

## **Cartel franco-brésilien de psychanalyse**

Cycle de conférences-débats 2020-2021

Retour de bâton ? (suite)

Mercredi 06 janvier 2021

### **Populisme : symptôme ou sublimation ?**

#### **Réévaluation de deux métaphores psychanalytiques**

Thomás Zicman de Barros

Le mot populisme est très à la mode. Il est utilisé pour se référer à beaucoup de phénomènes, parfois soulevant la question de si ce serait adéquat de classifier des expériences très diverses sous le même concept (Mouffe, 2020, p. 3). Parmi les amalgames qu'il faut peut-être distinguer, nous trouvons celle entre des populismes anti-démocratiques et des populismes démocratiques.

Je commence cette présentation en indiquant comment des concepts psychanalytiques ont été utilisés par des théoriciens du politique pour expliquer les dynamiques affectives du populisme. Cependant, quoique ces initiatives soient intéressantes, peu de choses ont été écrites sur la façon dont les notions psychanalytiques pourraient contribuer à distinguer différents types de populisme. À l'occurrence, deux métaphores psychanalytiques ont été fréquemment employées pour expliquer le populisme : symptôme et sublimation. Néanmoins, bien que Freud ait conçu le symptôme et la sublimation comme étant deux « destins » plutôt opposés de la pulsion, ces deux métaphores n'ont jamais été présentées ensemble par des théoriciens du politique. Mon but c'est de remplir cette lacune. Pour le faire, je vais évaluer les points forts et les faiblesses des usages antérieurs de ces deux métaphores. Dans ce processus, je présenterai ma propre interprétation de celles-ci. Cela me permettra de comprendre comment les notions de symptôme et sublimation peuvent fournir une clef pour distinguer des différents types de populisme.

La présentation se divise en deux parties. D'abord, j'analyse la métaphore du populisme comme symptôme. Selon Jason Glynos, même si Chantal Mouffe n'avait jamais explicité ce parallèle avec la psychanalyse, son livre sur « Le retour du politique [The Return of the Political] » (1993) a un titre qui résonne avec la notion freudienne de « retour du refoulé » (Glynos, 2003, p. 192) – la formule de Freud pour le symptôme. Depuis Mouffe, cette métaphore réapparaît à plusieurs reprises dans la littérature, notamment dans les écrits du mexicain Benjamin Ardití. Je vais présenter ces interprétations qui comparent populisme et symptôme pour affirmer les potentialités démocratiques de celui-là, mais aussi évaluer leurs limitations.

La deuxième partie de la présentation examine l'idée présentée par Ernesto Laclau et certain de ses disciples qui associent populisme et sublimation (Laclau, 2005, p. 113; Stavrakakis, 1999, p. 131). Bien que j'indique plusieurs problèmes avec l'incorporation de la notion de sublimation faite par Laclau, j'argumente que cette métaphore présente davantage de potentialités démocratiques.

Dans ma conclusion, j'affirme que les deux métaphores ne sont pas exclusives, mais au contraire complémentaires. Tandis que le populisme comme symptôme décrirait bien les populismes non-démocratiques, le populisme comme sublimation décrirait les populismes de type démocratique.

### **1. Populisme comme symptôme**

Freud décrivait le symptôme comme « une ingénieuse pièce d'ambiguïté » et disait qu'il avait « deux significations en contradiction mutuelle » (Freud, 1917/1963b, p. 360). Je crois que nous devons garder cette idée en tête lors que nous analysons la métaphore psychanalytique du populisme comme symptôme de la politique démocratique. L'ambiguïté, j'argumente, émerge des différentes interprétations dérivées de cette métaphore. Pour certains, la métaphore souligne les potentialités démocratiques du populisme. Pourtant, pour d'autres elle indique que le populisme serait une menace pour la démocratie.

Chantal Mouffe et Benjamin Arditi sont deux auteurs qui voient une dimension de rédemption dans le populisme comme symptôme. Leurs formulations sont nuancées, mais les deux utilisent cette métaphore pour suggérer que le populisme est potentiellement démocratique, capable d'opérer une rédemption démocratique. Pour eux, le populisme est le retour du refoulé.

Vous savez mieux que moi que, dès le départ, Freud concevait le symptôme comme la conséquence psychique du refoulement. Freud considérait d'abord que ce qui était réprimé c'était une idée traumatique qui ne pouvait pas s'ajuster à l'ensemble de représentations psychiques du sujet (Freud, 1893/1966, p. 170). Après le développement de sa théorie des pulsions, Freud explique que le refoulement est le refoulement d'une représentation associée à la pulsion, et que ce refoulement est opéré par le moi et par le surmoi (Freud, 1915/1957d, pp. 150, 154, 1926/1959b, pp. 90–91, 113, 1933/1964, p. 57).

Dans les premières formulations de Freud, la pulsion était composée de deux parties : il y a une représentation et un « montant » ou « quota d'affect » investi dans cette représentation. Dans le refoulement, une expérience traumatique sépare ces deux parties et jette la représentation insupportable dans l'inconscient (Freud, 1909/1955a, p. 196). Nonobstant, comme Freud l'explique, le « quota d'affect » dont la représentation s'était séparée ne pouvait pas être refoulé. Pour Freud, dans le refoulement l'énergie psychique reste présente, et réémerge au niveau conscient comme un symptôme. Le retour du refoulé est alors le retour de ce qui n'a pas pu être thématiqué par le sujet.

La question qui s'impose ici, bien sûr, est de savoir quel est le rapport de tout cela avec la démocratie. De quoi faut-il rédimmer la démocratie ? Qu'est-ce qui a été refoulé et a besoin de revenir ?

