metzger 2017, 87-90). Nous serions proches d'une satisfaction « *qui se satisfait de ce qui est voué à l'insatisfaction* » (Assoun 2017, 125). Alors, la sublimation est proche, chez Lacan, d'une éthique de la psychanalyse (Metzger 2017, 34) – semblable à l'*ethos* de la démocratie radicale.

À partir de Lacan, nous pouvons comprendre pourquoi il est productif d'utiliser le concept de sublimation pour penser aux potentialités démocratiques du populisme. Même si l'incorporation des notions psychanalytiques, inspirée par Joan Copjec, n'est pas toujours claire chez Laclau, à partir de sa pensée nous pouvons voir la sublimation comme un moyen pour construire un corps politique de la même façon dont – pour reprendre un exemple lacanien – un pot en argile est construit, avec un vide intérieur (Stavrakakis 1999, 132).

Il s'agit, comme le dit Laclau sur la démocratie, de la « *production de la vacuité à partir de l'opération de logiques hégémoniques* » (Laclau 2005a, 166). Nous construisons le « *peuple* » en tant qu'une universalité – qui comme telle est particulière, bien sûr – qui se distingue parce qu'elle est ouverte. Elle institue une place symbolique non-saturée. Ainsi, construire le peuple en tant que signifiant vide, pour Laclau, c'est construire un espace démocratique – ou de démocratie radicale – où la dispute politique a lieu en acceptant la contingence des configurations de notre vie sociale.

3. Sublimier dans les foules ?

Comme nous l'avons déjà dit, passer de la théorie freudienne à la théorie lacanienne sur la sublimation n'exclut pourtant pas les tensions. Encore une fois, Laclau nous fournit des outils pour penser au caractère démocratique du populisme, mais il manque une contraposition pour penser aux foules anti-démocratiques – un phénomène qui préoccupait beaucoup Lacan lui-même. En effet, il faut d'abord noter que, même si à partir de la notion lacanienne de sublimation nous pouvons penser au pouvoir émancipateur du vide, il est difficile de trouver, dans l'enseignement de Lacan, une traduction directement politique et collective de l'idée de sublimation et de la jouissance du vide. Il est encore plus difficile de trouver chez lui un lien entre sublimation et formation de foules. En réalité, dans certains de ses commentaires sur la psychologie de foules, Lacan continue de suivre le chemin freudien, qui accorde plus d'attention aux dangers qu'aux vertus dans les formations de groupe. L'idée d'une foule démocratique est, donc, une possibilité élaborée en dehors de l'œuvre lacanienne.

En retournant à Freud dans son séminaire sur *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Lacan affirme que, dans les foules ainsi que dans l'hypnose, s'établit une relation d'identification avec le leader. Pour expliquer ce processus, Lacan nous rappelle – comme nous l'avons déjà indiqué – que le sujet se confronte toujours avec son image extérieure – une image où « *le sujet se verra, comme un*

dit, comme vu par l'autre » (Lacan, XI, 298). Alors, Lacan va l'éclairer en affirmant que, s'il y a dans la foule une relation d'identification avec le leader, cette identification n'est pas directe entre les membres et le leader, mais celle des membres de la foule avec leur propre image vue par le leader. C'est par rapport à ce regard tiers que le sujet constituera les idéaux du moi.

Cependant, la relation entre le leader hypnotiseur et la foule ne se résume pas à une relation par rapport à l'idéal du moi. Selon Lacan, si dans la foule le leader nous fascine, c'est parce que, amalgamé avec l'idéal du moi, nous trouvons un objet narcissique qui promet de nous compléter, l'objet *a* (Lacan, XI, 304).

