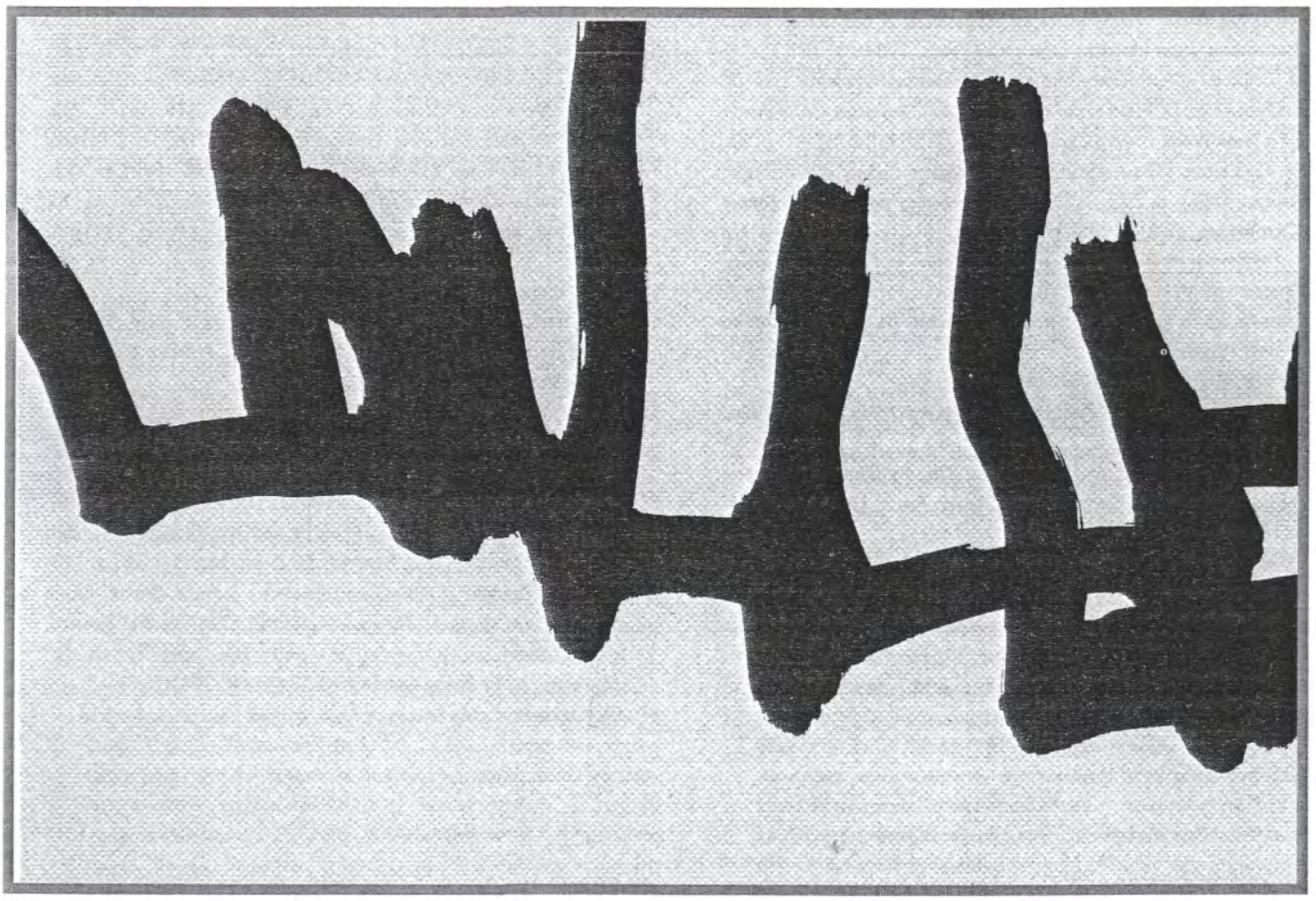
ΛΑΪΚΙΣΜΟΣ: ΤΙ ΣΗΜΑΣΙΑ ΕΧΕΙ Τ' ΟΝΟΜΑ*

Ernesto Laclau



Eduardo Chillida

Ο Ernesto Laclau διδάσκει πολιτική θεωρία στο Northwestern University των ΗΠΑ και στο University of Essex της Βρετανίας. Είναι ο ιδρυτής του διδακτορικού προγράμματος «Ιδεολογία και ανάλυση του λόγου» καθώς και του Κέντρου Θεωρητικών Μελετών του University of Essex. Το τελευταίο του βιβλίο είναι το On Populist Reason, *Verso, Λονδίνο 2005. Στα ελληνικά έχουν μεταφραστεί τα βιβλία του* Πολιτική και ιδεολογία στη μαρξιστική θεωρία, *μτφρ. Γ. Ανανιάδης, εκδ. Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη 1983 και* Για την επανάσταση στην εποχή μας, *μτφρ. Γ. Σταυρακάκης, νήσος, Αθήνα 1997.*