### 1.1. Symptômes démocratiques

Étant donné la polysémie du mot « démocratie », nous devons commencer par clarifier ce que nous comprenons par ce terme. Ici, démocratie se comprend comme démocratie radicale. L'idée de démocratie radicale assume une ontologie post-fondationaliste qui rejette l'idée que les formes de subordination seraient naturelles ou bien fondées (Glynos, 2003, p. 192) – soit dans la biologie, dans le matérialisme, etc. Une éthique de la démocratie radicale implique la dissolution de tous les repères de certitude, comme le disait Claude Lefort. Plus important, cela implique que c'est à la communauté elle-même d'établir son propre vivre-ensemble, gardant toujours l'espace ouvert pour que toute pratique sociale soit questionnée.

Pour les auteurs qui voient des potentialités démocratiques dans la métaphore du populisme comme symptôme, la radicalité de la démocratie aurait été mise en péril par ce qu'ils appellent post-démocratie. D'après Chantal Mouffe, par exemple, le consensus post-démocratique exclut des débats très importants de l'espace public.

Des discours post-démocratiques offrent et essaient d'imposer une formule définitive pour la gestion des affaires humaines. Son but est de remplacer le gouvernement des hommes par la gestion des choses. La démocratie, dans ce discours, est castrée de toute radicalité et devient inutile en termes pratiques. Tous les partis politiques finissent par se conformer à l'ordre (néolibéral) hégémonique, consolidant cet ordre comme si les politiques publiques de celui-ci étaient une question technique, de savoir scientifique qui ne peut et ne doit pas être mis en question. Dans ce processus, les enjeux les plus importants, les enjeux qui fâchent tels que la gestion économique, ne sont pas débattus. Comme Mouffe le dit, dans la post-démocratie le chemin est donné il faut l'accepter. Il n'y a plus d'espace pour que les citoyens choisissent entre des alternatives, entre des projets politiques rivaux (Mouffe, 2018a, p. 4). Autrement dit, la post-démocratie ossifie la démocratie. Des alternatives radicales sont exclues et refoulées parce qu'elles menacent le consensus post-démocratique. Pourtant, selon Mouffe ce refoulement des alternatives politiques ne serait pas sans conséquences. Le refoulé retourne comme un symptôme.

Mouffe souligne la dimension affective dans ce retour du refoulé. Elle affirme que la post-démocratie ne se limite pas à refouler des discours. Elle suffoque aussi des passions politiques, qui ne trouvent plus d'issue dans la politique hégémonique (Mouffe, 1999, p. 9). Toutefois, comme dans le cas du symptôme psychanalytique, on peut refouler une discussion, mais pas l'angoisse qui y est associée (Stavrakakis, 2007, p. 213). En termes pratiques, Mouffe indique que des mesures néolibérales implémentées dès les années 1980 jusqu'à nos jours ont produit une détérioration des conditions de vie (Mouffe, 2018a, p. 18). Cela produirait angoisse, détresse, ou ce que Laclau avait appelé « déplacement » (Laclau, 1990, p. 39).

Dans ce contexte, certaines expressions du populisme seraient peut-être des moyens pour faire resurgir ce qui avait été refoulé, revigorant la vie démocratique. En outre, le populisme réintroduirait du conflit dans la politique. Contrairement à l'idée post-démocratique qu'il n'y a plus d'alternative, le caractère antagoniste du populisme indiquerait que les choses pourraient marcher autrement. Le populisme indique alors la contingence de nos pratiques sociales sédimentées.

Toutefois, si l'association entre populisme et symptôme a été fréquemment liée à la pensée de Mouffe, la penseuse belge n'a elle-même jamais fait ce parallèle de façon explicite. Celui qui l'a fait, tout en indiquant les potentialités de rédemption démocratique du populisme, c'était Benjamin Ardit.

Arditi est allé au-delà de l'idée du symptôme comme retour du refoulé. Il développe la métaphore du populisme comme symptôme à partir de l'idée de « frontière interne ». Comme il l'a dit, pour Freud le symptôme est expérimenté comme une chose extérieure au moi. Cependant, il est aussi interne au sujet. Dans les termes de Freud, le symptôme est dans un territoire étranger intérieur (Freud, 1933/1964, p. 57). Pour utiliser le néologisme de Lacan, il est *extîme* – à la fois extérieur et intime (Lacan, 1969/2006; Miller, 1986/2010, p. 13). D'après Ardit, le populisme est à la « périphérie interne » de la démocratie (Arditi, 2005, p. 89). Le populisme peut revigorer la démocratie précisément parce qu'il opère à l'intérieur de la démocratie, mais de manière à lancer un défi pour que la démocratie accomplisse ses promesses non tenues.

Pour développer son argument, Ardit fait appel aux commentaires de Slavoj Žižek sur le symptôme. Pour Žižek, la notion de symptôme se réfère à une exception qui marque le manque de base de l'ordre symbolique (Žižek, 1989, p. 21; Ardit, 2005, p. 92). Le symptôme indique qu'il y a quelque chose qui ne marche pas bien. Le symptôme n'est pas qu'un élément de l'ordre symbolique, mais il est aussi un exemple qui lance un défi à cet ordre, qui indique son inconsistance. Le symptôme est le moment aporétique où le principe universel montre ses exceptions et angles morts, de façon à permettre que cet universel soit encore une fois réclamé et revigoré. Selon Žižek, c'était cela que Lacan avait en tête quand il a dit en quatre occasions que Marx avait inventé le symptôme (Lacan, 1975/2002, pp. 26, 101, 1971/2007, p. 164, 1966, p. 234). Žižek interprète Lacan pour dire que le prolétariat est le symptôme du capitalisme. Le prolétariat, qui vend « librement » sa force de travail dans le marché « libre », peut être aussi l'élément qui dénonce la farce d'un ordre symbolique structuré autour de l'idée de « liberté » (Žižek, 1989, p. 18; Marx, 1867/1996, pp. 83–84).

Arditi réplique à l'argument de Žižek pour affirmer que le populisme est un symptôme de la démocratie. Pour lui, le populisme incorpore une ouverture démocratique. D'après Ardit, le populisme respecte les procédures formelles de la démocratie, mais en même temps met en question – voire menace – la fermeture du système démocratique (Arditi, 2005, p. 92). Comme il l'a dit :

Nous pouvons présenter le populisme comme le retour du refoulé, comme un symptôme de la démocratie. Il est un élément de l'intérieur de lu système

démocratique que révèle les limites de ce système et évite sa fermeture dans une prétendue « normalité » procédurale et institutionnelle (Arditi, 2005, p. 88).