Le concept d'objet *a* est polyvalent, et il a connu plusieurs formulations dans l'enseignement de Lacan, de sorte qu'une présentation simple devient impossible (Fink 1995, 83). Pour les buts de ce chapitre, il suffit de remarquer, pour le moment, que derrière la notion lacanienne d'objet *a* il y a l'idée – développée à partir des réflexions d'Alexandre Kojève à propos de Hegel – que notre désir est, en réalité, le désir d'autrui. Cette idée devient plus claire si nous revenons à ses origines dans notre vie psychique, dans le rapport entre le bébé et celle ou celui qui exerce la fonction maternelle. Pour communiquer ses besoins à la mère, le bébé doit les articuler symboliquement en demandes. Derrière toute demande il y a, d'abord, la quête de l'amour de la mère. Si la mère répond au bébé, c'est parce qu'elle le reconnaît, parce qu'elle lui donne son amour, parce qu'elle le place dans la position d'objet de son désir. L'objet *a* nomme précisément cette pure capacité désirante que nous désirons chez les autres. Il est, alors, la cause de notre désir.

Dans ce sens, l'objet *a* n'est pas un objet spéculaire – c'est-à-dire, il n'est pas un objet concret de notre réalité. Au contraire, il s'exprime par exemple, encore une fois, dans le regard. Assez souvent, le sujet est pris dans le fantasme et induit à penser que ce qu'il désire est un objet spéculaire capable de remplir cet espace, un objet promettant de répondre définitivement au désir énigmatique d'autrui (Safatle 2009, 64) – comme nous l'avons vu, le communisme et le consumérisme répètent

cette logique –, mais il se trompe. Il ne s'agit, dans tous ces cas, que des faux-semblants, des semblants fantasmatiques de *a*.

C'est précisément ici, sur le caractère trompeur du fantasme, que Lacan érige sa critique des foules. Pour le résumer, dans la foule le leader hypnotiseur se place dans une situation d'autorité – c'est-à-dire, il occupe la place de l'idéal du moi – en même temps qu'il semble posséder et incarner l'objet *a* narcissique, un objet qui promet de combler le manque constitutif du sujet (Lacan, XI, 303). Dans cet amalgame, le leader semble savoir quelque chose sur notre désir – si le leader est charismatique, c'est parce qu'il semble posséder ce que nous désirons.

Si Lacan opposait la dynamique des foules à la dynamique de l'analyse, c'était précisément parce qu'il considérait que l'analysant ne devrait pas s'identifier à l'analyste comme un membre de la foule s'identifie au leader (Lacan, XI, 302). L'analyste ne doit pas devenir l'objet de fascination de l'analysant. Dans l'analyse, il faut aller au-delà de l'identification. Si dans la foule le leader amalgame l'idéal du moi et l'objet *a*, dans l'analyse il s'agit de les éloigner au maximum (Lacan, XI, 304). À la fin de l'analyse, l'analysant doit « mutiler » l'analyste : avec l'éloignement entre l'idéal du moi et l'objet *a*, l'analysant doit comprendre qu'il ne désire pas l'analyste, mais l'objet *a* en tant que pure capacité désirante de celui-ci (Lacan, XI, 305) – une capacité désirante toujours énigmatique, qui n'a pas d'objet.

La critique que Lacan fait aux foules émerge, ici, comme le contre-poids manquant à la théorie de Laclau, qui rendait difficile de penser au populisme anti-démocratique. Le problème, cependant, c'est qu'entre ces deux contre-poids il faut avoir une liaison. Autrement dit, jusqu'ici il semble que Laclau et Lacan opèrent dans des modèles incommensurables. À partir de Freud, comme nous l'avons vu, sublimation et idéalisation peuvent être intégrées comme deux moments dans un même modèle : séparables ou amalgamées, ces deux notions nous offrent des points de repère pour penser les potentialités démocratiques et anti-démocratiques des foules, respectivement. Ce n'est pas encore le cas dans notre exposition de Lacan. Si d'un côté la théorie de Laclau ne

nous permet pas formellement de penser au populisme anti-démocratique, de l'autre côté la théorie de Lacan ici présentée ne nous aide pas à penser aux foules démocratiques.