Κάθε ορισμός προϋποθέτει ένα θεωρητικό πλέγμα το οποίο νοηματοδοτεί εκείνο που ορίζεται. Το νόημα αυτό –όπως και η ίδια η έννοια του ορισμού βεβαιώνει– μπορεί να καθιερωθεί μόνο βάσει της διαφοροποίησης του οριζομένου από κάτι άλλο που ο ίδιος ο ορισμός αποκλείει. Αυτό, με τη σειρά του, προϋποθέτει ένα *έδαφος* επί του οποίου οι διαφορές αυτές καθίστανται νοητές ως τέτοιες. Αυτό ακριβώς το έδαφος δεν είναι διόλου προφανές όταν αποκαλούμε ένα κίνημα (;), μια ιδεολογία (;), μια πολιτική πρακτική (;), λαϊκιστικά. Στις δύο πρώτες περιπτώσεις –των κινημάτων και των ιδεολογιών–, για να τις αποκαλέσει κανείς λαϊκιστικές θα χρειαζόταν να διαφοροποιηθεί η ιδιότητα αυτή από άλλους χαρακτηρισμούς στο ίδιο επίπεδο ορισμού, όπως «φασιστικά» κινήματα ή ιδεολογίες, «κομμουνιστικά», «φιλελεύθερα», κτλ. Αυτό θα μας ενέπλεκε ευθύς αμέσως σε μια περίπλοκη και τελικά αυτοαναιρούμενη εργασία: την αναζήτηση εκείνης της ύστατης βαθμίδας όπου θα εντοπίζαμε τον αμιγή «λαϊκισμό», τον μη-αναγώγιμο στους άλλους εναλλακτικούς χαρακτηρισμούς. Εάν επιχειρούσαμε κάτι τέτοιο, θα μπαίναμε σε ένα παιχνίδι στο οποίο η οποιαδήποτε απόδοση κοινωνικού ή ιδεολογικού περιε-

Σύγχρονα Θέματα, τεύχος 110, Ιούλιος - Σεπτέμβριος 2010, σ. 70-79

χομένου στον λαϊκισμό θα ερχόταν αυτομάτως αντιμέτωπη με μια χιονοστιβάδα εξαιρέσεων. Θα είμαστε λοιπόν αναγκασμένοι να συμπεράνουμε ότι όταν χρησιμοποιούμε τον όρο «λαϊκισμός», οι γλωσσικές μας πρακτικές ναι μεν προϋποθέτουν ένα πραγματικό νόημα, αλλ' ότι το νόημα αυτό δεν είναι μεταφράσιμο σε καμία ευπροσδιόριστη έννοια. Πολύ δε λιγότερο θα μπορούσαμε μέσω του νοήματος αυτού να καταδείξουμε ένα οποιοδήποτε ταυτοποιήσιμο αντικείμενο αναφοράς (που θα εξαντλούσε το εν λόγω νόημα).

Τι θα συνέβαινε όμως εάν ως μονάδες ανάλυσης θεωρούσαμε τις πολιτικές πρακτικές αντί τα κινήματα και τις ιδεολογίες; Τα πάντα εξαρτώνται από τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε την εν λόγω μετάθεση. Εάν η κίνησή μας διέπεται από την ενότητα ενός υποκειμένου που συγκροτείται στο επίπεδο μιας ιδεολογίας ή ενός πολιτικού κινήματος, τότε προφανώς δεν έχουμε κάνει ούτε βήμα προς τον προσδιορισμό εκείνου που είναι ιδιαζόντως λαϊκιστικό. Η δυσκολία να καθοριστεί ο λαϊκιστικός χαρακτήρας των υποκειμένων ορισμένων πρακτικών αναπόφευκτα αναπαράγεται και κατά την ανάλυση των πρακτικών ως τέτοιων, καθόσον οι τελευταίες *εκφράζουν* απλώς την εσώτερη φύση των υποκειμένων αυτών. Υπάρχει, εντούτοις, μια δεύτερη δυνατότητα –δηλαδή, οι πολιτικές πρακτικές να μην *εκφράζουν* τη φύση των κοινωνικών δρώντων, αλλά να τους *συγκροτούν*. Σε αυτήν την περίπτωση η πολιτική πρακτική θα είχε μια κάποια οντολογική προτεραιότητα έναντι του δρώντα –ο τελευταίος θα ήταν απλώς το ιστορικό καθίζημα της πρώτης. Για να το θέσουμε με ελαφρώς διαφορετικούς όρους: οι πρακτικές θα ήταν βασικότερες μονάδες ανάλυσης από την ομάδα –δηλαδή η ομάδα θα ήταν το αποτέλεσμα και μόνο της συνάρθρωσης κοινωνικών πρακτικών. Εάν η προσέγγιση αυτή είναι σωστή, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ένα κίνημα δεν είναι λαϊκιστικό επειδή εμφανίζει στην πολιτική ή την ιδεολογία του πραγματικά *περιεχόμενα* που *μπορούν να προσδιοριστούν ως λαϊκιστικά, αλλά* επειδή παρουσιάζει μια ιδιαίτερη *λογική συνάρθρωσης* αυτών των περιεχομένων –οποιαδήποτε κι αν είναι αυτά.

Μια τελευταία παρατήρηση είναι απαραίτητη προτού προχωρήσουμε στον πυρήνα του επιχειρήματός μας. Η κατηγορία της «συνάρθρωσης» είχε κάποια πέραση στη θεωρητική γλώσσα τα τελευταία τριάντα ή σαράντα χρόνια –ιδιαίτερα στους κόλπους της αλτουσεριανής σχολής και στη σφαίρα επιρροής της. Πρέπει να σημειώσουμε, εντούτοις, ότι η έννοια της συνάρθρωσης που αναπτύχθηκε από την αλτουσεριανή σχολή, περιορίστηκε κυρίως στα *οντικά* περιεχόμενα που υπεισέρχονται στη συναρθρωτική διαδικασία (το οικονομικό, το πολιτικό, το ιδεολογικό στοιχείο). Επιχειρήθηκε μια κάποια *οντολογική* θεωρητικοποίηση όσον αφορά τη συνάρθρωση (με τις έννοιες του «καθορισμού σε τελευταία ανάλυση» και της «σχετικής αυτονομίας»), αλλά καθώς επρόκειτο για τυπικές λογικές που απέρρεαν από το οντικό περιεχόμενο ορισμένων κατηγοριών (για παράδειγμα, ο καθορισμός σε τελευταία ανάλυση αποδιδόταν μόνο στην οικονομία), η δυνατότητα επεξεργασίας μιας οντολογίας του κοινωνικού ήταν ευθύς εξ αρχής εξαιρετικά περιορισμένη. Δεδομένων των περιορισμών αυτών, η πολιτική λογική του λαϊκισμού παρέμενε αδιανόητη.