Dans un passage devenu très connu et répété par plusieurs auteurs, Arditì explique que le populisme joue le rôle d'invité impoli dans un dîne. Il est celui qui ne respecte pas les règles de politesse, mais néanmoins dit des vérités douloureuses aux autres commensaux. Le « bruit disruptif » du populisme est alors le retour du refoulé (Arditi, 2005, p. 93).

Dans cette compréhension du symptôme, le populisme produit de la des-identification du peuple avec sa situation subalterne (Arditi, 2005, p. 91). Le populisme est capable d'inclure ce que Jacques Rancière appelle la « part des sans part », les exclus de la société (Rancière, 1995, p. 28). Au-delà de ça, dans un passage controversé, Arditì affirme que le populisme met en question l'identité même du « peuple », l'existence d'une volonté populaire en tant que telle (Arditi, 2005, p. 91). En un mot, le populisme rend explicite la contingence, l'indétermination qui caractérise l'éthique de la démocratie radicale.

## 1.2. Symptômes morbides

Quoiqu'il affirme la dimension de rédemption que nous pouvons trouver dans le populisme, Arditì souligne que ce ne sont pas toutes les expériences populistes qui sont démocratiques. Il nuance son analyse du populisme comme symptôme avec l'idée que le populisme pourrait être aussi l'autre côté obscur de la démocratie (Arditi, 2005, p. 91). Je suis tout à fait d'accord avec lui. Cependant, contrairement à Arditì, je pense que l'idée du populisme comme l'autre côté obscur de la démocratie était déjà imprégné dans la métaphore du populisme comme symptôme. En réalité, même si l'interprétation de Lacan faite par Arditì est très populaire, elle me semble incomplète. Alors, dans l'effort de la compléter, j'argumente que l'usage rigoureux de la notion psychanalytique de symptôme suggère que le populisme n'est pas compatible avec la démocratie radicale. Au contraire, il serait plus proche de ce que Gramsci avait appelé des « symptômes morbides », qui émergent quand un système entre en crise mais des solutions adéquates ne sont pas encore apparues (Gramsci, 1930/1971, p. 276 [Q3, §34]).

Le premier problème avec la présentation d'Arditi c'est qu'il ne dit pas que le caractère *extême* du symptôme dépend précisément d'un manque de compréhension de la part du sujet (Miller, 1983/1987, p. 114). En réalité, l'idée d'un caractère énigmatique pour le symptôme était présente depuis Freud comme nécessaire pour son émergence. Pour que le symptôme existe, ses racines doivent rester inconnues.

Le caractère non-compris du symptôme vient du fait qu'il est une représentation substitutive, un sous-produit du refoulement (Freud, 1915/1957d, p. 154). Le refoulement a lieu quand l'énergie psychique associée à l'image traumatique angoissante ne se dissipe pas et finit par être liée à une représentation substitutive. Ce lien substitutif produit le symptôme. Pour Freud, le traitement analytique consistait précisément à plonger dans l'inconscient à travers un processus d'association libre qui pourrait peut-être permettre au sujet de retracer la

connexion entre la représentation substitutive et la représentation refoulée. Dans ses premières formulations, Freud croyait que ce processus, ainsi que la discussion des causes du refoulement – le rapport ‘du sujet avec la loi, par exemple – produiraient la dissolution des symptômes. C’est avec ce paradigme en tête que Lacan va affirmer que l’inconscient est structuré comme un langage (Lacan, 1956/2018, p. 24). Il voit une équivalence entre l’idée freudienne de représentation substitutive et le travail d’une métaphore – un signifiant qui en remplace un autre, originel (Lacan, 1966, p. 528).

La question c’est que cette métaphore psychique – le symptôme – reste obscure pour le sujet. Pour Freud, l’idée de symptôme comme représentation substitutive indique que le symptôme ne touche pas aux vrais enjeux du sujet (Freud, 1917/1963b, p. 358). Le symptôme n’est pas la solution pour le problème. Il faut que nous nous rappelions que, bien que Freud affirme qu’un analysant symptomatique ne doit pas être traité comme un dégénéré, les symptômes restent des éléments pathologiques (Freud, 1917/1963a, p. 260). Le symptôme peut indiquer qu’il y a quelque chose de problématique, mais son premier diagnostic est par définition incorrect. Il indique qu’il y a une « vérité cachée », mais celle-ci reste cachée.

Les problèmes deviennent à la fois plus complexes et plus clairs quand on se rappelle que les symptômes sont formés dans le cadre des fantasmes. Depuis Freud, fantasme et symptôme forment une paire : le fantasme détermine, donne forme au symptôme (Freud, 1908/1959a, p. 159). Mais qu’est-ce que le fantasme ? Pour Freud, le fantasme est l’autre face de la monnaie du désir – et il parle fréquemment de « fantasme de désir » ou de « fantasme désireux » (Freud, 1900/1953, p. 264). Le désir à son tour est lié à un manque. On a des fantasmes parce que nous sommes confrontés à des manques. Ce sont ces idées que Lacan va reprendre pour présenter sa notion de fantasme.

Pour simplifier une théorie assez complexe que j’ai déjà présentée en détail ailleurs, disons que pour Lacan le sujet est marqué par une crise de subjectivité. Nous ne sommes pas identiques à nous-mêmes. Nous sommes divisés – par exemple, entre l’image extérieure que nous avons de nous-mêmes et notre être « intérieur », deux dimensions qui ne coïncideront jamais. Cela est angoissant. Nous sommes constamment menacés par notre propre vulnérabilité, par la contingence de nos identités.

