

## LA DÉMOCRATIE COMME INSTITUTIONNALISATION DU CONFLIT

Colloque « Valeurs et conflits »  
 Université de Tunis – Chaire UNESCO de Philosophie  
 01-02 décembre 2023

La démocratie comme « *institutionnalisation du conflit* » est une expression forgée par le philosophe français Claude Lefort, un penseur politique majeur de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle que la recherche académique maintient pourtant dans un purgatoire immérité <sup>1</sup>. À travers cette expression oxymorique (tant les idées de conflit et d'institution paraissent antinomiques), Cl. Lefort ne suggère pas seulement que le pouvoir démocratique repose sur la « *remise en jeu réglée de l'autorité chargée de l'exercer* » lors d'élections périodiques et ouvertes, mais plus fondamentalement qu'une société n'est démocratique que par l'institution d'une « *scène sur laquelle le conflit se représente aux yeux de tous (dès lors que la citoyenneté n'est plus réservée à un petit nombre) comme nécessaire, irréductible, légitime* » <sup>2</sup>. Comprendre ce qu'est la démocratie, c'est donc saisir le lien intrinsèque entre la compétition pour le pouvoir dans l'espace politique proprement dit et l'épreuve de la division sur toute la surface de la société : « *L'aménagement d'une scène politique, sur laquelle se produit cette compétition, fait apparaître la division, d'une manière générale, comme constitutive de l'unité même de la société. Ou, en d'autres termes, la légitimation du conflit purement politique contient le principe d'une légitimité du conflit social sous toutes ses formes* » <sup>3</sup>.

Selon Cl. Lefort, l'avènement de la société démocratique opère une rupture radicale sur le plan symbolique avec les sociétés théologico-politiques d'Ancien régime. Dans ces sociétés, le pouvoir était littéralement *incorporé* dans la personne du prince ou du monarque<sup>4</sup>, et le royaume, de ce fait, « *se voyait lui-même figurer comme un corps* »<sup>5</sup>, comme une unité organique dont le fondement restait inconditionné. Avec l'avènement de la démocratie, en revanche, le lieu du pouvoir devient un « *lieu vide* », au sens où « *il est interdit aux gouvernants*

---

<sup>1</sup> On ne dénombre que quelques ouvrages consacrés à l'analyse de son œuvre : en français, Cl. Habib et Cl. Mouchard, *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris, Esprit, 1993 ; en anglais, B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Northwestern University Press, 2005 et M. Plot (dir.), *Claude Lefort. Thinker of the Political*, Basingstoke, Palgrave, 2013. Un mouvement de redécouverte de son œuvre a peut-être été amorcé avec la série de recherches et de publications « Why Lefort Matters » menée ces dernières années par le Centre de Théorie politique de l'ULB (J. Lacroix, J-Y. Pranchère, T. Berns, E. Lefort) : cf. « L'inquiétude démocratique. Claude Lefort au présent », *Esprit*, janvier-février 2019, n°451 ; « Actualités de Claude Lefort », *Raisons politiques. Revue de théorie politique*, août 2023.

<sup>2</sup> Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles*, Seuil, 1986, p.266-7.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.28.

<sup>4</sup> E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge* (1957), trad. J-Ph et N. Genet, Gallimard, 1989.

<sup>5</sup> Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles*, Seuil, 1986, p.26.

*de s'approprier, de s'incorporer le pouvoir* »<sup>6</sup>. La conséquence n'en est pas seulement qu'aucun individu, aucun groupe ne peut désormais prétendre « incarner » le peuple, mais que celui-ci subit lui-même une véritable « désincorporation » : « *la société démocratique s'institue comme société sans corps, comme société qui met en échec la représentation d'une totalité organique* »<sup>7</sup>. Elle se vit désormais comme indéterminée, ouverte à la remise en question de toutes les hiérarchies de pouvoir, de classe, de genre, de nationalité, de race, etc. « *La démocratie s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de certitude. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement de la Loi, du Pouvoir et du Savoir, et au fondement de la relation de l'un avec l'autre, sur tous les registres de la vie sociale* »<sup>8</sup>.

En définissant la démocratie par l'institutionnalisation du conflit, Cl. Lefort cherche à se démarquer des deux grands paradigmes théoriques et politiques qui structurent la réflexion sur la démocratie : le libéralisme et le marxisme. Car ni l'un ni l'autre, malgré les apparences, ne peuvent réellement rendre compte du conflit démocratique. S'il est vrai que les libéraux, dès la Révolution américaine, ont forgé « *l'image d'une société plurielle, qui est légitimement le théâtre d'intérêts, de croyances et d'opinions divergents* »<sup>9</sup>, il est tout aussi patent que le gouvernement représentatif qu'ils mirent en place avaient pour objectif de neutraliser toute forme radicale de conflictualité, en mettant autant que possible le processus démocratique « *à l'abri des mouvements sociaux* »<sup>10</sup>. Sur le plan économique aussi, l'attachement du libéralisme à la concurrence ne doit pas faire illusion, car celle-ci reste inféodée à la croyance en la vertu d'un marché qui se réglerait de lui-même. En contenant l'expression du conflit politique dans les formes d'un simple *pluralisme*, et en imaginant qu'une « *main invisible* » conduit les acteurs économiques antagonistes à réaliser à leur insu l'intérêt général, le libéralisme est incapable, selon Cl. Lefort, de se départir du postulat fondamental que les individus auraient au fond des intérêts convergents. Se trouvent toutefois masqués par ce postulat les rapports de domination et d'exploitation exercés par la classe possédante, ainsi que l'antagonisme irréductible qui l'oppose aux classes subalternes. « *L'État libéral, écrit Cl. Lefort, s'est fait, en principe, le gardien des libertés civiles (...), (mais) dans la pratique, a assuré la protection des intérêts dominants, avec une constance que seule put ébranler la longue lutte de masses mobilisées pour la conquête de leurs droits* »<sup>11</sup>.

A l'opposé du spectre politique, le marxisme fait de la conflictualité le moteur même de la société, comme l'énonce la phrase célèbre du *Manifeste communiste* : « *l'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes* » - une lutte entre oppresseurs et

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.27.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.28.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.299.

<sup>9</sup> Cl. Lefort, « Libéralisme et démocratie » (1994), in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, 2007, p.747.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.801.

<sup>11</sup> Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles*, Seuil, 1986, p.33.

opprimés « *sans répit, tantôt déguisée, tantôt ouverte* »<sup>12</sup>. Le texte ne laisse toutefois pas de doute sur le fait que l'antagonisme de classes n'est envisagé que dans la perspective de son dépassement : « *l'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes* ». L'horizon du marxisme est bien celui d'une société sans classes où toute contradiction sera levée. Le rôle historique du prolétariat est certes de pousser l'antagonisme jusqu'au paroxysme révolutionnaire, en assumant même à ce moment la position de classe dominante, mais en visant dans la foulée à abolir « *les classes en général et, par là même, sa propre domination en tant que classe* »<sup>13</sup>. Aux yeux de Marx et d'Engels, la révolution communiste, en mettant fin à l'exploitation capitaliste, mènera aussi inéluctablement au « *dépérissement de l'État* » et à la dissolution de la famille patriarcale. Autrement dit, ce sont les trois antagonismes structurants de toute société qui sont censés disparaître dans la société communiste : l'antagonisme *politique* entre gouvernants et gouvernés, l'antagonisme de *classe* entre propriétaires et travailleurs, l'antagonisme de *genre* entre hommes et femmes<sup>14</sup>. Or, selon Cl. Lefort, l'idée d'une société indivisée et transparente à elle-même est porteuse d'un fantasme mortifère, potentiellement totalitaire, celui d'une société qui aurait aboli toute distance symbolique et critique par rapport à elle-même<sup>15</sup>. Chantal Mouffe exprime excellemment le point de vue de Cl. Lefort en soutenant « *que c'est l'idée même de communisme qu'il faut problématiser, parce qu'elle convoque une vision antipolitique de la société, où tout antagonisme aurait été supprimé et où la loi, l'État et les autres institutions régulatrices auraient perdu toute pertinence* »<sup>16</sup>.