Si nous suivons ce modèle lacanien, la seule façon de penser à un populisme démocratique serait la constitution d'une foule opérant de façon analogue à celle de la fin de l'analyse, avec un leader ou une idée dirigeante qui incarneraient ce désir énigmatique. Des exemples de ce type sont néanmoins improbables. Même s'il ne parle pas en termes de populisme, quand Vladimir Safatle nous invite à penser à une politique de la détresse et de la destitution subjective, sa solution c'est de revenir à Freud et à son interprétation de l'histoire de Moïse – un leader qui a mené son peuple à s'identifier avec un désir errant, et qui aurait indiqué les limites de l'ordre symbolique dans « *une logique de l'incorporation qui, d'une certaine façon, se nie soi-même* » (Safatle 2015, 128). Y-aurait-il pourtant Moïse hors du mythe ?

Il y a, néanmoins, une liaison possible entre la fin de l'analyse en tant qu'opposée aux foules et l'idée, amorcée par Laclau, d'une foule démocratique et sublimatoire – une liaison imparfaite, c'est vrai, mais productive, capable de nous faire penser en même temps aux potentialités démocratiques et anti-démocratiques du populisme. Pour y arriver, il faut un éclaircissement additionnel à l'égard de la notion lacanienne de fin de l'analyse au-delà de la dialectisation du désir.

Précisément à l'époque de son séminaire de 1964, où nous trouvons son débat sur la psychologie des foules, Lacan assume que rendre évident le caractère énigmatique du désir ne suffit pas comme critère guidant la fin de l'analyse (Fink 1999, 205-9). Quoique l'acceptation du caractère énigmatique du désir demeure une étape importante de l'analyse, Žižek et d'autres commentateurs nous ont montré que la liquidation du transfert et la destitution subjective impliquent moins un rapport avec le désir qu'ils n'impliquent un rapport avec la pulsion (Žižek 1996, 31-45). Si les foules suivent une logique opposée à celle de la fin de l'analyse, c'est parce que le fantasme nous enferme dans la logique du désir, et empêche le pas suivant, que la pulsion soit rendue présente.

Dans ce sens, la mise en évidence du désir énigmatique ne serait qu'une étape avant l'émergence du « sujet de la pulsion » (Fink 1999, 209-10). D'après Lacan :

C'est pour autant que le désir de l'analyste [...] tend dans le sens exactement contraire à l'identification, que le franchissement du plan de l'identification est possible [...]. *L'expérience du sujet est ainsi ramenée au plain où peut se présenter [...] la pulsion* (Lacan, XI, 305, nos italiques).

Présenter la pulsion, vue en tant que mouvement dévié de sa cible, qui tourne autour d'un objet impossible : voici le vrai challenge de l'analyse. Žižek a résumé les lignes générales de ce mouvement :

[...] au moment où il [le sujet] change son attitude et commence à trouver du plaisir dans la simple répétition de la tâche ratée [saisir l'objet], en serrant l'objet qui, encore et encore, lui échappe, il passe du désir à la pulsion (Žižek 2006, 7).

Or, quoique sublimation et fin de l'analyse établissent des relations complexes et changeantes dans la théorie lacanienne, ce n'est pas une dynamique analogue à celle que la sublimation essaie de produire ?

La liaison entre la théorie des foules de Lacan et la théorie du populisme de Laclau s'établit aussi à partir des différents usages du concept d'objet *a* dans le désir et dans la pulsion. Dans notre présentation de l'objet *a*, nous avons distingué l'objet *a* en tant que désir énigmatique, en tant qu'objet-cause du désir, de ses apparitions spéculaires – ce que nous pourrions appeler, à partir de Lacan, de semblants de *a*. Pourtant, depuis son septième séminaire, dans une formulation complémentaire, Lacan donne à l'objet *a* une définition très proche de celle de la Chose même : ancré dans le réel, il est le point impossible autour duquel la pulsion circule (Metzger 2017, 59-60). Si l'objet *a* en tant que Chose explique d'une part l'émergence du désir à partir de la référence à la

jouissance présymbolique perdue (Metzger 2017, 73), d'autre part cette formulation gagne une importance additionnelle dans la mesure où elle nous permet d'aller au-delà du désir et d'explicitier la fonction de l'objet *a* dans la pulsion. Ainsi, il faut ajouter que, à côté des semblants purement fantasmatiques de *a* – « dont le faux fond couvre un vide » (Metzger 2017, 54, voir aussi 219) – relatifs au désir, nous trouvons ce que nous pourrions appeler, inspirés par Paul-Laurent Assoun, les paradoxaux semblants sublimes de *a*, ou les objets sublimatoires (Assoun 2017, 91, 124), relatifs à la pulsion.