Le fantasme émerge ici comme un mécanisme pour gérer l’angoisse, dans un effort d’établir une identité bien fondée. Le fantasme offre des objets qui fascinent le sujet dans la promesse de régler la division subjective et de produire une expérience de jouissance pleine. Cela peut prendre des formes diverses. Par exemple, un jeune garçon peut croire que la conquête de l’amour d’une belle fille pourrait régler ses crises de subjectivité. Une culture consumériste peut convaincre certains qu’une certaine marchandise les complèterait. Un leader charismatique, lui aussi, peut fasciner des citoyens avec la promesse que son élection rétablirait la grandeur du passé.

Le problème c’est qu’il n’y a pas de vraie solution pour la division subjective, et il n’y a pas de jouissance pleine. Aucun objet ne peut résoudre le manque constitutif du sujet. Au contraire, ces objets finissent par emprisonner le sujet dans ce que Lacan appelait la métonymie du désir (Lacan, 1966, p. 528).

En plus, les fantasmes politiques prennent fréquemment la forme de ce que Miller et Žižek appellent le récit du « voleur de jouissance » (Miller, 1986/2010, p. 55; Žižek, 1993, pp. 201–202). Le fantasme des voleurs de jouissance opère l'extériorisation de la division subjective du sujet dans l'espace politique. Dans ce mouvement, le manque constitutif du sujet et l'impossibilité de jouissance pleine sont attribués à l'autre, l'autre (par exemple l'immigré) qui jouit à mes dépens de façon obscène, corrompue (Glynos, 2021, p. 7).

Pour finir, je dois dire un dernier mot sur le rapport entre fantasme et symptôme. Lacan comprend que les fantasmes se réfèrent toujours à des traits de la première enfance, à des expériences de jouissance rétrospectivement idéalisés. C'est autour de ces traits que les symptômes sont condensés. Pour Freud et pour Lacan, en dernière instance ce n'est pas possible de traiter des symptômes psychanalytiques sans qu'on trouve et confronte les fantasmes dans lesquels les symptômes sont ancrés.

Cette explication de l'importance des fantasmes dans les symptômes contribue à comprendre les problèmes avec la métaphore du populisme comme symptôme « démocratique ». C'est difficile de penser qu'une chose qui est par définition mal comprise puisse rédimer quoi que ce soit. Quand Arditì indique les potentialités démocratiques du populisme comme symptôme, il ignore le rôle des fantasmes dans la mise en forme des symptômes. Si les symptômes expriment des vérités sur la souffrance du sujet, ils sont quand même guidés par des fantasmes. Pour traduire ça en termes politiques, si le populisme indique des problèmes latents dans la démocratie, il est guidé néanmoins par des fantasmes d'un « peuple » qui promet une société réconciliée, sans division ni subjective, ni collective, et de jouissance pleine. Ainsi, au lieu de lancer des défis aux identités, comme Arditì le suggérait, le populisme comme symptôme réaffirme des identités à partir du traçage d'une ligne qui sépare « nous » et « eux ».

La description du populisme comme symptôme morbide explique pourquoi plusieurs auteurs ont critiqué la défense du populisme faite par Ernesto Laclau. Arditì lui-même semble être de plus en plus au courant des risques « identitaires » du populisme, et a même accusé Laclau d'être cynique. D'après Arditì, Laclau fait appel aux fantasmes d'une société réconciliée pour faire avancer son agenda de gauche (Arditì, 2010, p. 496). On pourrait même dire que Laclau répète la même erreur dont Georges Bataille s'était rendu compte vers la fin de sa vie. Comme Bataille aux années 1930, il défendait que la gauche utilise les armes du fascisme pour mobiliser les masses (Bataille, 1935/1970a, p. 382, 1936/1970b, p. 421). Pourtant, il ne s'apercevait pas que la poursuite de ce chemin rendait indistinguable la « révolution réelle » qu'il prônait d'un coup fasciste radicalisé (Bataille, 1958/1976, p. 461).

## 2. Populisme comme sublimation

Y-a-t-il un moyen pour sauver Laclau des accusations qui lui sont adressées ? Si nous continuons dans le chemin d'Arditi, qui affirme que le populisme est un symptôme de la démocratie, je pense qu'on ne trouvera pas d'issue. Pourtant, Laclau lui-même nous a offert une autre métaphore psychanalytique pour penser au populisme : l'idée du populisme comme sublimation. Laclau commence à associer populisme et sublimation dans son livre *La raison populiste* (2005). Dans ce texte, il dit explicitement que la logique du populisme est la logique de la sublimation (Laclau, 2005, p. 116).

Mais qu'est-ce que la sublimation ? Il s'agit, sans doute, de l'un des concepts les plus obscurs de l'œuvre freudienne (Assoun, 2017, p. 5). Pour le moment, disons que la sublimation est un autre destin possible de la pulsion, dans une certaine mesure opposé au symptôme (Freud, 1915/1957e, p. 126). Si le symptôme est le produit du refoulement, la sublimation est marquée par la déviation. Dans la sublimation, quand le sujet se confronte à l'impossibilité de satisfaction, la pulsion est déviée de sa cible. Dans la sublimation, au lieu de s'accrocher à l'impossible objet de la pulsion, le sujet produit un nouvel objet (Freud, 1933/1964, p. 97). La sublimation est alors un processus créatif (Birman, 1999, p. 171). Et c'est pour ça qu'elle est fréquemment associée à la production artistique (Metzger, 2015, p. 133). Dans ce sens, la sublimation apparaît parfois dans les écrits de Freud comme une issue heureuse pour le traitement.

L'idée de déviation est centrale pour comprendre la théorie lacanienne de la sublimation. Tout commence avec une reconceptualisation de la notion même de pulsion. Lacan affirme que l'idée même de satisfaire la pulsion avec des objets empiriques ne peut pas se ternir. La pulsion ne se satisfait pas d'objet – qui en plus sont toujours très variables. Au contraire, la satisfaction de la pulsion vient d'ailleurs. Comme il l'a dit, ce n'est pas dans l'aliment que la bouche trouve satisfaction, mais de la bouche elle-même – du plaisir de la bouche comme zone érogène (Lacan, 1964/2014, p. 188).