Ajoutons toutefois que même chez nombre de théoriciens marxistes ou révolutionnaires qui prétendent faire leur deuil de toute croyance dans l'avènement d'une société sans antagonisme, on trouve la conviction que se dresse contre l'ordre dominant une subjectivité collective indivisée. Ainsi en est-il chez Antonio Negri, qui parle de la « *multitude* » comme d'un « *pouvoir constituant* » irréductible, « *force qui fait irruption, qui coupe, interrompt, écartèle tout équilibre préexistant* », « *porte par où la volonté démocratique de la multitude ou de la masse et donc la question sociale ont pénétré dans le système politique* »<sup>17</sup>. Ce qui continue de faire problème ici, à travers la promotion même du conflit, c'est la référence implicite (de facture rousseauiste cette fois) à un agent politique unifié, exempt de toute division interne, seul dépositaire de la volonté démocratique et doté d'un pouvoir constituant souverain.

<sup>12</sup> « Manifeste communiste », in Karl Marx, *Œuvres. Économie 1*, trad. M. Rubel, Gallimard, 1965, p.161.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Ces trois antagonismes traversent déjà les trois sphères de la *Sittlichkeit* hégélienne : Famille, Société civile et État. (G. W. F. Hegel, *Principes de philosophie du droit*, trad. J-F. Kervégan, PUF, 1998). L'ouvrage de Friedrich Engels *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884) épouse la même structure.

<sup>15</sup> La dimension psychanalytique (plus précisément lacanienne) de cet argument, sur fond de querelle avec Castoriadis, a été très bien exposée par Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Payot, 2011, p. 366 sq.

<sup>16</sup> Chantal Mouffe, « Communisme ou démocratie radicale ? », *Actuel Marx*, 2010/2, n°48, p.83.

<sup>17</sup> A. Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité* (HSSE), trad. E. Balibar et F. Matheron, Paris, PUF, p.15.

Libéralisme et marxisme, aussi antinomiques soient-ils, se rejoignent en définitive dans un même déni du conflit : « *ainsi à la dénégation libérale de l'antagonisme de classes dans la réalité effective du capitalisme a répondu l'illusion d'une abolition de cet antagonisme dans un avenir plus ou moins proche, grâce à une révolution ou à l'abolition progressive de la propriété privée* »<sup>18</sup>. Plus précisément, le libéralisme neutralise la division « horizontale » entre classes sociales à travers le mythe du marché autorégulateur, tandis que les pensées révolutionnaires refoulent la division « verticale » entre gouvernés et gouvernants, à travers le mythe d'un peuple capable de s'autogouverner<sup>19</sup>.

En vérité, la démocratie comme institutionnalisation du conflit ne se comprend chez Cl. Lefort que par contraste avec son antonyme, le totalitarisme. Car entre les deux modèles de société, il n'en va pas seulement de l'opposition entre un régime constitutionnel et pluraliste et un régime qui réprime les libertés individuelles et supprime toute opposition politique. C'est la mise en forme de la division sociale qui les oppose irréductiblement.

Dans les sociétés démocratiques, écrit Cl. Lefort, « *la division sociale n'est définissable que pour autant qu'elle figure une division interne, qu'elle est prise dans un même milieu, une même chair (pour reprendre le mot de Merleau-Ponty)* »<sup>20</sup>. Entendons qu'avec la démocratie, les divisions anthropologiques avec lesquelles toute société est aux prises (division du travail, division des sexes, division entre concitoyens et étrangers, etc.) cessent d'apparaître intangibles, tout en restant incontournables<sup>21</sup> ; elles font l'objet d'un débat permanent sur ce qui est légitime ou non : « *un espace symbolique s'institue, sans frontières définies, soustrait à toute autorité qui prétendrait le régir et décider de ce qui est pensable ou non, dicible ou non* »<sup>22</sup>. Ainsi la démocratie est-elle « *une société accueillant le conflit des opinions et le débat sur les droits, parce que se sont dissous les repères de certitude qui permettaient aux hommes de se situer d'une manière déterminée les uns par rapport aux autres* »<sup>23</sup>. Mais cette indétermination n'est pas pour autant dissolution, anomie. L'espace public, en accueillant le conflit, « *lie nécessairement le sujet aux autres sujets* »<sup>24</sup>, comme on le voit avec les déclarations des droits de l'homme qui sont, dit Cl. Lefort, des « *auto-déclarations* » où les

<sup>18</sup> Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, 1981, p.91.

<sup>19</sup> La dénonciation répétée par Cl. Lefort du mythe de l'autogouvernement est au cœur du différend politique qui l'oppose à Cornélius Castoriadis, avec qui il milita durant les années 1950 au sein du groupe « Socialisme ou Barbarie ». Pour Castoriadis, en rupture de ban avec le marxisme mais resté fermement attaché à l'idéal révolutionnaire, la démocratie se définit par *l'autodétermination*, l'autonomie, l'auto-institution explicite de la société, alors que pour Cl. Lefort, elle se caractérise par *l'indétermination*, la perte des repères de certitude, le vide de tout fondement ultime du social. Cf. Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Payot, 2011, p. 307-420.

<sup>20</sup> Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles*, Seuil, 1986, p.257.

<sup>21</sup> Étienne Balibar, « Malêtre du sujet : universalité bourgeoise et différences anthropologiques », in *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, 2011.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.45.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.47.

<sup>24</sup> Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, 1981, p.57.

hommes comparaissent les uns devant les autres, s'érigent en témoins, en juges les uns des autres<sup>25</sup>. Le conflit démocratique est *inclusif* en ce sens que chacun se voit reconnaître « *un droit à avoir des droits* » (une formule d'Hannah Arendt que Cl. Lefort emploie dans un autre sens), c'est-à-dire un droit, à la fois absolu et contingent, à agir dans un espace de débat et de revendications qui fait monde commun<sup>26</sup>.

Véritable envers de la démocratie, le totalitarisme est un mouvement de réincorporation du social, qui se distingue toutefois de l'incorporation monarchique par le fait qu'il n'est plus limité par quelque transcendance religieuse. En incorporant le pouvoir dans un groupe (le Parti) ou un homme, en ramenant dans leur orbite le principe du Savoir et de la Loi, il s'agit de « *dénier la division sociale sous toutes ses formes, de refaire à la société un corps* »<sup>27</sup>. Précisons : non pas simple négation mais *dénégation* de la division, car en même temps que sont affirmées l'homogénéité et l'identité à soi du corps social, se voit « *fantasmatiquement affirmée une division entre le peuple-Un et l'Autre* » - l'Autre, c'est-à-dire l'étranger, l'ennemi (extérieur ou intérieur) : bourgeois, koulaks, Juifs, bolchéviques, homosexuels, aujourd'hui migrants, musulmans, etc. La logique totalitaire commence avec l'opposition entre « Nous » et « Eux » : « *chacun se voit impliqué dans un Nous qui impose un clivage avec le dehors* »<sup>28</sup>. L'antagonisme se fait ici *exclusif*. « *La constitution du peuple-Un exige la production incessante d'ennemis* »<sup>29</sup> qu'il s'agit d'expulser, d'éliminer, d'exterminer selon une logique de prophylaxie sociale, « *l'intégrité du corps dépendant de l'élimination de ses parasites* »<sup>30</sup>. Comme le voit, ce n'est certes pas l'absence de conflit qui distingue le totalitarisme de la démocratie, mais le fait que dans le mode de pensée totalitaire, « *la division ne paraît plus constitutive de la société ; elle prend la figure d'une division externe, celle qui sépare la vraie société (...) de (ses) ennemis (...). Le principe d'une division, d'une altérité internes est aboli, tandis que l'Autre se voit rejeté au-dehors* »<sup>31</sup>.