Στη συνέχεια θα αναπτύξω τρεις θεωρητικές προτάσεις: 1) ότι ο προσδιορισμός της ιδιαιτερότητας του λαϊκισμού απαιτεί να αρχίσει η ανάλυση από μονάδες μικρότερες από την ομάδα (είτε στο πολιτικό είτε στο ιδεολογικό επίπεδο)· 2) ότι ο λαϊκισμός είναι οντολογική και όχι οντική κατηγορία –δηλαδή, το νόημά της δεν πρόκειται να εντοπιστεί σε κανένα από τα πολιτικά ή ιδεολογικά περιεχόμενα που υπεισέρχονται στην περιγραφή των πρακτικών οποιασδήποτε συγκεκριμένης ομάδας, αλλά στον ιδιαίτερο *τρόπο συνάρθρωσης* των κοινωνικών, πολιτικών ή ιδεολογικών περιεχομένων, όποια κι αν είναι αυτά· 3) ότι αυτή η μορφή συνάρθρωσης, εκτός από τα περιεχόμενά της, παράγει δομικά αποτελέσματα που εκδηλώνονται πρωτίστως στο επίπεδο των τρόπων αναπαράστασης ή αντιπροσώπευσης [representation].

Κοινωνικά αιτήματα και κοινωνική ολότητα

Όπως μόλις ισχυριστήκαμε, αφετηρία μας οφείλει να είναι η απομόνωση μονάδων μικρότερων από την ομάδα και η εξέταση των κοινωνικών λογικών της συνάρθρωσής τους. Ο λαϊκισμός είναι μία από αυτές τις λογικές. Ας διευκρινίσουμε, κατ' αρχάς, ότι η ανάλυσή μας προϋποθέτει μιαν ασυμμετρία μεταξύ της κοινότητας ως όλου (της «κοινωνίας») και κάθε κοινωνικού πράττοντα που ενεργεί μέσα σε αυτήν. Δηλαδή, δεν υπάρχει κανένας κοινωνικός δρών του οποίου η βούληση συμπίπτει με τις τρέχουσες λειτουργίες της κοινωνίας εννοούμενης ως ολότητας. Ο Rousseau *είχε πλήρη συνείδηση* του γεγονότος ότι η συγκρότηση της γενικής βούλησης –που ήταν γι' αυτόν η προϋπόθεση της δημοκρατίας– ήταν όλο και δυσκολότερο να επιτευχθεί στις συνθήκες των νεωτερικών κοινωνιών, των οποίων αυτές καθαυτές οι διαστάσεις και η ετερογένεια καθιστούν επιτακτική την προσφυγή σε μηχανισμούς αντιπροσώπευσης. Ο Hegel επιχείρησε να αντιμετωπίσει το πρόβλημα εισάγοντας το διαχωρισμό μεταξύ της αστικής και της πολιτικής κοινωνίας, με την πρώτη να αντιπροσωπεύει το πνεύμα της μερικότητας και την ετερογένεια (το «σύστημα των αναγκών»), και τη δεύτερη τη στιγμή της ολοποίησης και της καθολικότητας. Ο Marx, τέλος, *επανεπιβεβαίωσε* την ουτοπία της πλήρους σύμπτωσης του κοινοτικού χώρου με την συλλογική βούληση μέσω του ρόλου της καθολικής τάξης σε μια συμφι-

λιωμένη κοινωνία. Αφετηρία της ανάλυσής μας είναι η θέση ότι καμία προσπάθεια να γεφυρωθεί το χάσμα μεταξύ της πολιτικής βούλησης και του κοινοτικού χώρου δεν μπορεί τελικά να τελεσφορήσει, αλλά ότι η απόπειρα κατασκευής μιας τέτοιας γέφυρας ορίζει την ιδιαζόντως πολιτική συνάρθρωση των κοινωνικών ταυτοτήτων.