Lacan admet que dans ses commentaires sur la pulsion il est en train de généraliser certaines caractéristiques de la sublimation, définie par la déviation, par une satisfaction dans la déviation (Lacan, 1964/2014, p. 186).

Dans les symptômes, le fait que la pulsion se satisfait dans la déviation est caché dans la métonymie du désir. Pris par des fantasmes, le sujet désire des objets empiriques dans une quête sans fin vouée à l'échec (Lacan, 1964/2014, p. 188). Dans la sublimation, cependant, l'échec est le but. Ainsi, nous pourrions dire que la sublimation est le destin de la pulsion par excellence – dans le sens qu'à travers la sublimation la déviation de la pulsion est pleinement acceptée. Sublimer, alors, c'est précisément accepter et expliciter l'impossible satisfaction de la pulsion par des objets empiriques.

En dépit de leurs différences, la sublimation est en dialogue avec la fin d'analyse (Birman, 1997, p. 98; Metzger, 2017, pp. 75, 219). L'idée lacanienne de fin d'analyse implique confronter le fait qu'il n'y a pas d'objet empirique pour satisfaire le désir. Au contraire, le sujet doit comprendre que la satisfaction vient de la pulsion, dans un mouvement dévié de sa cible, qui fait le tour d'un objet impossible. Žižek a très bien résumé ce processus :

Le moment où le sujet change son attitude et commence à trouver du plaisir dans la répétition de la tâche échouée [rattraper l'objet], prenant l'objet qui, encore et encore, échappe de lui, alors en ce moment le sujet passe du désir à la pulsion (Žižek, 2006, p. 7).

On n'est pas très loin des réflexions de Lacan sur la sublimation, caractérisée par une « satisfaction de la répétition », qui « retravaille le manque dans une répétition infinie » (Lacan, 1964/2014, pp. 213, 258).

Avant de discuter les implications politiques de la sublimation, il faut mentionner que Lacan n'a plus parlé de sublimation à partir du séminaire seize. Ce changement de focus a été accompagné par ce que plusieurs auteurs interprètent comme une évolution dans sa notion de symptôme (Žižek, 1989, p. 77). Au lieu d'étudier la sublimation, Lacan commence à discuter ce que Žižek appelle la dimension réelle du symptôme – ce qu'il a appelé « sinthome » (Lacan, 1976/2005, p. 11). Il s'agit d'une notion complexe à laquelle Lacan allait consacrer une partie importante de ses derniers enseignements. Pourtant, le changement de focus de la part de Lacan n'invalide pas tout ce qui a été dit à propos des processus sublimatoires. D'après plusieurs penseurs, en réalité il y aura plutôt une continuation entre ses réflexions sur la sublimation et ses discussions sur le symptôme comme réel (Metzger, 2017, pp. 214–215).

Pour tout résumer, disons que la dimension réelle du symptôme est proche de ce à quoi Freud se référait comme la partie pulsionnelle du symptôme que le sujet finit par trouver quand il interprète ses symptômes et confronte ses fantasmes (Freud, 1926/1959b, p. 98). Je pourrais appeler ça l'ombilic du symptôme, un point fixe de jouissance. C'est ça qui réémerge répétitivement dans la circulation de la pulsion et qui, comme dans la sublimation, trouve satisfaction dans le mouvement circulaire lui-même.

C'était probablement cette idée de symptôme comme réel que Arditì avait en tête quand il a dit que le populisme était un symptôme de la démocratie. Cependant, il négligeait que nous ne trouvons ce réel du symptôme après avoir traversé le fantasme.

## 2.1. Le lieu vide de la sublimation

Ce qui fait de la sublimation un concept utile pour penser la politique c'est le fait qu'elle implique un certain type de production. La sublimation assume une importance politique parce qu'elle peut avoir lieu en dehors du cadre analytique (Metzger, 2015, p. 139), mais surtout parce qu'elle produit un nouvel objet, un symbole paradoxal autour duquel, j'argumente, la société démocratique peut s'organiser.

Le caractère de l'objet dans la sublimation est différent de celui dans le symptôme. Dans le symptôme, le sujet est pris par le fantasme. Le sujet cherche à rattraper des objets idéaux impossibles, ce qui favorise le refoulement (Freud, 1914/1957c, p. 95). Quand Lacan présente sa formule énigmatique de la sublimation – la sublimation c'est élévation d'un objet particulier à la dignité de la Chose (*das Ding*) (Lacan, 1960/2019, pp. 187–188) – il comprend que l'objet dans la sublimation représente une impossibilité en tant que telle. L'objet n'est qu'un support autour duquel la pulsion circule sans jamais essayer de le rattraper.

Ailleurs, inspiré par Paul-Laurent Assoun, j'ai appelé ces objets produits dans la sublimation des semblants sublimes, ou des objets sublimatoires (Assoun, 2017, pp. 91, 124). Ils sont paradoxaux parce qu'ils pointent vers le réel, qui par définition est aux limites du symbolique et ne peut pas être symbolisé.

Mais comment symboliser ce qui ne peut pas être symbolisé ? En réalité, avec les semblants sublimes nous ne représentons pas le réel, mais nous l'évoquons. Pour illustrer ce point, Lacan fait appel à Heidegger. Lors de ses discussions sur l'ontologie, Heidegger utilise l'exemple d'un pot d'argile, avec un vide intérieur. Il dit que la possibilité de mettre de l'eau dans le pot définit son essence (Heidegger, 1949/2012, pp. 5–12). Lacan se base sur cette idée pour illustrer comment le symbolique peut être structuré avec un vide intérieur, constituant ainsi un espace symbolique non-saturé (Lacan, 1960/2019, p. 201).