Cette distinction est centrale parce que les semblants sublimes, au lieu de renforcer la logique du fantasme, émulerait la Chose en tant qu'impossibilité. Si le fantasme opère comme un écran sur le réel, la sublimation évoque au trou dans le réel (Metzger 2017, 205-6).

Comment, alors, cette précision conceptuelle distingue-t-elle en même temps qu'elle relie Laclau et Lacan ? Jusqu'ici, nous n'avions pas encore commenté que, pour Laclau, outre la logique de la sublimation, le signifiant vide reproduirait aussi – il s'agirait ici des synonymes – la logique de l'objet *a*. Même s'il ne parle jamais explicitement de la pulsion, en faisant ce triple parallèle entre signifiant vide, sublimation et objet *a*, Laclau semble avoir en tête l'objet *a* compris comme semblant sublime : en tant que stratégie bâtie sur la construction de signifiants vides, alors, le populisme présente symboliquement un vide à être joui, qui sort de la logique du fantasme et du désir et présente la pulsion.

Lacan, au contraire, pense l'objet *a* dans les foules comme l'opérateur de la fascination, nous invitant à penser aux risques d'un populisme anti-démocratique. Dans ce sens, il est intéressant de noter que Stavrakakis semble rejoindre Lacan, incorporant la notion d'objet *a* dans son articulation des notions psychanalytiques pour penser la Théorie Politique d'une façon différente de celle de son ancien directeur. Stavrakakis est clairement en accord avec l'idée de la sublimation comme concept utile pour penser la construction du vide qui caractérise la démocratie (Stavrakakis 1999, 131). Nonobstant, une lecture attentive de ses réflexions rend claire que, pour lui, il n'y a pas de pa-

rallèle entre cela et l'objet *a*. Pour Stavrakakis, la logique de l'objet *a* est opposée à celle de la sublimation. Clairement, il pense l'objet *a* à partir de sa fonction dans le désir (Žižek 2008, 327). Selon lui, c'est autour de l'objet *a* que tous nos fantasmes sont constitués (Stavrakakis 1999, 49), et que le but de la démocratie devrait être de séparer l'objet *a* de ceux qui incarnent et semblent garantir l'ordre symbolique (Stavrakakis 1999, 134). Cela amène Stavrakakis à affirmer que « *seulement le sacrifice de l'objet a fantasmatique peut rendre cette autre jouissance [la jouissance du vide] accessible* » (Stavrakakis 2007, 279).

La différence entre Laclau et Stavrakakis – et Lacan – semble résider dans une confusion – qu'il faut mentionner, est aussi présente dans la littérature psychanalytique traditionnelle – qui donne souvent le nom d'objet *a* à des choses fort différentes. Si pour Laclau l'objet *a* fait appel aux semblants sublimes de *a*, nous invitant à penser qu'il rendrait évident le caractère énigmatique du désir, pour Stavrakakis ce concept est associé aux faux-semblants fantasmatiques de *a*, des objets qui promettent la rencontre avec une jouissance pleine présymbolique. Loin d'indiquer un problème de conceptualisation, ces deux usages du concept d'objet *a* peuvent être réconciliés, et leur distinction peut être productive. En termes pratiques, cette distinction fournit l'élément qui manquait à l'École d'Essex pour distinguer les différents types de populisme.

Selon notre argumentation, la différence entre le populisme anti-démocratique et le populisme démocratique serait la différence entre les divers semblants de *a*. D'un côté, quand nous parlons du signifiant vide en tant qu'objet *a*, nous pouvons nous référer à ce qu'on appelle un semblant fantasmatique de *a*, ce que le leader dans la foule semble posséder en même temps qu'il incarne l'idéal du moi, s'inscrivant dans la logique du fantasme. De l'autre côté, si l'objet *a* est compris comme semblant sublime de *a*, structuré à partir d'un désir qui n'a pas d'objet, nous sommes dans la dynamique inverse, pointant peut-être vers la traversée du fantasme.