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.51

<sup>26</sup> Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles*, Seuil, 1986, p. 51. Cf. aussi Étienne Balibar, « Le droit aux droits et la désobéissance civique », in *La proposition de l'égaliberté*, PUF, 2010.

<sup>27</sup> Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles*, Seuil, 1986, p.275.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.172

<sup>29</sup> Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, 1981, p.173.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.105.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.127. La division externe entre « nous » et « eux » est au cœur de la théorie juridique et politique de Carl Schmitt, sous la forme de l'antagonisme bien connu « amis/ennemis » (C. Schmitt, *La notion de politique* (1963), trad. M-L. Steinhauser, Flammarion 1992). C'est pourquoi on peine à comprendre comment Ch. Mouffe peut voir en C. Schmitt un penseur du conflit dont il faudrait s'inspirer, alors que cette conception est obnubilée par l'homogénéité politique, nationale et même raciale du « nous » et par la volonté d'éradiquer toute forme de division interne à celui-ci. De surcroît, il me semble insuffisant d'amender cette conception (en vue de théoriser un « populisme de gauche ») en prétendant transformer l'*antagonisme* entre *ennemis* irréductibles en un *agonisme* entre *adversaires* partageant le même socle de valeurs démocratiques de base. Une telle conception établit une dichotomie entre *le* politique (*the political*) qui se caractériserait par l'antagonisme (« ontologique ») entre des « nous » et des « eux », et *la* politique (*the politics*) qui serait l'ensemble (« ontique ») des « pratiques et des institutions visant à organiser la coexistence humaine » (Chantal Mouffe, *Agonistique. Penser politiquement le monde*, trad. D. Beaulieu, 2014, p. 12). Mais c'est passer selon moi complètement à côté de l'enjeu essentiel, qui est précisément de s'interroger sur le conflit en tant qu'il affecte les institutions elles-mêmes, à un niveau

La question cruciale est de savoir comment s'opère le passage d'une forme de société à l'autre, de la démocratie au totalitarisme ou inversement. Quelles dynamiques expliquent que la division est tantôt reconnue, institutionnalisée, et partant, facteur d'inclusion, tantôt déniée, forclosée, projetée vers des Autres érigés en ennemis ? Selon Cl. Lefort, « *c'est d'une mutation symbolique que surgit le totalitarisme* »<sup>32</sup>, une mutation irréductible au simple jeu des rapports de force politiques ou à quelque transformation du mode production, mais qui s'origine paradoxalement dans l'expérience démocratique elle-même. Quand l'insécurité s'accroît, à la suite d'une crise économique ou d'une guerre, c'est-à-dire quand le lieu du pouvoir apparaît non plus symboliquement mais réellement vide, autrement dit « *quand la société se fait voir comme morcelée, alors se développe le phantasme du peuple-un, la quête d'une identité substantielle, d'un corps social soudé à sa tête, d'un pouvoir incarnateur, d'un État délivré de la division* »<sup>33</sup>.

C'est ici cependant que la théorie lefortienne, aussi féconde soit-elle, montre ses limites. Car s'il est certainement pertinent d'affirmer que la logique totalitaire trouve un terrain propice dans les moments de crise de légitimité des institutions démocratiques, rabattre l'explication sur le seul plan du symbolique laisse de nombreuses questions sans réponses satisfaisantes. Laissons de côté celle, gigantesque, qui vient immédiatement à l'esprit, et qui est de savoir si, comme le soutient Cl. Lefort, c'est la même logique symbolique qui se trouve effectivement à l'œuvre dans le communisme soviétique (sur lequel il a concentré la quasi-totalité de ses analyses), le fascisme mussolinien ou l'hitlérisme<sup>34</sup>. Plus crucial pour notre propos est de se demander si le schéma d'analyse lefortien est encore approprié pour comprendre le monde d'aujourd'hui, et s'il ne doit pas être infléchi pour rendre compte des configurations politiques nouvelles qui ont émergé au XXI<sup>e</sup> siècle, en particulier celles que l'on regroupe sous le terme « populisme ».

Le moins qu'on puisse dire est que Cl. Lefort a été cueilli à froid par la chute du totalitarisme soviétique en 1989 et par l'accélération de l'offensive néolibérale qui s'en suivit. Dans les pays de l'ex-empire soviétique, la désintégration du régime totalitaire n'a pas ouvert la voie à un réel processus de démocratisation, mais à un mélange de capitalisme sauvage et de nationalisme autoritaire qui n'a d'ailleurs pas échappé à la sagacité embarrassée de Cl. Lefort<sup>35</sup> - un phénomène qui n'a fait, on le sait, que s'accroître depuis lors. Même embarras du philosophe face au néolibéralisme devenu hégémonique dans les pays « démocratiques »

---

objectif et non plus seulement subjectif, soit pour les ouvrir de l'intérieur à l'indétermination démocratique, soit pour préserver leur homogénéité en rejetant au dehors tous les corps étrangers qui les menacent.

<sup>32</sup> Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles*, Seuil, 1986, p.21.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.30

<sup>34</sup> Le seul texte (tardif) où Cl. Lefort s'explique réellement sur ce sujet est « Le concept de totalitarisme » (1996), in *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, 2007, p.869 sq.

<sup>35</sup> Cf. en particulier « Brèves réflexions sur la conjoncture actuelle » (1998), *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, 2007, p.937 sq.

occidentaux : s'il reconnut que le capitalisme sauvage risquait « *de conduire à de nouvelles formes d'autoritarisme* »<sup>36</sup>, il a toujours refusé d'admettre que les politiques néolibérales, par exemple celles menées sous l'impulsion du thatchérisme, pouvaient constituer une menace pour la démocratie<sup>37</sup>. De même Cl. Lefort ne s'est-il jamais prononcé clairement sur la nature de l'islamisme politique<sup>38</sup> : doit-on voir en celui-ci une forme de proto-totalitarisme, ou une configuration symbolique irréductible à la dichotomie (occidentalo-centrée ?) entre démocratie/totalitarisme ? Décédé en 2010, il ne put non plus commenter le Printemps arabe de 2011 et la façon dont les expérimentations démocratiques qui en émanèrent, exemplairement en Tunisie et en Égypte, furent tantôt étouffées, tantôt brisées. Pas plus n'a-t-il été en mesure d'analyser les régimes « bolivariens » qui se propagèrent en Amérique latine dans la décennie 2000, et dont on a bien du mal à cerner s'ils peuvent être qualifiés de « démocratiques » au sens où l'entend Cl. Lefort ...