Les symboles que Lacan utilise pour exemplifier la sublimation sont précisément ceux qui évoquent des références au vide (Lacan, 1960/2019, pp. 190–191). Par exemple, il se réfère à un travail artistique composé de boîtes d'allumettes vides qui évoqueraient la condition même du sujet, marqué par la division et le manque (Metzger, 2015, p. 137). Cela résonne avec une observation de Freud à propos de la sublimation : pour Freud, le sujet qui sublime fréquemment laisse son travail sublimatoire inachevé, ou au moins affirme qu'il est inachevé (Freud, 1910/1957b, pp. 66–67).

Claude Lefort a été le premier à traduire les réflexions lacaniennes sur le vide dans la politique. Quoique Lefort ait toujours évité de discuter de la psychanalyse dans ses écrits politiques, il était proche de Lacan. Et, inspiré par les réflexions de Lacan sur la sublimation, Lefort allait affirmer que dans la démocratie le lieu du pouvoir est un lieu vide (Lefort, 1986, p. 27). Cela indique une rejection de toute réponse ultime, définitive pour la politique, ainsi qu'une ouverture à la contingence et à l'indétermination.

En dépit de sa polysémie, la même idée de symbolisation du vide est présente dans la notion de « signifiant vide » d'Ernesto Laclau. N'oubliant pas le manque de clarté qui marque l'incorporation de concepts psychanalytiques par Laclau, j'argumente qu'à partir de sa pensée nous pouvons voir la sublimation comme un moyen pour construire un corps politique de la même façon qu'un pot d'argile est construit – avec un vide intérieur (Stavrakakis, 1999, p. 132). Il s'agit, comme Laclau le dit à propos de la démocratie, « de la production du vide à partir de l'opération des logiques hégémoniques » (Laclau, 2005, p. 166).

À partir de cette perspective, dans l'idée laclauienne du populisme comme sublimation, le « peuple » institue un espace symbolique ouvert, non-saturé. Un exemple de cela serait la chute de Nicolae Ceaușescu en Roumanie. À cette occasion, les citoyens révoltés ont coupé le blason du régime socialiste du drapeau national. Le trou que cela a laissé pourrait représenter le manque dans l'ordre symbolique – le trou représenterait, dans sa référence à une absence, la construction du vide (Žižek, 1993, p. 1; Stavrakakis, 1999, p. 135). Alors, construire le peuple comme signifiant vide signifie construire un espace démocratique (ou un espace de démocratie radicale) où la dispute politique a lieu tout en acceptant le caractère contingent de la vie sociale (Laclau, 2000, p. 199).

Cela rend plus clair la connexion entre la sublimation et l'éthique de la démocratie radicale. La sublimation avait une dimension éthique depuis Freud (Freud, 1923/1955c, p. 256) – ce que Lacan a approfondi dans son septième séminaire.

Pour Freud, la sublimation implique la production d'un nouvel objet. Déjà là, nous trouvons une certaine ouverture à la contingence et aux nouveaux commencements. Joel Birman nous rappelle que, d'après Freud, ce nouvel objet est socialement valorisé (Birman, 1997, p. 95; Freud, 1923/1955c, p. 256). Dans ce sens, la sublimation n'est jamais un processus solitaire. Elle implique la construction des liens sociaux. Elle implique des modalités de reconnaissance sociale. Or, Birman nous dit qu'il s'agit d'une forme de reconnaissance tout à fait particulière. Ce n'est pas la reconnaissance d'une identité fermée, séparée des autres par des frontières denses, mais au contraire la reconnaissance du fait que nous sommes affectés par les autres – la reconnaissance de notre vulnérabilité (Birman, 1997, pp. 95–97).

Reconnaître notre vulnérabilité est un élément clé d'une éthique de la démocratie radicale. Nous sommes constitutivement traversés par une détresse mais, au lieu d'essayer de cacher cette angoisse avec des fantasmes, la sublimation apparaît comme un moyen pour gérer cette détresse autrement – voire l'inciter (Birman, 1997, pp. 85, 97). Comme Miller l'avais indiqué, il y a des angoisses qui ne nous paralysent pas (Miller, 2004, §9). Déconstruire des illusions peut être angoissant, mais cela peut être accompagné d'une autre forme de jouissance dont Lacan parlait vers la fin de son enseignement (Lacan, 1973/2016, p. 97). Au lieu des promesses de jouissance pleine phallique, ce qui se joue là c'est une jouissance de l'ouverture à l'impossible, qui jouit de ce qui est aux marges de l'ordre symbolique.

L'éthique de la sublimation transforme aussi la façon dont les conflits politiques sont performés. Freud comprenait déjà que la société était traversée par des conflits qu'on ne peut pas dissiper (Birman, 1998, p. 218). Toutefois, dans la sublimation les conflits sont gérés différemment. La sublimation ne trace pas de ligne rigide pour définir une identité fermée. La sublimation n'extériorise pas l'angoisse subjective dans l'autre comme un voleur de jouissance. Au contraire, la sublimation accepte l'angoisse et la traite différemment. Le conflit avec l'autre est accueilli et célébré comme signe de la contingence. Comme Mouffe le dit, dans le populisme démocratique « la présence de l'antagonisme n'est pas éliminée, mais sublimée » (Mouffe, 2013, p. 8). Et, comme la frontière qui nous sépare des autres est contingente, la sublimation nous pousse aussi à accueillir ceux qui sont au-delà de la division entre « nous » et « eux ». Le populisme comme sublimation inclut l'invisible, l'hétérogène subalternisé, l'abject, la « part des sans part » qui est fréquemment exclue de l'antagonisme entre « nous » et « eux ».

## 2.2. Frictions conceptuelles

Il ne s'agit pas de choisir entre les deux métaphores psychanalytiques – symptôme et sublimation – utilisées pour décrire le populisme, comme si l'une était plus adéquate que l'autre. Je crois qu'elles se complètent. En réalité, la distinction entre symptôme et sublimation est centrale pour différencier entre les expressions anti-démocratiques et les expressions démocratiques du populisme, respectivement.