CONCLUSION : UNE DÉMOCRATIE TOUJOURS IMPURE

Dans notre parcours, nous avons diagnostiqué un problème dans la formulation théorique d'Ernesto Laclau : en se concentrant sur le concept de sublimation, il rendait difficile de penser aux phénomènes populistes de type anti-démocratique, en opposition aux potentialités démocratiques d'un populisme qui construit un peuple en tant qu'espace vide, symboliquement non-saturé. Ce qui est assez clair pourtant c'est que la distinction entre ces deux types de populisme reste potentiellement instable. Cela n'exempte pas Laclau de nos critiques – les critères pour penser aux différentes formes de populisme sont nécessaires dans un monde où des mouvements si différents assument cette désignation – mais il nous présente de nouveaux défis. Apparemment, dans les foules il y a une ligne ténue qui distinguerait la situation hypnotique de fascination fantasmatique de la construction d'un signifiant vide servant comme un horizon ouvert d'une démocratie à venir.

Nous revenons, donc, aux mêmes tensions déjà annoncées à plusieurs reprises dans les divers modèles mentionnés ici – dans le débat sur l'hégémonie contre-hégémonique, sur la tension entre idéalisation et sublimation chez Freud et sur les différents semblants de *a* dans la pensée lacanienne. Très facilement, il nous semble, le sujet peut basculer d'une situation d'acceptation de la contingence radicale vers un discours mû par la logique du fantasme, de la promesse du paradis perdu et de la création de boucs émissaires. Très facilement, la contre-hégémonie peut devenir hégémonie. Très facilement, la sublimation peut devenir idéalisation. Très facilement, le semblant sublime peut devenir semblant fantasmatique. Très facilement, l'objet sublimé, élevé à la dignité de la Chose, pourrait passer de son statut en tant que symbole d'une impossibilité à laquelle nous nous référons sans essayer de la rencontrer à la promesse fantasmatique de rencontre avec cette impossibilité – nous sommes toujours tendus « *entre la quête d'un au-delà de l'objet et une absolutisation de l'objet* » (Assoun 2017, 94). En termes d'affects, très facilement la détresse peut devenir peur (Safatle 2015, 67-68).

Ces difficultés deviennent claires quand nous sommes confrontés au manque d'exemples de populisme purement démocratique. Si nous considérons les exemples utilisés par Stavrakakis et d'autres, nous nous retrouvons encore une fois avec des cas problématiques, ambivalents, qui confirment le soupçon d'une frontière floue entre fantasme et sublimation. Ils citent, par exemple, la chute de Nicolae Ceaușescu en Roumanie. Dans ce contexte, les citoyens révoltés ont coupé le blason du régime socialiste du drapeau national. D'après ces théoriciens, ce trou représenterait le manque de l'ordre symbolique – il symboliserait, par son absence, la construction du vide (Stavrakakis 1999, 135; Marchart 2005, 24; Žižek 1993, 1). Néanmoins, il est évident que, même dans ce moment de libération, le fantasme demeurerait. Même s'il est vrai que le régime socialiste était profondément problématique, voire purement tyrannique, la haine contre Ceaușescu et la jouissance éprouvée par la foule lors de son exécution extra-judiciaire sont des éléments de fort contenu fantasmatique.

Cette instabilité de la sublimation comme chemin vers la construction d'une démocratie à venir s'explique, peut-être, par la définition ambivalente et changeante de ce concept. Déjà chez Freud, nous étions avertis du fait que il n'était pas possible de tout sublimer (Freud 1910, 215), une partie de nos pulsions étant nécessairement refoulées et ré-émergeant sous la forme de symptômes et de fantasmes. Chez Lacan, comme Stavrakakis l'a bien noté, la sublimation est toujours imaginaire, liée au fantasme (Stavrakakis 1999, 132-33; voir aussi Žižek 2008, 329). Le semblant sublime, comme tout élément discursif, reste du semblant – le réel, en soi, est ontologiquement inaccessible.