Θα πρέπει να προσθέσουμε, για να αποφευχθεί κάθε παρανόηση, ότι αυτή η μη-σύμπτωση μεταξύ της κοινότητας ως ολότητας και των πραγματικών και μερικών βουλήσεων των κοινωνικών πραττόντων δεν μας υποχρεώνει να υιοθετήσουμε καμία εκδοχή του μεθοδολογικού ατομισμού ως προς το ζήτημα του υποκειμένου της δράσης [agency]. Ο μεθοδολογικός ατομισμός υποθέτει ότι τα άτομα είναι εμπρόθετες, αυτοπροσδιοριζόμενες ολότητες· απέχει μόλις ένα βήμα από την παραδοχή αυτή το να καταλήξει κανείς στο συμπέρασμα ότι η κοινωνική διάδραση θα έπρεπε να εννοηθεί ως διαπραγμάτευση μεταξύ δρώντων οι ταυτότητες των οποίων συγκροτούνται γύρω από ευδιάκριτα συμφέροντα. Η δική μας προσέγγισή είναι, αντιθέτως, εξ ολοκλήρου ολιστική, υπό την αίρεση ότι η επαγγελία της πληρότητας στην οποία παραπέμπει η έννοια μιας πλήρως αυτοπροσδιοριζόμενης κοινωνικής ολότητας είναι αδύνατον να επιτευχθεί. Έτσι, η προσπάθεια να οικοδομηθούν κοινοτικοί χώροι από μια πολλαπλότητα συλλογικών βουλήσεων δεν μπορεί ποτέ να πάρει τη μορφή συμβολαίου –καθώς ένα συμβόλαιο προϋποθέτει τις έννοιες ακριβώς των συμφερόντων και των αυτοκαθοριζόμενων βουλήσεων που εδώ αμφισβητούμε. Η κοινοτιστική πληρότητα την οποία δεν είναι δυνατόν να εξασφαλίσει η κοινωνική ολότητα δεν μπορεί να μεταφερθεί ούτε στα άτομα. Τα άτομα δεν είναι συνεκτικές ολότητες αλλά απλώς ταυτότητες αναφοράς που πρέπει να κατατμηθούν σε μια σειρά εντοπισμένων θέσεων υποκειμένου. Η δε συνάρθρωση μεταξύ των θέσεων αυτών είναι υπόθεση κοινωνική και όχι ατομική (η ίδια η έννοια του «*α*-τόμου» στερείται νοήματος στην προσέγγισή μας).

Τι είναι λοιπόν αυτές οι μικρότερες μονάδες, από τις οποίες θα έπρεπε να ξεκινήσει η ανάλυσή μας; Κατευθυντήριο νήμα μας θα είναι η κατηγορία του «αιτήματος» ως η στοιχειώδης μορφή κατά την κατασκευή του κοινωνικού δεσμού. Η λέξη «αίτημα» [demand] είναι αμφίσημη στα αγγλικά: έχει, αφ' ενός, τη σημασία της *ζήτησης/αίτησης* [request] και, αφ' ετέρου, την πιο ενεργό σημασία της *επιβολής* μιας αίτησης –μιας αξίωσης– σε κάποιον άλλο (όπως στη φράση «απαιτώ μιαν εξήγηση»). Σε άλλες γλώσσες, όπως τα ισπανικά, υπάρχουν διαφορετικές λέξεις για τις δύο σημασίες: η λέξη που αντιστοιχεί στη δεύτερη σημασία θα ήταν η λέξη «*reivindicaci_n*» [διεκδίκηση]. Μολονότι όταν στην ανάλυσή μας χρησιμοποιούμε τον όρο «αίτημα» δίνουμε προφανώς έμφαση στη δεύτερη σημασία, αυτή καθαυτή η ασάφεια μεταξύ των δύο δεν στερείται πλεονεκτημάτων, καθόσον η θεωρητική έννοια του αιτήματος που υιοθετούμε εδώ συνεπάγεται μια κάποια ανεπικρισία [undecidability] μεταξύ των δύο σημασιών· όπως θα δούμε μάλιστα, οι σημασίες αυτές αντιστοιχούν σε δύο διαφορετικά είδη πολιτικής συνάρθρωσης. Ας προσθέσουμε επίσης ότι στις εν λόγω σημασίες λανθάνει μία κοινή παραδοχή: ότι δηλαδή το αίτημα δεν είναι αυτοεκπληρούμενο, καθώς κατ' ανάγκην απευθύνεται σε μια βαθμίδα διαφορετική από εκείνη εντός της οποίας διαμορφώθηκε αρχικά.

Ας πάρουμε το παράδειγμα ενός απλού αιτήματος: μια ομάδα ανθρώπων που ζει σε μια ορισμένη γειτονιά θέλει μια νέα γραμμή λεωφορείου για να τους μεταφέρει από τον τόπο κατοικίας τους στην περιοχή όπου εργάζονται οι περισσότεροι από αυτούς. Ας υποθέσουμε ότι προσεγγίζουν τη δημοτική αρχή με το αίτημά τους [request] και ότι αυτό τελικά ικανοποιείται. Έχουμε εδώ το ακόλουθο σύνολο δομικών γνωρισμάτων: 1) μια κοινωνική ανάγκη υιοθετεί τη μορφή ενός αιτήματος –δηλαδή δεν ικανοποιείται μέσω της αυτοδιαχείρισης, αλλά μέσω της προσφυγής σε μιαν άλλη βαθμίδα που έχει την αρμοδιότητα της απόφασης· 2) αυτό καθαυτό το γεγονός ότι διατυπώνεται ένα αίτημα δείχνει ότι η αποφασιστική αρμοδιότητα της ανώτερης βαθμίδας δεν τίθεται καθόλου υπό αμφισβήτηση –προφανώς, στην περίπτωση αυτή έχουμε να κάνουμε με την πρώτη σημασία του όρου «αίτημα»· 3) το αίτημα είναι σαφώς περιγεγραμμένο και αυτοτελές –δεν είναι η κορυφή του παγόβουνου ή το σύμβολο μιας μεγάλης ποικιλίας ασχημάτιστων κοινωνικών αιτημάτων. Συνδυάζοντας τα τρία αυτά χαρακτηριστικά μπορούμε να διατυπώσουμε το ακόλουθο σημαντικό συμπέρασμα: τα αιτήματα αυτού του τύπου, τα σαφώς περιγεγραμμένα και δυνάμενα να ικανοποιηθούν χωριστά, δεν κατασκευάζουν κανένα χάσμα ή σύνορο [frontier] μέσα στο κοινωνικό. Αντίθετα, οι κοινωνικοί πράττοντες αποδέχονται, ως άρρητη προϋπόθεση της όλης διαδικασίας, τη νομιμότητα κάθε μιας από τις εμπλεκόμενες βαθμίδες: κανείς δεν αμφισβητεί ούτε το δικαίωμα υποβολής του αιτήματος, ούτε το δικαίωμα της αρμόδιας βαθμίδας να αποφασίσει επ' αυτού. Κάθε βαθμίδα αποτελεί μέρος (ή διαφορική στιγμή) μιας ιδιαίτερα θεσμοποιημένης κοινωνικής εμμένειας. Τις κοινωνικές λογικές που λειτουργούν σύμφωνα με αυτό το θεσμοποιημένο, διαφορικό πρότυπο θα τις ονομάσουμε *λογικές της διαφοράς*. Οι λογικές αυτές προϋποθέτουν ότι δεν υπάρχει καμία κοινωνική διαίρεση και ότι κάθε νόμιμο αίτημα μπορεί να ικανοποιηθεί με τρόπο, όχι ανταγωνιστικό, αλλά διοικητικό/διαχειριστικό. Παραδείγματα κοινωνικών ουτοπιών που επαγγέλλονται την καθολική επιτυχία των διαφορικών λογικών έρχονται εύκολα στο νου: η στρατηγική του «ενός έθνους» του Disraeli, το κράτος κοινωνικής πρό-