Comme signalé plus haut, un terme s'est imposé pour qualifier la tendance historique lourde qui sous-tend les phénomènes hétérogènes que je viens d'évoquer : *populisme*. Le concept est certes flottant, labile, versatile, objet d'une inflation sémantique et bibliographique qui, selon certains, le rend inutilisable<sup>39</sup>, mais il reste selon moi incontournable dans le cadre d'une réflexion sur le conflit démocratique. En effet, toute définition du populisme comporte *a minima* l'idée que « *la société est fondamentalement divisée en deux camps homogènes antagoniques : le "peuple pur" versus "l'élite corrompue* »<sup>40</sup>. Dans une perspective lefortienne, toute la question est dès lors de savoir si cette division populiste du social est de nature foncièrement démocratique ou potentiellement totalitaire, si elle est une division « interne » qui stimule la conflictualité inhérente à tout espace politique, ou au contraire une division « externe », de type « nous/eux », qui ranime le fantasme du Peuple-Un. Je voudrais montrer qu'il n'est pas possible de répondre à cette question en restant, comme le fait Lefort, sur le seul plan du *symbolique*, c'est-à-dire des représentations et des idéologies (ce qu'il appelle « *l'institution du social* »), et qu'il est nécessaire d'adopter une approche en termes de *constitution*, en se situant sur un plan qui est celui des *matérialités* juridiques et politiques à travers lesquelles s'articulent la division « verticale » entre gouvernants et gouvernés et la division « horizontale » entre propriétaires et non-propriétaires.

A la question de savoir si le populisme est une menace pour la démocratie, le politologue ouvertement « lefortien » Jan-Werner Müller répond sans ambages par l'affirmative. Selon lui,

<sup>36</sup> « Post-communisme et libéralisme », *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, 2007, p.781.

<sup>37</sup> « Libéralisme et démocratie » (1994), *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, p.749.

<sup>38</sup> Il n'y fut nullement indifférent : il approuva en 1992 le coup d'État des autorités algériennes pour empêcher le F.I.S d'accéder au pouvoir (« Il fallait arrêter le FIS ... », *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, 2007, p.679) ; et il apporta un soutien vibrant à Salman Rushdie à la suite de la *fatwa* prononcée contre ce dernier par le pouvoir iranien (« Humanisme et antihumanisme : hommage à Salman Rushdie », *Écrire à l'épreuve du politique*, Fayard, 1992).

<sup>39</sup> Jean-Yves Pranchère, « Quel concept de populisme ? », in M. Deleixhe, Q. Landenne & D. Lorenzini, « La pensée populiste », *Revue européenne des sciences sociales*, n°58-2

<sup>40</sup> C. Mudde & C. Rovira, *Populism : A Very Short Introduction*, Oxford University Press, p.6.

l'anti-élitisme ne suffit pas à caractériser les discours populistes. Ils sont aussi « *nécessairement anti-pluralistes* »<sup>41</sup>, en ce qu'ils revendiquent le monopole de la représentation du « *peuple en tant qu'entité morale indiscutable* »<sup>42</sup>. Pour les populistes, tous ceux (militants, politiques, intellectuels, etc.) qui pensent autrement qu'eux sont frappés d'illégitimité. De Trump à Chavez, en passant par Orban, Erdogan, Le Pen, Wilders, Obrador, etc., tout leader populiste décline à sa manière le même « canon » rhétorique : « *nous – et nous seuls – représentons le peuple* »<sup>43</sup>. J-W. Müller soutient qu'il en va tout autrement des mouvements tels que les occupations de place des années 2010 (Occupy Wall Street, Gezi, Indignés, etc.) qui, tout en dénonçant eux aussi les élites et en se réclamant d'un « nous » démocratique, élèvent une « *revendication pleinement légitime de la société civile, plus exactement de ceux qui se sentent oubliés ou qui ont, de facto, été exclus* »<sup>44</sup>. Ici, les appels sont du type « *nous aussi sommes le peuple* » : « nous aussi » travailleurs, femmes, migrants, LGBT+, racisés, étudiants, etc. exigeons d'être inclus dans le peuple. Loin de fermer le peuple sur lui-même, comme le font les populistes, ces mouvements interrogent au contraire son identité, ils le pluralisent, ce qui s'inscrit pleinement dans la conception lefortienne de la démocratie comme « *expérience d'une société insaisissable, immaîtrisable* »<sup>45</sup>. Tout à l'inverse, il ne fait donc pas de doute pour J-W. Müller que la division populiste du social est une division externe entre « nous » et « eux », entre un « peuple » fantasmé comme pur et homogène et ses « autres » inassimilables et nuisibles. Même si « *tout populisme n'aboutit pas au totalitarisme* »<sup>46</sup>, il relève de la même logique de *réincorporation* du social selon laquelle le leader incarne le peuple (plus qu'il ne le représente), et où celui-ci est figuré comme un corps sain qui doit être expurgé des parasites qui le menacent<sup>47</sup>.

---

<sup>41</sup> Jan-Werner Müller, *Qu'est-ce que le populisme ? Définir enfin la menace*, trad. F. Joly, Premier Parallèle, 2016, p.23.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.85.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p.22.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.25.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.115.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p.66.

<sup>47</sup> Pour Chantal Mouffe, à l'opposé de J-W. Müller, l'irruption des populismes ces dernières années exprimerait le besoin des électeurs de se ressaisir dans un « nous » populaire, de réinsuffler du politique, de recréer de l'antagonisme dans un espace démocratique que le néolibéralisme, à force de répéter « qu'il n'y a pas d'alternative », aurait rendu anémique. C'est pourquoi elle plaide pour un « populisme de gauche » civique, populaire, solidaire, seul capable de s'opposer au populisme de droite, fermé aux étrangers et aux minorités (sexuelles, culturelles, etc.) (Ch. Mouffe, *Pour un populisme de gauche*, trad. P. Colonna d'Istria, Albin Michel, 2018). Mais cette conception repose sur le postulat douteux que l'antagonisme « nous/eux » serait l'essence même du politique – douteux non seulement parce qu'il est hérité de l'ontologie politique de C. Schmitt, mais surtout parce qu'il conduit Ch. Mouffe à en appeler à un leader charismatique capable d'être un « *point d'incarnation* » du « nous » contre le « eux », et à soutenir que le « peuple » ne peut avoir d'identité concrète que sous la forme d'une identité *nationale*. (Dans un entretien au *FigaroVox* (11 avril 2017), elle dit encore plus clairement : « *Il y a un investissement libidinal très fort dans l'identité nationale. C'est une erreur de diaboliser la nation ou d'en faire un instrument fasciste. Je défends l'idée d'un patriotisme de gauche, car je crois qu'il y a un investissement libidinal très fort dans l'identité nationale* »). C'est ainsi que Ch. Mouffe, qui se réclame volontiers de Cl. Lefort, en arrive à faire l'apologie de la réincorporation du social ...

Toutefois, en rabattant le populisme sur ses seules versions identitaires et autoritaires, l'approche idéal-typique de J-W. Müller escamote complètement les mouvements de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle qui sont pourtant à l'origine du terme « populisme » : les *Narodniki* russes et le *People's Party* états-unien, qui étaient des mouvements de facture plébéienne, « *class-based* » et non « *ethnic-based* »<sup>48</sup>. Présenter le populisme comme intrinsèquement anti-démocratique est donc généalogiquement douteux. De surcroît, l'opposition est-elle si tranchée entre les discours qui proclament « nous *seuls* sommes le peuple », et ceux qui affirment « nous *aussi* sommes le peuple » ? Certes, les choses sont claires si l'on confronte l'assaut sur le Capitole des partisans de Trump en 2021 et le mouvement *Black Lives Matter* contre les violences racistes. Mais un mouvement comme les Gilets jaunes en France en 2017-2018 se laisse-t-il si facilement circonscrire dans l'une des deux dynamiques ? Ce mouvement a certes mobilisé « ceux qui se sentent oubliés » et exigent d'être inclus dans le peuple, mais il a aussi massivement investi le référent ethno-national, restant par exemple imperméable à la condition des populations issues de l'immigration. Et les revendications qu'il a élevées en faveur d'une fiscalité plus juste relevaient davantage de « l'économie morale »<sup>49</sup> que d'un véritable projet de transformation des rapports de production et de propriété. Selon Samuel Hayat, les Gilets jaunes illustrent que « *ce n'est pas parce qu'un mouvement est authentiquement populaire, ancré dans les croyances les plus communément partagées par la grande majorité, qu'il est émancipateur* »<sup>50</sup>. Ce mouvement est en tout cas un bel exemple d'intrication entre la division interne du peuple (la France périphérique qui se sent exclue du peuple) et la division externe (le « vrai peuple » dressé contre les politiciens corrompus).