L'impureté de la politique – un fait qui devrait être mis en évidence par la sublimation – impliquerait alors l'impureté de la sublimation elle-même. Il faut nous rappeler que le fantasme structure notre réalité, et que nous ne traversons le fantasme qu'à travers le fantasme (Safatle 2009, 69), en changeant notre rapport à lui, en le thématissant dans la sphère publique. Ainsi, si le populisme a des potentialités démocratiques, elles émergent de façon tendue, toujours hantée par la logique du fantasme. Cela nous oblige à être toujours vigilants.

BIBLIOGRAPHIE

- Assoun, Paul-Laurent. 2017. *La sublimation: leçons psychanalytiques*. Paris: Economica.
- Balibar, Étienne. 2011. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Presses Universitaires de France.
- Butler, Judith. 1990. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau, et Reinaldo Laddaga. 1997. « The Uses of Equality ». *Diacritics* 27 (1): 2-12.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau, et Slavoj Žižek. 2000. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.
- Fink, Bruce. 1995. *The Lacanian subject: between language and jouissance*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1999. *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Freud, Sigmund. 1910 [2014]. « Cinco Lições de Psicanálise ». In *Observações sobre um caso de neurose obsessiva, uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci e outros textos (1909-1910)*, traduit par Paulo C. de Souza, 166-219. *Obras Completas* 9. São Paulo: Companhia das Letras.
- . 1914 [2010]. « Introdução ao Narcisismo ». In *Introdução ao Narcisismo, Ensaios de Metapsicologia e outros textos (1914-1916)*, traduit par Paulo C. de Souza. *Obras Completas* 12. São Paulo: Companhia das Letras.
- . 1921 [2011]. « Psicologia das Massas e Análise do Eu ». In *Psicologia das Massas e Análise do Eu e outros textos (1920-1923)*, traduit par Paulo C. de Souza, 9100. *Obras Completas* 15. São Paulo: Companhia das Letras.
- . 1923 [2011]. « O Eu e o Id ». In *O Eu e o Id, « Autobiografia » e outros textos (1923-1925)*, traduit par Paulo C. de Souza, 1374. *Obras Completas* 16. São Paulo: Companhia das Letras.
- Glynos, Jason. 2003. « Radical Democratic Ethos, Or, What Is an Authentic Political Act? » *Contemporary Political Theory* 2 (2): 187-208.
- . 2008. « Ideological Fantasy at Work ». *Journal of Political Ideologies* 13 (3): 275-96.
- . 2011. « Fantasy and Identity in Critical Political Theory ». *Filozofski vestnik* 32 (2): 65-88.
- Glynos, Jason, et Yannis Stavrakakis. 2008. « Lacan and Political Subjectivity: Fantasy and Enjoyment in Psychoanalysis and Political Theory ». *Subjectivity* 24 (1): 256-74.
- Hall, Stuart. 1988. *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. London: Verso.
- Howarth, David. 2000. *Discourse. Concepts in the Social Sciences*. Buckingham: Open University Press.
- Jørgensen, Marianne Winther, et Louise Phillips. 2002. *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: SAGE.
- Laclau, Ernesto. 1990. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- . 1999. « Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's Political Philosophy ». In *Race, rhetoric, and the postcolonial*, édité par Gary A. Olson et