νοιας, ή το μότο του Saint-Simon: «από την διακυβέρνηση των ανθρώπων στη διοίκηση των πραγμάτων».

Ας επανέλθουμε τώρα στο παράδειγμά μας. Ας υποθέσουμε ότι το αίτημα [request] απορρίπτεται. Αναμφίβολα, θα προκύψει μια κατάσταση κοινωνικής δυσαρέσκειας. Εάν όμως το ανικανοποίητο αίτημα είναι μόνο *ένα*, η κατάσταση δεν θα αλλάξει ουσιαστικά. Εάν, εντούτοις, για οποιονδήποτε λόγο, το φάσμα των ανικανοποίητων αιτημάτων είναι πολύ μεγάλο, οι πολλαπλές απογοητεύσεις θα πυροδοτήσουν κοινωνικές λογικές ενός εντελώς διαφορετικού είδους. Εάν, παραδείγματος χάριν, η ομάδα των κατοίκων της περιοχής που είδαν το αίτημά τους για καλύτερη συγκοινωνία να απορρίπτεται διαπιστώσει ότι και οι γείτονές της είναι εξίσου δυσαρεστημένοι από την έλλειψη ανταπόκρισης στα δικά τους αιτήματα για το επίπεδο ασφάλειας, την ύδρευση, τη στέγαση, την εκπαίδευση, κ.ο.κ., θα αναπτυχθεί πιθανότατα μεταξύ τους μια κάποια αλληλεγγύη: θα τους ενώνει το γεγονός ότι τα αιτήματά τους παραμένουν ανικανοποίητα. Με άλλα λόγια, τα αιτήματα αυτά μοιράζονται μία *αρνητική* διάσταση, πέρα από το θετικό διαφορικό τους περιεχόμενο.