De même, J-W. Müller a-t-il raison d'affirmer que le slogan brandi par *Occupy Wall Street* (2011), « *nous sommes les 99%* », exprime une division interne (« nous *aussi* sommes le peuple »), au motif que les populistes, eux, auraient dit « *nous sommes les 100%* » ?<sup>51</sup> Il m'apparaît plutôt, comme Chantal Mouffe, qu'en s'identifiant à 99% du peuple, les « Occupiers » nient les divisions internes qui le traversent et disqualifient le 1% des ultra-riches comme hétérogène à celui-ci. Comme les populistes, ces activistes ne tiennent-ils pas « *pour acquise l'unité prédéterminée d'un "Nous"* » homogène et pur, et ne formulent-ils pas, comme

---

<sup>48</sup> Camilla Vergara, « The Plebeian People of Populism », in M. Deleixhe, Q. Landenne & D. Lorenzini, « La pensée populiste », *Revue européenne des sciences sociales*, n°58-2

<sup>49</sup> Le concept d'« économie morale » a été utilisé par l'historien E. P. Thompson pour montrer que le ressort fondamental des soulèvements populaires au XVIII<sup>e</sup> siècle était moins la faim ou la colère qu'une indignation morale fondée sur ce que devait être un bon fonctionnement de l'économie. Cette « économie morale » des classes populaires bouleverse temporairement le fonctionnement habituel des institutions, mais dans une visée qui n'est nullement celle d'une transformation révolutionnaire mais d'un retour à l'ordre.

<sup>50</sup> S. Hayat montre également ce qu'a de problématique l'appel des Gilets jaunes à une déprofessionnalisation de la politique, comme leur croyance en une opinion authentique du peuple, sans médiation. Il y voit le fantasme (populiste ?) d'un peuple homogène, sans divisions partisans, sans idéologies – fantasme que les Gilets jaunes partagent avec leur adversaire, le Président Macron, technicien prétendant lui aussi transcender les clivages et les usages de la politique partisane. Cf. S. Hayat, « Les Gilets Jaunes, l'économie morale et le pouvoir » (déc. 2018) <https://samuelhayat.wordpress.com/2018/12/05/les-gilets-jaunes-leconomie-morale-et-le-pouvoir/>

<sup>51</sup> Jan-Werner Müller, *Qu'est-ce que le populisme ? Définir enfin la menace*, trad. F. Joly, Premier Parallèle, 2016, p.55.

eux derechef, une « *condamnation morale des riches, au détriment d'une analyse politique de la configuration complexe des rapports de force* » ?<sup>52</sup>.

Tant que l'analyse se situe au seul niveau du *symbolique* (c'est-à-dire des discours et des représentations qui mettent en scène et en sens le social), la frontière restera indiscernable entre les formes inclusive ou exclusive de conflictualité sociale, entre le peuple *plébéien* (*plebean people*) du populisme, dont la subjectivité se forge dans la subalternité sociale (*second-class citizens*), et le peuple *ethnique* ancré, lui, dans des identités (nationales, religieuses ou raciales) exclusives<sup>53</sup>. En réalité, il nous faut déplacer le cadre d'analyse sur un autre plan, proprement *juridico-politique*, celui des rapports de pouvoir tels qu'ils se cristallisent dans des normes et des institutions, car c'est à ce niveau que la division du social prend constitutivement soit la forme d'une division interne, inclusive, de type démocratique, soit celle d'une division externe, exclusive, de type proto-totalitaire. Pour le dire dans les termes de Gramsci, nous devons identifier comment certains groupes sociaux ou politiques exercent *l'hégémonie* sur la société, c'est-à-dire comment ils sont capables de stabiliser en leur faveur le parallélogramme des forces politiques, à la fois sur l'axe vertical des rapports gouvernants/gouvernés et sur l'axe horizontal des rapports propriétaires/non-propriétaires. C'est à travers ces matérialités que la division sociale prend réellement forme.

Dans cette perspective, il me semble pertinent et même indispensable de réinvestir le concept de « constitution matérielle », comme le fait depuis quelques années une nouvelle génération de juristes déterminés à sortir du paradigme juridique dominant formaté par le constitutionnalisme libéral et le normativisme kelsénien, mais soucieux aussi de se départir de « l'anti-juridisme » congénital du marxisme<sup>54</sup>. En ce sens, leur geste critique est similaire à celui de Cl. Lefort. Avec la « constitution matérielle », il s'agit de déplacer le regard de la sphère des institutions « formelles » de l'État de droit et du gouvernement représentatif vers « *les relations matérielles qui conditionnent l'émergence et le développement d'un ordre constitutionnel, ainsi que les transformations de ces relations qui entraînent la suspension ou la modification des normes constitutionnelles formelles* »<sup>55</sup>. Ces matérialités conditionnantes de toute constitution dépassent ce que les juristes identifient classiquement comme « l'élément matériel » d'une constitution (à savoir principalement la séparation des pouvoirs publics et le catalogue des droits fondamentaux), pour y intégrer l'ensemble des dispositifs

---

<sup>52</sup> Chantal Mouffe, *Agonistique. Penser politiquement le monde*, trad. D. Beaulieu, Beux-Arts de Paris éditions, 2014, p.134.

<sup>53</sup> Camilla Vergara, « The Plebeian People of Populism », in M. Deleixhe, Q. Landenne & D. Lorenzini, « La pensée populiste », *Revue européenne des sciences sociales*, n°58-2

<sup>54</sup> M. Goldoni & M. Wilkinson, « The Material Constitution », *Law/Society/Economy*, EF/EFHI ; C. Jouin (dir.), *La constitution matérielle de l'Europe*, Paris, Éditions A. Pedone, EFHS ; M. Goldoni & M. Wilkinson (dir.), *The Cambridge Handbook on the Material Constitution*, Cambridge, Cambridge University Press, EFEV ; G. Preterossi (dir.), « La costituzione materiale », *Filosofia politica* (H/EFEV) (<https://www.rivisteweb.it/doi/HF.HZHI/HFIII>). Pour de plus amples développements, je me permets de renvoyer à E. Delruelle, « Constitution matérielle et constitution mixte. Du pouvoir constituant aux corps intermédiaires », in *Jus Politicum*, n°31, mars 2024.

<sup>55</sup> M. Goldoni & M. Wilkinson, « The Material Constitution », *Law/Society/Economy*, EF/EFHI, p.3.

normatifs qui, même s'ils ne figurent pas formellement dans la constitution, stabilisent les rapports de forces entre les classes et les groupes sur toute la surface de la société. La constitution matérielle ainsi entendue englobe les institutions étatiques (parlement, gouvernement, pouvoir judiciaire, administration, etc.) mais aussi non-étatiques (langue, familles, syndicats, églises, etc.) qui forment le tissu institutionnel irréductiblement pluriel de toute société ; elle donne également forme aux « *forces sociales* » qui sont « *le résultat d'une série de conflits sociaux, politiques et géopolitiques à travers lesquels se forment des subjectivités collectives* » – qu'il s'agisse de forces sociales organisées (partis, syndicats) ou de « *groupes informels et de mouvements sociaux, voire de forces sociales anti-systémiques ou fauteuses de désordre (disordering)* »<sup>56</sup>. Une constitution matérielle est donc toujours « *un véritable modus vivendi, le résultat d'un compromis social, d'un équilibre contingent entre intérêts sociaux et économiques* »<sup>57</sup>.