Ailleurs, j'ai présenté cette distinction à partir d'autres catégories psychanalytiques : idéalisation/sublimation ; désir/pulsion. Je présente alors ce tableau comparatif :

Type de populisme	Anti-démocratique	Democratique radical
Destin de la pulsion	Symptôme	Sublimation
Rapport avec l'objet	Idéalisation	Sublimation
Dynamique subjective	Désir	Pulsion

Comme je l'ai suggéré auparavant, la confusion dans la séparation des deux côtés de ce tableau semble être à la base de la lecture controversée d'Arditi sur le populisme comme symptôme. Pourtant, un amalgame de même type apparaît aussi dans les commentaires de Laclau sur la sublimation. Laclau est au courant des distinctions entre désir et pulsion (Laclau, 2008, p. 183, 2005, p. 119). Néanmoins, dans certains moments il semble démentir ce savoir. Inspiré par Joan Copjec (2004, p. 60), il affirme que l'objet de la sublimation assume des caractéristiques de l'objet du désir et de l'idéalisation, devenant « l'incorporation d'une plénitude mythique » (Laclau, 2005, p. 115) qui aurait des « effets de totalisation » (Laclau, 2005, p. 234). Quand nous lisons ces passages, nous comprenons certaines critiques adressées à Laclau.

Nonobstant, quoique les problèmes d'Arditi et Laclau doivent être soulignés, j'avais indiqué ailleurs que la frontière qui sépare symptôme et sublimation est poreuse. Depuis Freud, la différenciation entre idéalisation et sublimation n'était pas toujours nette (Freud, 1921/1955b, p. 113, 1914/1957c, p. 94) – ce qui se passe aussi avec Lacan.

La conséquence logique de ces réflexions c'est que, même si Freud avait constamment opposé symptôme et sublimation, la frontière qui les sépare est floue (Freud, 1909/1955a, p. 203, 1910/1957a, pp. 53–54, 1908/1959a, p. 161, 1917/1963b, pp. 375–376). Freud lui-même disait que ce n'était pas possible de tout sublimer – une partie des pulsions étant toujours refoulée et réapparaissant comme symptôme (Freud, 1910/1957a, p. 54).

Pour Lacan, les difficultés sont d'un autre type. Bien que dans un premier moment il ait associé des objets dans la sublimation avec des références au vide, il finit par dire que tout objet peut devenir objet de sublimation (Lacan, 1964/2014, p. 188, 1960/2019, p. 191). Dans le même sens, Lacan comprenait que le fantasme est une dimension irréductible du sujet – il n'y a pas de vie sans fantasmes (Glynos, 2011, p. 73). On peut, dans le meilleur des cas, transformer nos rapports avec nos fantasmes (Lacan, 1976/2005, p. 136).

Cela implique que la différence entre symptôme et sublimation est en grande partie une différence éthique – ce sont des façons différentes de voir le monde et ses objets. Dans les formations symptomatiques, les identités sont fermées et les fantasmes essayent de cacher l'angoisse. Dans la sublimation, les fantasmes sont confrontés et on accepte l'angoisse que ce processus peut produire. Or, surtout dans des contextes collectifs, rien ne garantit que le sujet ne bascule pas d'une position à l'autre.

Dans l'exemple de la Roumanie cité avant, bien que les crimes de Ceaușescu aient été terribles, il peut très facilement devenir un bouc émissaire de tous les maux du pays, un voleur de jouissance dont l'exécution promettrait une jouissance pleine et une société reconciliée. Cette menace fantasmatique est un élément paradoxal constitutif de la démocratie radicale. Toutefois, ce n'est pas forcément un problème. L'impureté de la politique – qui est mise en évidence par la sublimation – implique alors l'impureté de la sublimation elle-même.

Ainsi, si le populisme peut avoir des potentialités démocratiques, elles émergent de manière tendue et seront toujours hantées par le fantasme.

---

#### Références :

Arditi, B. (2005) Populism as an Internal Periphery of Democratic Politics. In: Panizza, F. (ed.) *Populism and the Mirror of Democracy*. London: Verso, pp. 72–98.

Arditi, B. (2010) Review Essay: Populism is Hegemony is Politics? On Ernesto Laclau's On Populist Reason. *Constellations* 17(3): 488–497.

Assoun, P.-L. (2017) *La sublimation: leçons psychanalytiques*. Paris: Economica.

Bataille, G. (1935/1970a) "Contre-Attaque": Union de lutte des intellectuels révolutionnaires. *Œuvres complètes* 1. Paris: Gallimard, pp. 379–383.

Bataille, G. (1936/1970b) Vers la révolution réelle. *Œuvres complètes* 1. Paris: Gallimard, pp. 413–428.

Bataille, G. (1958/1976) Notice autobiographique. *Œuvres complètes* 7. Paris: Gallimard, pp. 459–462.

Birman, J. (1997) *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34.

Birman, J. (1998) O mal-estar na modernidade e a psicanálise: a psicanálise à prova do social. *Physis* 8(1): 123–144.

Birman, J. (1999) *Cartografias do feminino*. São Paulo: Editora 34.

Copjec, J. (2004) *Imagine There's No Woman*. Cambridge: The MIT Press.

Freud, S. (1893/1966) Some Points For a Comparative Study of Organic and Hysterical Motor Paralyses. *Standard Edition* 1. London: The Hogarth Press, pp. 157–174.

Freud, S. (1900/1953) The Interpretation of Dreams. *Standard Edition* 4. London: The Hogarth Press.