Μια κοινωνική κατάσταση στην οποία διάφορα αιτήματα τείνουν να ανασυντίθενται στην αρνητική βάση τού ότι όλα τους παραμένουν ανικανοποίητα, είναι η πρώτη προϋπόθεση –αλλά επ' ουδενί και η μοναδική– του τρόπου εκείνου πολιτικής συνάρθρωσης που ονομάζουμε λαϊκισμό. Ας απαριθμήσουμε τα δομικά χαρακτηριστικά του λαϊκισμού που μπορούμε να εντοπίσουμε σε αυτό το στάδιο του επιχειρήματός μας: 1) Ενώ η θεσμική διευθέτηση που συζητήθηκε προηγουμένως βασιζόταν στη λογική της διαφοράς, εδώ έχουμε την αντίστροφη κατάσταση, η οποία μπορεί να περιγραφεί ως *λογική της ισοδυναμίας* –δηλαδή μια κατάσταση στην οποία όλα τα αιτήματα, παρά τον διαφορικό τους χαρακτήρα, τείνουν να επανασυντίθενται, σχηματίζοντας εκείνο που θα ονομάσουμε *αλυσίδα ισοδυναμίας*. Αυτό σημαίνει ότι κάθε μεμονωμένο αίτημα είναι καταστατικά διχασμένο: αφ' ενός, είναι ο ίδιος ο μερικός του εαυτός· αφ' ετέρου, παραπέμπει, μέσω των δεσμών της ισοδυναμίας, στο σύνολο των άλλων αιτημάτων. Για να επιστρέψουμε στην εικόνα μας: κάθε αίτημα είναι όντως η κορυφή ενός παγόβουνου επειδή, αν και εμφανίζεται μόνο στην μερικότητά του, παρουσιάζει τη διεκδίκησή του ως μία απλώς διεκδίκηση εν μέσω ενός ευρύτερου συνόλου κοινωνικών διεκδικήσεων. 2) Το υποκείμενο του αιτήματος είναι διαφορετικό στις δύο περιπτώσεις μας. Στην πρώτη, το υποκείμενο του αιτήματος ήταν τόσο σαφώς περιγεγραμμένο όσο και το ίδιο το αίτημα. Το υποκείμενο ενός αιτήματος εννοούμενου ως διαφορική μερικότητα θα το ονομάσουμε *δημοκρατικό υποκείμενο*. Στην άλλη περίπτωση το υποκείμενο θα είναι ευρύτερο, διότι η υποκειμενικότητά του θα προκύψει από την ανασύνθεση στη βάση της ισοδυναμίας μιας πολλαπλότητας δημοκρατικών αιτημάτων. Κάθε υποκείμενο που συγκροτείται βάσει αυτής της λογικής θα το ονομάσουμε *λαϊκό υποκείμενο*. Εδώ βλέπουμε καθαρά τις συνθήκες εμφάνισης και τις συνθήκες εξαφάνισης μιας λαϊκής υποκειμενικότητας: όσο περισσότερα κοινωνικά αιτήματα μπορούν να απορροφηθούν διαφορικά από ένα επιτυχές θεσμικό σύστημα, τόσο πιο αδύναμοι θα είναι οι κρίκοι ισοδυναμίας και τόσο πιο μικρή η πιθανότητα να συγκροτηθεί μια λαϊκή υποκειμενικότητα· αντιθέτως, μια κατάσταση στην οποία συνυπάρχουν η πολλαπλότητα ανικανοποίητων αιτημάτων και η αυξανόμενη ανικανότητα του θεσμικού συστήματος να τα απορροφήσει διαφορικά, δημιουργεί τις συνθήκες που οδηγούν σε μια λαϊκιστική ρήξη. 3) Όπως προκύπτει από την προηγούμενη ανάλυση, δεν είναι δυνατόν να υπάρξει λαϊκή υποκειμενικότητα χωρίς τη δημιουργία ενός εσωτερικού συνόρου. Οι ισοδυναμίες καθίστανται δυνατές μόνο στη βάση μιας έλλειψης που τις διαπερνά όλες, και αυτό απαιτεί τον προσδιορισμό της πηγής της κοινωνικής αρνητικότητας. Οι λαϊκοί λόγοι ισοδυναμίας διαιρούν, κατ' αυτόν τον τρόπο, το κοινωνικό σε δύο στρατόπεδα: την εξουσία και τους μη προνομιούχους [the underdog]. Αυτή η διαδικασία μετασχηματίζει τη φύση των αιτημάτων: παύουν να είναι απλές αιτήσεις και μετατρέπονται σε μαχητικές απαιτήσεις (reivindicaciones/διεκδικήσεις) –δηλαδή μετατοπιζόμαστε στη δεύτερη σημασία του όρου «αίτημα».

Ισοδυναμίες, λαϊκή υποκειμενικότητα, διχοτομική κατασκευή του κοινωνικού γύρω από ένα εσωτερικό σύνορο ή μέτωπο. Φαίνεται ότι διαθέτουμε όλα τα δομικά χαρακτηριστικά για να ορίσουμε τον λαϊκισμό. Κι όμως, δεν είναι ακριβώς έτσι. Μια κρίσιμη διάσταση εξακολουθεί να λείπει· αυτήν πρέπει να εξετάσουμε τώρα.

Κενά και μετεωριζόμενα σημαίνοντα

Η ανάλυσή μας μέχρι εδώ μας έχει οδηγήσει στην αναγνώριση δύο συνθηκών –που απαιτούν δομικά η μία την άλλη– για την εμφάνιση μιας λαϊκιστικής ρήξης: τη διχοτόμηση του κοινωνικού χώρου μέσω της χάραξης ενός εσωτερικού συνόρου και την κατασκευή μιας αλυσίδας ισοδυναμίας μεταξύ των ανεκπλήρωτων αιτημάτων. Για να ακριβολογήσουμε, δεν πρόκειται για δύο διακριτές προϋποθέσεις, αλλά για δύο πτυχές μίας και της αυτής προϋπόθεσης, διότι το εσωτερικό μέτωπο μπορεί να προκύψει μόνο μέσω της δράσης της αλυσίδας ισοδυναμίας. Το σημαντικό, εν πάση περιπτώσει, είναι να κατανοήσουμε ότι η αλυσίδα ισοδυναμίας έχει χαρακτήρα *αντι-θεσμικό*: υπονομεύει τον μερικό, διαφορικό χαρακτήρα των αιτημάτων. Προκύπτει, σε κάποιο σημείο, ένα βραχυκύκλωμα μεταξύ των αιτημάτων που απευθύνονται στο «σύστημα» και της δυνατότητας του τελευταίου να τα ικανοποιήσει.

Αυτό που πρέπει να συζητήσουμε τώρα είναι οι επιπτώσεις αυτού του βραχυκυκλώματος, τόσο στη φύση των αιτημάτων όσο και στο σύστημα εννοούμενο ως ολότητα.