Le concept de « constitution matérielle » n'a pas seulement pour vertu de dépasser le formalisme inhérent au constitutionnalisme libéral, mais aussi, répétons-le, de nous détacher de la croyance, entretenue par le marxisme, en un « pouvoir constituant » premier (« *peuple* », « *prolétariat* », « *multitude* ») qui se trouverait plus ou moins étouffé et réprimé par les pouvoirs en place. Car à l'origine de la constitution matérielle, il n'existe pas, en vérité, de puissance constituante ultime, de subjectivité révolutionnaire elle-même indivisée, mais une pluralité de forces prises dans des rapports sociaux et politiques complexes de conflit et d'alliance. Faisons même, avec Catherine Colliot-Thélène, un pas plus loin : si toute constitution est irréductiblement frappée du sceau de l'hétéronomie et de la division, c'est que le sujet unitaire appelé « *peuple* » est un leurre, et que la démocratie est mieux honorée, paradoxalement, quand elle est pensée comme « *démocratie sans demos* »<sup>58</sup>.

Le concept élargi de « constitution matérielle » permet par exemple d'identifier les bifurcations socio-politiques majeures qui ont affecté les Etats européens depuis 1945, par-delà la continuité apparente de leurs constitutions formelles. Ainsi, c'est bien une constitution matérielle tendanciellement démocratique qui fut mise en place à partir de 1945 avec les institutions de l'État social, sur la base d'un *équilibre conflictuel* entre les intérêts des classes subalternes (Sécurité sociale, droit du travail, services publics) et ceux des classes possédantes (propriété privée, profitabilité, subordination au travail). L'État social est exemplaire d'une « institutionnalisation du conflit » coconstruite sur l'axe social « horizontal » par des groupes sociaux antagonistes, avant d'être relayée et garantie sur l'axe « vertical » de l'appareil d'État<sup>59</sup>. Inversement, la contre-révolution « néolibérale » amorcée dans les années 1970-1980 a

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>58</sup> C. Colliot-Thélène, *La démocratie sans « demos »*, Paris, PUF, 2011.

<sup>59</sup> Dans un ouvrage spécifiquement consacré à l'État social, j'ai essayé de montrer comment l'impulsion constituante des luttes sociales s'était articulée au pouvoir d'État, pour déboucher sur des dispositions constitutionnelles-matérielles dont ne peut nier le caractère émancipateur, même si elles restaient

débouché sur une constitution matérielle tendanciellement oligarchique. Le pouvoir propriétaire (la classe capitaliste, pour parler le langage marxiste), en vue de faire triompher ses intérêts, a mené une active lutte politique et idéologique pour inverser le cours des politiques étatiques keynésiennes fondées sur la régulation et la redistribution. À cette fin, il a fallu que cette classe propriétaire désolidarise le pouvoir politique des corps intermédiaires, relais des classes productives, avant de lui imposer sa propre « constitution économique » dont le principe fondamental est que l'organisation juridique des rapports de production, d'échange et de propriété ne peut relever de l'autonomie du politique, mais doit être régie par des principes prétendument naturels (les « lois du marché ») qu'il faut pouvoir opposer, si nécessaire, à la volonté démocratique. C'est dans cette « constitution économique » que réside le ressort fondamental des politiques néolibérales encore en vigueur : privatisation des services publics, dérégulation du droit du travail, affaiblissement de la sécurité sociale<sup>60</sup>. L'Union européenne est du reste un bel exemple de communauté politique dépourvue de constitution formelle (depuis l'échec du Traité constitutionnel en 2005) mais qui dispose néanmoins d'une constitution matérielle sous la forme d'un ensemble hétérogène de normes (Directives, Traités, arrêts de la Cour de Justice de Luxembourg, etc.) qui priment sur les législations et les constitutions des Etats membres<sup>61</sup>.

Comme on le voit, une constitution matérielle ne résulte pas de l'antagonisme frontal entre un pouvoir constituant originaire et des forces dominantes intrinsèquement réactives, mais d'un champ constituant mixte tendanciellement démocratique ou oligarchique, selon que l'appareil d'État s'aligne sur les intérêts du pouvoir social des travailleurs ou sur ceux du pouvoir propriétaire. Ce schéma d'analyse pourrait certainement être appliqué à de nombreux autres contextes, comme l'évolution constitutionnelle états-unienne<sup>62</sup> ou le véritable « moment constituant » que fut la « Révolution de Jasmin » en Tunisie<sup>63</sup>.

---

structurellement dissymétriques. E. Delruelle, *Philosophie de l'État social. Civilité et dissensus au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Kimé, 2020.

<sup>60</sup> G. Grégoire & X. Miny, *The Idea of Economic Constitution in Europe. Genealogy and Overview*, Leiden/Boston, Brill Nijhoff, 2022.

<sup>61</sup> C. Jouin (dir.), *La constitution matérielle de l'Europe*, Paris, Éditions A. Pedone,

<sup>62</sup> On se reportera à ce sujet à l'ouvrage classique de Bruce Ackerman, *We the People*, où l'on voit que si les Etats-Unis ont gardé la même constitution formelle depuis 1788, ils ont connu trois changements de leur constitution matérielle : en 1865, avec le treizième Amendement qui abolit l'esclavage, suite à l'épouvantable *Civil War* que l'on sait ; en 1933, avec le *New Deal* de Roosevelt ; en 1964 enfin, avec le *Civil Rights Act* abolissant les discriminations de race, de couleur, de sexe et d'origine. B. Ackerman montre que chacun de ces moments constituants matériels a été le fruit d'un processus de « démocratie dualiste » combinant une intervention « directe » du peuple (campagnes d'opinion, manifestations, votes, etc.) et l'initiative d'un des trois pouvoirs constitués : le Président en 1865, le Congrès en 1933, la Cour suprême en 1964. (B. Ackerman, *We the People: Foundations*. Cambridge University Press, 1991; *We the People, Volume 2, Transformations* (1998); *We the People, Volume 3: The Civil Rights Revolution* (2014).

<sup>63</sup> La Constitution tunisienne de 2014 fut le fruit d'un consensus entre les principales forces politiques, dans le cadre d'un dialogue national engagé par un quartet d'organisations à la légitimité incontestée : la ligue tunisienne des droits de l'homme, l'ordre des avocats et les deux syndicats représentant respectivement les travailleurs (l'union générale tunisienne du travail) et le patronat (l'union tunisienne de l'industrie, du commerce et de l'artisanat). On ne peut plus bel exemple de processus constitutionnel ouvertement *matériel*, dans le sens que je lui donne ici.

A mes yeux, il faut donc concevoir toute constitution matérielle comme une « constitution mixte », non pas telle que l'entendaient Polybe ou Guichardin (c'est-à-dire comme un équilibre générateur de consensus entre monarchie, aristocratie et démocratie <sup>64</sup>), mais plutôt telle que l'a théorisée Machiavel en l'articulant explicitement à l'idée d'un conflit irréductible entre classes sociales : « *dans toute République, il y a deux partis : celui des Grands et celui du peuple ; et toutes les lois favorables à la liberté ne naissent que de leur opposition* <sup>65</sup> ». Chez Machiavel, comme l'a magistralement montré Cl. Lefort<sup>66</sup>, la conflictualité sociale cesse d'être considérée comme un mal, elle est au contraire louée comme la source de toute bonne constitution. La mixité des régimes est ainsi repensée à l'aune du « mélange » des « humeurs » antagoniques du peuple et des Grands<sup>67</sup>. Le pouvoir juridico-politique, en position de tiers entre le pouvoir social et le pouvoir propriétaire, loin d'étouffer ce conflit, est au contraire invité à l'accueillir, en donnant forme aux « humeurs » contestatrices et revendicatrices de la plèbe. Et de donner en exemple la république romaine qui, écrit Machiavel dans les *Discours*, « *restant mixte, fut un État parfait qui atteignit sa perfection grâce à la désunion de la plèbe et du sénat* <sup>68</sup> ». La constitution matérielle machiavélienne est bel et bien une constitution mixte qui tantôt neutralise tout conflit social quand le Prince reste aligné sur les intérêts des Grands, tantôt l'institutionnalise quand il a le cran de prendre le parti du peuple – ce qui est le message délivré par Machiavel dans *Le Prince*.