- Freud, S. (1908/1959a) Hysterical Phantasies and their Relation to Bisexuality. *Standard Edition* 9. London: The Hogarth Press, pp. 155–166.
- Freud, S. (1909/1955a) Notes upon a Case of Obsessive Neurosis. *Standard Edition* 10. London: The Hogarth Press, pp. 155–318.
- Freud, S. (1910/1957a) Five Lectures on Psycho-Analysis. *Standard Edition* 11. London: The Hogarth Press, pp. 9–57.
- Freud, S. (1910/1957b) Leonardo Da Vinci and a Memory of his Childhood. *Standard Edition* 11. London: The Hogarth Press, pp. 59–138.
- Freud, S. (1914/1957c) On Narcissism: An Introduction. *Standard Edition* 14. London: The Hogarth Press, pp. 73–104.
- Freud, S. (1915/1957d) Repression. *Standard Edition* 14. London: The Hogarth Press, pp. 41–58.
- Freud, S. (1915/1957e) Drives and Their Vicissitudes. *Standard Edition* 14. London: The Hogarth Press, pp. 109–140.
- Freud, S. (1917/1963a) The Sense of Symptoms. *Standard Edition* 16. London: The Hogarth Press, pp. 257–272.
- Freud, S. (1917/1963b) The Paths to the Formation of Symptoms. *Standard Edition* 16. London: The Hogarth Press, pp. 358–377.
- Freud, S. (1921/1955b) Group Psychology and the Analysis of the Ego. *Standard Edition* 18. London: The Hogarth Press, pp. 65–144.
- Freud, S. (1923/1955c) Two Encyclopaedia Articles. *Standard Edition* 18. London: The Hogarth Press, pp. 233–260.
- Freud, S. (1926/1959b) Inhibition, Symptom and Anguish. *Standard Edition* 20. London: The Hogarth Press, pp. 76–184.
- Freud, S. (1933/1964) New Introductory Lectures On Psycho-Analysis. *Standard Edition* 22. London: The Hogarth Press, pp. 1–182.
- Glynos, J. (2003) Radical Democratic Ethos, or, What is an Authentic Political Act? *Contemporary Political Theory* 2(2): 187–208.
- Glynos, J. (2011) Fantasy and Identity in Critical Political Theory. *Filozofski vestnik* 32(2): 65–88.
- Glynos, J. (2021) Critical fantasy studies, *Journal of Language and Politics*, advance online publication, doi: 10.1075/jlp.20052.gly.
- Gramsci, A. (1930/1971) *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.
- Heidegger, M. (1949/2012) Insight Into That Which Is. *Bremen and Freiburg Lectures*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 3–76.

- Kojève, A. (1950/2012) Tyrannie et Sagesse. In: Strauss, L., *De la Tyrannie*. Paris: Gallimard, pp. 215–280.
- Lacan, J. (1956/2018) Les psychoses: 1955–1956. *Le séminaire de Jacques Lacan 2*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1960/2019) L'éthique de la psychanalyse: 1959–1960. *Le séminaire de Jacques Lacan 7*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1964/2014) Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse: 1964. *Le séminaire de Jacques Lacan 11*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1966) *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1969/2006) D'un Autre à l'autre: 1968–1969. *Le séminaire de Jacques Lacan 16*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1971/2007) D'un discours qui ne serait pas du semblant: 1971. *Le séminaire de Jacques Lacan 18*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1973/2016) Encore: 1972–1973. *Le séminaire de Jacques Lacan 20*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1975/2002) R.S.I.: 1974–1975. *Le séminaire de Jacques Lacan 22*. Paris: Association Freudienne Internationale (Unpublished).
- Lacan, J. (1976/2005) Le sinthome: 1975–1976. *Le séminaire de Jacques Lacan 23*. Paris: Seuil.
- Laclau, E. (1988) Building a New Left: An Interview with Ernesto Laclau. *Strategies: Journal of Theory Culture, and Politics* 1: 10–28.
- Laclau, E. (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- Laclau, E. (2000) Structure, History and the Political. In: *Contingency, Hegemony, Universality*. London: Verso, pp. 182–212.
- Laclau, E. (2005) *On Populist Reason*. London: Verso.
- Laclau, E. (2008) Is Radical Atheism a Good Name for Deconstruction? *Diacritics* 38(1/2): 180–189.
- Lefort, C. (1986) La question de la démocratie. *Essais sur le politique, XIXe - XXe siècles*. Paris: Seuil, pp. 17–30.
- Marx, K. (1867/1996) The Capital, Volume I. *Marx and Engels Collected Works* 35. London: Lawrence & Wishart, pp. 7–852.
- Metzger, C. (2015) Sublimação: laço entre arte e clínica. *Stylus* (31): 133–143.
- Metzger, C. (2017) *A Sublimação no Ensino de Jacques Lacan*. São Paulo: EDUSP.
- Miller, J.-A. (1983/1987) *Percorso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Miller, J.-A. (1986/2010) *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.

- Miller, J.-A. (2004) *Angoisse constituée, angoisse constituante*. Paper presented at the 32<sup>ème</sup> Journées d'automne de l'ECF, 2 October, Paris, France.
- Mouffe, C. (1993) *The Return of the Political*. London: Verso.
- Mouffe, C. (1999) Ten years of false starts, *New Times*, p. 9.
- Mouffe, C. (2002) Politics and Passions: The Stakes of Democracy. *CSD Perspectives*: 1–16.
- Mouffe, C. (2005) The “End of Politics” and the Challenge of Right-wing Populism. In: Panizza, F. (ed.) *Populism and the Mirror of Democracy*. London: Verso, pp. 50–71.
- Mouffe, C. (2009) Democracy in a Multipolar World. *Millennium* 37(3): 549–561.
- Mouffe, C. (2013) *Agonistics*. London: Verso.
- Mouffe, C. (2018a) *For a Left Populism*. London: Verso.
- Mouffe, C. (2018b) The Affects of Democracy. *Critique & Humanism* 49(1): 61–70.
- Mouffe, C. (2020) Ce que Pierre Rosanvallon ne comprend pas. *Le Monde diplomatique* 794. May, p. 3.
- Rancière, J. (1995) *La méésentente*. Paris: Galilée.
- Stavrakakis, Y. (1999) *Lacan and the Political*. London: Routledge.
- Stavrakakis, Y. (2007) *The Lacanian Left*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Žižek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- Žižek, S. (1993) *Tarrying with the Negative*. Durham: Duke University Press.
- Žižek, S. (2006) *The Parallax View*. Cambridge: The MIT Press.
- Žižek, S. (2008) *In Defense of Lost Causes*. London: Verso.