Τα ισοδύναμα αιτήματα μάς φέρνουν αμέσως αντιμέτωπους με το πρόβλημα της αντιπροσώπευσης ή της αναπαράστασης αυτής καθαυτήν της στιγμής της ισοδυναμίας. Διότι, προφανώς, τα αιτήματα είναι πάντοτε μερικά, ενώ η συνδεόμενη με την ισοδυναμία καθολικότερη διάσταση στερείται κάθε άμεσο, εμφανή τρόπο αναπαράστασης. Η θέση μας επ' αυτού είναι ότι η πρώτη προϋπόθεση για την αναπαράσταση της στιγμής της ισοδυναμίας είναι η καθολίκευση (μέσω της σημασιοδότησης) της δύναμης που αντιτάσσεται στο σύνολο των αιτημάτων που συγκροτούν τη λαϊκή βούληση. Τούτο πάντως θα έπρεπε να είναι προφανές: προκειμένου η αλυσίδα ισοδυναμίας να δημιουργήσει ένα μέτωπο μέσα στο κοινωνικό είναι απαραίτητο να αναπαρασταθεί κατά κάποιον τρόπο και η άλλη πλευρά της διαχωριστικής γραμμής. Δεν υπάρχει λαϊκισμός χωρίς τη ρηματική (discursive) κατασκευή ενός εχθρού, όπως το ancien régime, η ολιγαρχία, το κατεστημένο, κ.ο.κ. Θα επανέλθουμε σε αυτήν την πτυχή αργότερα. Εκείνο στο οποίο θα επικεντρώσουμε τώρα την προσοχή μας είναι η μετάβαση από τις δημοκρατικές θέσεις υποκειμένου στις λαϊκές θέσεις στη βάση των επιπτώσεων που παράγουν οι απορρέουσες από τις ισοδυναμίες διαχωριστικές γραμμές.

Πώς όμως *εμφανίζεται* η ισοδυναμία; Όπως έχουμε δείξει, η στιγμή της ισοδυναμίας δεν μπορεί να εντοπιστεί σε κανένα θετικό γνώρισμα, κοινό σε όλα τα αιτήματα, διότι –ως προς τα γνωρίσματα αυτά– τα αιτήματα διαφέρουν εντελώς μεταξύ τους. Η ισοδυναμία προκύπτει εξ ολοκλήρου από την αντίθεση προς την ευρισκόμενη πέραν της διαχωριστικής γραμμής δύναμη, η οποία δεν ικανοποιεί κανένα από τα ισοδύναμα αιτήματα. Εν τοιαύτη περιπτώσει όμως, πώς μπορεί να αναπαρασταθεί αυτή καθαυτή η αλυσίδα; Όπως έχω υποστηρίξει αλλού,[1] η αναπαράσταση αυτή είναι δυνατή μόνο εάν ένα συγκεκριμένο αίτημα, χωρίς να εγκαταλείπει εξ ολοκλήρου την μερικότητά του, αρχίσει να λειτουργεί και ως σημαίνον που αντιπροσωπεύει την αλυσίδα ως ολότητα (με τον ίδιο τρόπο που ο χρυσός, χωρίς να παύει να αποτελεί ένα συγκεκριμένο εμπόρευμα, μετασχηματίζει την υλικότητά του σε καθολική αντιπροσώπευση της αξίας). Αυτή η διαδικασία διά της οποίας ένα συγκεκριμένο μερικό αίτημα καταλήγει να αντιπροσωπεύει μιαν ασύμμετρη προς αυτό αλυσίδα ισοδυναμίας είναι, βεβαίως, εκείνο που έχουμε ονομάσει *ηγεμονία*. Τα αιτήματα του πολωνικού συνδικάτου της Αλληλεγγύης, παραδείγματος χάριν, ήσαν αρχικά τα αιτήματα μιας συγκεκριμένης ομάδας εργατών στο Γκντανσκ, αλλά καθώς προβλήθηκαν μέσα σε μια καταπιεσμένη κοινωνία, όπου πολλά κοινωνικά αιτήματα παρέμεναν ανικανοποίητα, *μετατράπηκαν σε σημαίνοντα του λαϊκού στρατοπέδου* στο πλαίσιο ενός νέου διχοτομικού λόγου.

Σημειωτέον ότι ένα γνώρισμα αυτής της διαδικασίας κατασκευής μιας καθολικής σημασιοδότησης του λαού είναι ιδιαίτερα σημαντικό για την κατανόηση του λαϊκισμού. Πρόκειται για το εξής: όσο περισσότερο εκτείνεται η αλυσίδα των ισοδυναμιών, τόσο πιο αδύναμη θα είναι η σύνδεσή της με τα μερικά αιτήματα που αναλαμβάνουν τη λειτουργία της καθολικής αντιπροσώπευσης. Αυτό μας οδηγεί σε ένα κρίσιμο για την ανάλυσή μας συμπέρασμα: η κατασκευή μιας λαϊκής υποκειμενικότητας είναι δυνατή μόνο βάσει της ρηματικής κατασκευής *οριακά* κενών σημαινόντων. Η υποτιθέμενη «φτώχεια» των λαϊκιστικών συμβόλων, είναι προϋπόθεση της πολιτικής αποτελεσματικότητάς τους –διότι ακριβώς η λειτουργία τους είναι να ομογενοποιούν διά της ισοδυναμίας μία εξαιρετικά ετερογενή πραγματικότητα, και ο μόνος τρόπος για να το πετύχουν είναι μέσω της μείωσης του μερικού περιεχομένου τους στο ελάχιστο. Οριακά, η εν λόγω διαδικασία φτάνει στο σημείο να επιτελείται η ομογενοποιητική λειτουργία από ένα καθαρό όνομα: το όνομα του ηγέτη.