Faire de la « constitution mixte » des Anciens une grille de lecture de nos constitutions modernes s'expose à l'objection de l'anachronisme, mais je gage pour ma part que c'est de cette « inactualité » même qu'elle tire son potentiel heuristique et critique. Je suis en cela des auteurs aussi opposés sur le plan idéologique que le social-démocrate Bernard Manin, qui range les institutions du gouvernement représentatif moderne au titre des constitutions mixtes, mélanges de démocratie et d'oligarchie<sup>69</sup>, ou le communiste Luciano Canfora, qui parle du même système représentatif comme d'un « *régime mixte qui permet au peuple de s'exprimer, mais où seul l'avis des classes possédantes compte* », et qui favorise la plupart du temps « *la victoire d'une oligarchie dynamique dont le pouvoir se fonde sur les grandes fortunes, mais qui est capable de fabriquer le consensus et de gagner une légitimité électorale*

---

<sup>64</sup> A l'exemple de la République de Rome qui combinait les institutions du Consulat (monarchie), du Sénat (aristocratie) et des Comices et du tribunat (démocratie). Polybe, *Histoires*, Livre VI, texte établi et traduit par R. Weil, Paris, Belles Lettres, 1977.

<sup>65</sup> N. Machiavel, « Discours sur la Première Décade de Tite-Live », (I, 4) in *Œuvres complètes*, E. Barincou (éd.), Paris, Gallimard, p. 390.

<sup>66</sup> Cl. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, 1972.

<sup>67</sup> Sur les rapports complexes entre la constitution mixte et le modèle médical des humeurs, cf. M. Gaille-Nikodimov, « A la recherche d'une définition des institutions de la liberté. », *Astérior*, 1, 2003.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 1,2., p. 386.

<sup>69</sup> Le dernier mot de son ouvrage classique sur le sujet est on ne plus clair : « *dans une constitution mixte où le mélange est parfait, écrivait le Philosophe, on doit voir à la fois la démocratie et l'oligarchie et aucune des deux. La généalogie révèle, dans le gouvernement représentatif, la constitution mixte des modernes* » (B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann-Lévy, 1995, p.308).

*en contrôlant les mécanismes électoraux*<sup>70</sup> ». Dans la foulée, il propose dès lors de réserver le terme « démocratie » aux régimes qui assoient « *la prépondérance (temporaire) des non-possédants au cours de la lutte inexorable pour la conquête de l'égalité – une notion dont la signification s'est quant à elle dilatée au cours des siècles pour s'enrichir au fur et à mesure de nouveaux « droits » toujours plus contestés*<sup>71</sup> ». La démocratie, en d'autres termes, doit s'entendre comme cette configuration constitutionnelle où le *demos*, entendu non pas comme fiction générique mais comme groupe spécifique du corps social (celui des producteurs et des productrices subalternes<sup>72</sup>), se trouve en capacité – toujours relative – de lutter pour son émancipation et de faire valoir ses intérêts au sein du champ constituant.

Si l'on renonce à l'idée que le « peuple » est une subjectivité collective dotée d'une volonté unitaire, on doit admettre qu'il est toujours le fruit d'une *construction* politique contingente. Pour que le conflit *social* (« horizontal ») entre travailleurs et propriétaires se structure en lutte *politique* (« verticale »), il faut un intense travail organisationnel qui fasse remonter la question sociale jusqu'aux organes de l'État, et pousse ces derniers à s'orienter dans un sens démocratique. Or selon moi, les agents de cette construction d'un sujet politique plébien-démocratique ne sont pas à trouver, comme le croit par exemple C. Vergara (et bien d'autres) dans le sillage d'H. Arendt<sup>73</sup>, du côté de la tradition des conseils ou des assemblées, mais du côté des *corps intermédiaires* (partis, syndicats, associations, collectivités locales, etc.), qui sont des agents inassignables à quelque espace institutionnel déterminé, mais répartis sur toute la surface de la société, entre l'État et les individus comme entre sphère étatique et sphère civile. On montrerait facilement que la démocratisation de la constitution mixte des Modernes, aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, est corrélée à la montée en puissance des corps intermédiaires comme acteurs incontournables du champ constituant, et comment, sous leur pression, la dichotomie fondatrice de la modernité entre État et société civile, droit public et droit privé, s'est trouvée brouillée par l'existence de corps sociaux « mixtes » (tels que les mécanismes mutualistes ou les conventions collectives) qui ne relèvent strictement d'aucun des deux registres, mais d'un champ politico-juridique autonome, le *droit social*<sup>74</sup>.

Telle est donc « la constitution mixte des Modernes » : « l'unité conflictuelle »<sup>75</sup> des classes et des groupes autour des trois pôles de pouvoir politique, propriétaire et social, et dont la dynamique peut être tendanciellement *démocratique* quand les subalternes pèsent sur

<sup>70</sup> L. Canfora, *La démocratie. Histoire d'une idéologie* (2004), trad. A. Colao & P. Itoli, Paris, Seuil, 2006, p. 415.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>72</sup> Car je n'oublie pas ici toute la problématique du travail domestique des femmes et des activités du *care* en général, occultée par le savoir sociologique et économique, qu'il soit libéral ou marxiste.

<sup>73</sup> C. Vergara, *Systemic Corruption: Constitutional Ideas for an Anti-Oligarchic Republic*, Princeton University Press, 2020.

<sup>74</sup> Si l'histoire du droit social est amplement couverte par la littérature, l'histoire de la *théorie* du droit social reste à faire, en réinvestissant notamment ce qu'on a appelé le « socialisme juridique » de Maxime Leroy, Emmanuel Lévy ou Georges Gurvitch en France, et de Gustav Radbruch ou Hugo Sinzheimer en Allemagne. On relira aussi dans cette perspective la pensée du juriste allemand Hermann Heller (cf. notamment C. JOUIN, « Donner une forme sociale à l'État » : Heller et Gierke », *Jus Politicum*, n°23).

<sup>75</sup> C. Lefort, *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 189.

l'appareil d'État au point d'être en capacité politique de lutter pour leur émancipation, ou tendanciellement *oligarchique* quand l'appareil d'État, aligné sur les intérêts de la classe propriétaire, neutralise avec succès les pressions politiques subalternes.

Nous vivons aujourd'hui une crise de légitimité sans précédent de la constitution mixte des Modernes. Selon les catégories de Cl. Lefort, le « lieu du pouvoir » n'apparaît plus symboliquement mais *réellement vide*, au sens où, aux yeux d'une large frange de la population, l'ensemble des appareils d'État (Gouvernement, Parlement, Justice, École, etc.) semble désormais « tourner à vide ». Aux acteurs est ainsi renvoyée l'image d'une société morcelée qui active chez eux le fantasme du Peuple-Un, ou qui, en tout cas, les rend réceptifs aux discours qui y puisent. C'est pourquoi Cl. Lefort est fondé à dire que la pensée totalitaire s'origine dans la démocratie même, se nourrissant de ses paradoxes et ses apories.