- Lynn Worsham. Albany: State University of New York Press.
- . 2005a. *On Populist Reason*. London: Verso.
- . 2005b. « Populism: What's in a Name? » In *Populism and the Mirror of Democracy*, édité par Francisco Panizza, 32-49. London: Verso.
- . 2006. « Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics ». *Critical Inquiry* 32 (4): 646-80.
- Laclau, Ernesto, et Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- . 1987. « Post-Marxism Without Apologies ». *New Left Review*, no 166 (décembre): 79-106.
- Lefort, Claude. 1986 [2001]. « La question de la démocratie ». In *Essais sur le politique, XIXe - XXe siècles*, 17-30. Points Essais. Paris: Seuil.
- Marchart, Oliver. 2005. « The Absence in the Heart of Presence: Radical Democracy and the "Ontology of Lack" ». In *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*, édité par Lars Tønder et Lasse Thomassen, 17-31. Manchester: Manchester University Press.
- . 2007. « In the Name of the People: Populist Reason and the Subject of the Political ». *Diacritics* 35 (3): 3-19.
- Metzger, Clarissa. 2017. *A Sublimação no Ensino de Jacques Lacan*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Mijolla-Mellor, Sophie de. 2003. « Idéalisat[i]on et sublimat[i]on ». *Topique* 82 (1): 93.
- Miller, Jacques-Alain. 2003. *Le neveu de Lacan*. Paris: Verdier.
- Monod, Jean-Claude. 2009. « La force du populisme: une analyse philosophique: À propos d'Ernesto Laclau ». *Esprit* Janvier (1): 42-52.
- Mouffe, Chantal. 2018. *For a Left Populism*. London: Verso.
- Norval, Aletta J. 1996. *Deconstructing apartheid discourse*. New York: Verso.
- . 2007. *Aversive democracy: inheritance and originality in the democratic tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rancière, Jacques. 1995. *La mésentente: politique et philosophie*. Paris: Galilée.
- Safatle, Vladimir. 2005. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP.
- . 2009. *Lacan*. São Paulo: Publifolha.
- . 2015. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. « Can the Subaltern Speak? » In *Marxism and the interpretation of culture*, édité par Cary Nelson et Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press.
- Stavrakakis, Yannis. 1999. *Lacan and the political. Thinking the political*. London: Routledge.
- . 2007. *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . 2017. « Discourse Theory in Populism Research: Three Challenges and a Dilemma ». *Journal of Language and Politics*, Juin, 1-12. <https://doi.org/10.1075/jlp.17025.sta>.
- Stavrakakis, Yannis, et Anton Jäger. 2017. « Accomplishments and Limitations of the 'New' Mainstream in Contemporary Populism Studies ». *European Journal of Social Theory*, Août: 1-19.

- Thomassen, Lasse. 2005a. « In/Exclusion: Towards a Radical Democratic Approach to Exclusion ». In *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*, édité par Lars Tønder et Lasse Thomassen, 103-21. Manchester: Manchester University Press.
- . 2005b. « Antagonism, Hegemony and Ideology after Heterogeneity ». *Journal of Political Ideologies* 10 (3): 289-309.
- Zac, Lilian, et Bobby Sayyid. 1998. « Political Analysis in a World Without Foundations ». In *Research strategies in the social sciences: a guide to new approaches*, édité par Elinor Scarbrough et Eric Tanenbaum, 249-67. Oxford: Oxford University Press.
- Zicman de Barros, Thomás, et Yannis Stavrakakis. 2017. « Populismo para atravessar a fantasia? » *Lacuna: uma revista de psicanálise* 1 (4): 11.
- Žižek, Slavoj. 1990. « Beyond Discourse-Analysis ». In *New Reflections on the Revolution of Our Time*, par Ernesto Laclau, 249-60. Phronesis. London: Verso.
- . 1993. *Tarrying with the negative: Kant, Hegel, and the critique of ideology. Post-contemporary interventions*. Durham: Duke University Press.
- . 1996. « From Desire to Drive: Why Lacan Is Not Lacanian ». *Atlántica de Las Artes* 14: 31-45.
- . 1998. « From "Passionate Attachments" to Dis-Identification ». *Umbr(a): Identity and Identification*. 1: 3-17.
- . 2004. *Iraq: The Borrowed Kettle. Wo Es War*. London: Verso.
- . 2006. *The Parallax View. Short Circuits*. Cambridge: MIT Press.
- . 2008. *In Defense of Lost Causes*. London: Verso.
- Textes de Jacques Lacan
- Écrits Lacan, Jacques. 1966. *Écrits*. Paris: Seuil.
- VII ———. 1986. *L'éthique de la psychanalyse: 1959 - 1960. Le séminaire de Jacques Lacan 7*. Paris: Seuil.
- XI ———. 2014. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse: 1964. Le séminaire de Jacques Lacan 11*. Paris: Seuil.
- XX ———. 2016. *Encore: 1972 - 1973. Le séminaire de Jacques Lacan 20*. Paris: Seuil.