Sans contester le bien-fondé cette analyse, il nous faut y apporter deux correctifs importants, que l'analyse en termes de constitution matérielle proposée ici permet d'alimenter. Premier correctif : en présentant le totalitarisme comme une sorte de gant retourné de la démocratie, qui surgirait mécaniquement quand celle-ci défaille, Cl. Lefort élude le fait que ces crises sont avant tout des périodes de *bifurcation historique* où la logique totalitaire ou proto-totalitaire est certes une option, mais qui peut être aussi l'opportunité d'un approfondissement ou d'un renouvellement de la logique démocratique. Les années 1930, auxquelles on compare souvent la période que nous vivons, fut certes celle du fascisme mussolinien et de l'hitlérisme, mais aussi celle du Front populaire et du New Deal ; et ce serait oublier que dans l'Italie des années 1920 comme dans la République de Weimar, le mouvement ouvrier et les corps intermédiaires qui le relayaient (qu'ils fussent d'obédience social-démocrate ou communiste) se trouvaient en capacité d'infléchir la constitution mixte dans un sens démocratique, avant que la classe possédante ne neutralise leur progression en mettant cyniquement en selle la solution fasciste. C'est pourquoi il est plus correct, sur le plan terminologique, de définir le *populisme* comme l'expression d'une *dé légitimation* active des institutions et des élites qui les contrôlent, qui peut prendre indistinctement et parfois simultanément (comme dans le cas des Gilets jaunes) la forme d'un populisme plébéen, « *class-based* », ou d'un populisme identitaire, « *ethnic-based* ». Or il semble bien que c'est un tel « moment populiste » que traversent actuellement de nombreux pays du monde – un moment d'indécision et d'oscillation historiques dont la résolution ne peut avoir lieu que sur le plan *constitutionnel matériel*, par-delà les cycles courts de la vie électorale et politique, quand se met en place une nouvelle hégémonie, c'est-à-dire quand les rapports de force « horizontaux » entre classes et groupes sociaux se cristallisent dans une nouvelle configuration « verticale » de pouvoir étatique.

Le second correctif à la théorie lefortienne en découle. Si sur le plan *symbolique* adopté par Cl. Lefort, l'envers de la pensée démocratique est bien la pensée totalitaire qui s'origine dans le fantasme du peuple-un et la production d'ennemis à exclure, sur le plan *constitutionnel*, il me semble plus adéquat d'appeler *césaristes* les régimes politiques que mettent

systématiquement en place aujourd'hui les partis ethno-populistes quand ils accèdent au pouvoir. Le terme, que j'emprunte au lexique gramscien<sup>76</sup>, ne désigne pas seulement une simple posture rhétorique ou corporelle des leaders en question, ni même un style autoritaire de gouvernement, mais une véritable dynamique constitutionnelle qui consiste à neutraliser l'indétermination de la constitution mixte entre démocratie et oligarchie, en condensant le pouvoir sur son seul pôle « monarchique ». Le césarisme, qui commence invariablement par la concentration du pouvoir dans les mains de l'Exécutif, est aujourd'hui partout dans le monde la traduction institutionnelle d'un populisme de type ethnique et non plébéien.

Sur ce point, on suivra J-W. Müller dans sa description très pertinente des trois pratiques politiques structurelles (« constitutionnelles matérielles », selon mes termes) initiées par tous les dirigeants césaristes (qu'il appelle à tort selon moi « populistes »). (1) Un régime césariste s'emploie tout d'abord, répétons-le, à affaiblir les pouvoirs législatif et judiciaire au profit du pouvoir exécutif, en modifiant autoritairement la constitution si nécessaire. Dans la foulée, le leader et son parti veilleront à accaparer la totalité des appareils d'État, ce qu'ils justifient aisément en arguant qu'ils sont les seuls à représenter « vraiment » le peuple. (2) Il est également dans la nature de tout pouvoir césariste de discréditer toute opposition et toute résistance de la société civile (ONG, médias, intellectuels, etc.), mais surtout de neutraliser les corps intermédiaires (en particulier des syndicats) dans leur rôle de relais institutionnels des groupes subalternes. (3) Pour asseoir sa légitimité, enfin, il entretient un « clientélisme de masse » auprès de la classe moyenne, par exemple à travers l'octroi d'emplois publics à ses affidés, ou en versant des allocations « cash » qui permette à celle-là de continuer à consommer et à s'endetter (souvent au détriment des véritables protections de l'État social). Ce clientélisme est visible aussi bien dans les régimes césaristes de droite comme la Hongrie de Orban que dans le césarisme bolivarien (réputé de gauche), au point par exemple que l'on ait pu parler de « Boliburguesia » pour évoquer la clientèle que Chavez, au Venezuela, avait fidélisé dans les années 2000 autour de lui et de son pouvoir. En ce sens, une politique et une constitution césaristes ne sont rien d'autre qu'une forme brutale et démagogique d'oligarchie<sup>77</sup> ...

La théorie lefortienne de la démocratie comme institutionnalisation du conflit est incontestablement féconde. S'il est vrai que toutes les sociétés sont structurées par des contradictions et des rapports de domination irréductibles, elles se distinguent néanmoins selon qu'elles mettent en scène la division sociale pour en faire une division *interne* entre des

---

<sup>76</sup> A. Gramsci, *Cahiers de prison*, XIII, § 27, R. Paris (éd.), Gallimard 1968-1996. Contrairement à Gramsci, je n'envisage pas ici la distinction entre un césarisme « progressiste » (César, Cromwell, Napoléon 1<sup>er</sup>, etc.) et un césarisme « de régression » (Napoléon III, Bismarck, etc.).

<sup>77</sup> On peut d'ailleurs se demander si tous les populismes, des *Narodniki* russes aux électeurs de Trump en passant par le *People's Party* et les Gilets jaunes, n'ont pas en commun l'attachement à la petite propriété privée, et la peur de s'en voir dépossédé. Dans cette perspective, il faudrait s'interroger sur le lien symbolique probablement puissant qui existe entre l'investissement imaginaire dans l'identité d'un « Nous » national exclusif et l'attachement à la propriété foncière.

*adversaires* au sein d'un même espace politique, ou qu'elles la rejettent activement sous la forme d'une division *externe* entre nous et eux, où les « autres » sont assimilés à des *ennemis* qui doivent être réduits à l'impuissance. Je propose d'appeler *césarisme* la configuration constitutionnelle matérielle que prend aujourd'hui la dénégation du conflit. Mais comme nous l'avons vu, une constitution césariste ne tombe pas du ciel. Elle résulte toujours d'une séquence *populiste* de délégitimation des institutions et des élites dirigeantes, qu'il faut sans doute concevoir comme une « crise organique » au sens de Gramsci, c'est-à-dire comme une crise à la fois économique, politique et idéologique, où aucune hégémonie n'arrive à se cristalliser autour d'un bloc historique, qu'il soit oligarchique ou démocratique, ouvrant la voie aux puissances les plus mortifères<sup>78</sup>. On doit en conclure que le meilleur antidote à la dénégation césariste du conflit, et sans doute le seul, est à la fois l'entretien d'une *constitution mixte* qui permette la représentation de tous les intérêts, et la relance de la *démocratie* comme capacité des subalternes de lutter pour leur émancipation.

**Edouard Delruelle**  
**Professeur de philosophie politique à l'Université de Liège**  
**MAP – Matérialités de la politique**

---

<sup>78</sup> Gramsci définit une crise organique par une formule devenue célèbre : « *l'ancien est en train de mourir alors que le nouveau n'arrive toujours pas à naître : dans cet interregnum se manifestent toute une série de symptômes morbides* » (A. Gramsci, *Cahiers de prison*, III, §34, R. Paris (éd.), Gallimard 1968-1996, p.283).