Υπάρχουν άλλες δύο σημαντικές πτυχές που οφείλουμε στο σημείο αυτό να λάβουμε υπόψη. Η πρώτη αφορά το ιδιαίτερο είδος διαστρέβλωσης που οι λογικές ισοδυναμίας εισάγουν κατά την κατασκευή του «λαού» και της «εξουσίας» ως ανταγωνιστικών πόλων. Στην περίπτωση του «λαού», όπως είδαμε, η λογική της ισοδυναμίας είναι βασισμένη σε μία «εκκένωση» οι συνέπειες της οποίας είναι συγχρόνως μια προσθήκη και μια αφαίρεση. Προσθήκη: τα σημαίνοντα που ενοποιούν μια αλυσίδα ισοδυναμιών, επειδή ακριβώς πρέπει να καλύψουν όλους τους κρίκους που την απαρτίζουν, έχουν μιαν αναφορά ευρύτερη από ένα καθαρά διαφορικό περιεχόμενο που θα συνέδεε κάθε σημαίνον με ένα μόνον σημαινόμενο. Αφαίρεση: ακριβώς λόγω αυτής της ευρύτερης (δυνάμει καθολικής) αναφοράς, η σύνδεσή της με επί μέρους περιεχόμενα τείνει να αποδυναμωθεί δραστικά. Χρησιμοποιώντας μια λογική διάκριση, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ό,τι κερδίζει σε *έκταση*, το χάνει σε *ένταση*. Το ίδιο συμβαίνει και κατά την κατασκευή του πόλου της εξουσίας: ο πόλος αυτός δεν λειτουργεί απλώς μέσω της υλικότητας του διαφορικού περιεχομένου του, διότι το περιεχόμενο αυτό είναι ο *φορέας* της άρνησης του λαϊκού πόλου (μέσω της ματαίωσης των αιτημάτων του τελευταίου). Κατά συνέπεια, οι διάφορες στιγμές που έχουμε απομονώσει στη μελέτη μας χαρακτηρίζονται από μιαν ουσιαστική αστάθεια. Όσον αφορά τα ιδιαίτερα αιτήματα, τίποτα στα περιεχόμενα καθαυτά, δεν προεξοφλεί τον τρόπο με τον οποίο αυτά θα αρθρωθούν· το εάν θα συναρθρωθούν με τρόπο διαφορικό ή ισοδύναμο, θα εξαρτηθεί από το ιστορικό πλαίσιο· τίποτα επίσης δεν

προεξοφλεί (στην περίπτωση των ισοδυναμιών) την έκταση και τη σύνθεση των αλυσίδων τις οποίες απαρτίζουν. Και όσον αφορά τους δύο πόλους της διχοτομίας λαός/εξουσία, η πραγματική ταυτότητα και δομή τους είναι εξίσου ανοικτές στην αμφισβήτηση και τον επαναπροσδιορισμό. Από την εποχή του Μεσαίωνα ξεσπούσαν στη Γαλλία κατ' επανάληψη εξεγέρσεις λόγω έλλειψης τροφίμων, κατά κανόνα όμως οι εξεγερθέντες δεν προσδιόριζαν την μοναρχία ως τον εχθρό τους. Απαιτήθηκαν όλοι οι σύνθετοι μετασχηματισμοί του 18ου αιώνα προκειμένου τα αιτήματα σίτισης να ενταχθούν σε επαναστατικές αλυσίδες ισοδυναμίας που εναγκαλίστηκαν το σύνολο του πολιτικού συστήματος. Και ο αμερικανικός λαϊκισμός των αγροτών, στο τέλος του 19ου αιώνα, απέτυχε επειδή η προσπάθεια να δημιουργηθούν αλυσίδες λαϊκής ισοδυναμίας που θα ενοποιούσαν τα αιτήματα των αποκλεισμένων ομάδων βρήκε αποφασιστικό εμπόδιο σε ένα σύνολο *διαφορικών* δομικών ορίων που αποδείχθηκαν ισχυρότερα από τις λαϊκιστικές εγκλήσεις: π.χ., η δυσκολία συνασπισμού των μαύρων και των λευκών αγροτών, η αμοιβαία δυσπιστία μεταξύ των αγροτών της υπαίθρου και των εργατών των άστεων, η παραδοσιακή αφοσίωση των αγροτών του Νότου στο Δημοκρατικό Κόμμα, κ.ο.κ.

Η διαπίστωση αυτή μας οδηγεί στη δεύτερη πτυχή του ζητήματος. Στην ανάλυση που προηγήθηκε κινηθήκαμε με βάση την απλουστευτική υπόθεση της de facto ύπαρξης ενός συνόρου που χωρίζει δύο ανταγωνιστικές αλυσίδες ισοδυναμίας. Αυτήν ακριβώς την υπόθεση οφείλουμε τώρα να επανεξετάσουμε. Στην επανεξέταση αυτή μας οδηγεί εκ των πραγμάτων η όλη μας προσέγγιση, διότι εάν δεν υπάρχει κάποιος a priori λόγος για τον οποίο ένα αίτημα θα εντασσόταν κατ' ανάγκη σε μία συγκεκριμένη αλυσίδα ισοδυναμίας και διαφορικών συναρθρώσεων έναντι μιας άλλης, οφείλουμε να δεχτούμε ότι οι ανταγωνιστικές πολιτικές στρατηγικές βασίζονται σε διαφορετικούς τρόπους χάραξης πολιτικών συνόρων, και ότι τα σύνορα αυτά είναι εκτεθειμένα σε αποσταθεροποιήσεις και μετασχηματισμούς.

Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, οι υποθέσεις μας πρέπει, εν μέρει, να τροποποιηθούν, καθώς κάθε στοιχείο του λόγου υφίσταται τη δομική πίεση αντικρουόμενων προσπαθειών συνάρθρωσης. Στη θεωρητική μας πραγμάτευση του ρόλου των κενών σημαινόντων, αυτή καθαυτή η δυνατότητά τους συναρτάται από την παρουσία μιας αλυσίδας ισοδυναμίας που συνεπάγεται, όπως είδαμε, εσωτερικά σύνορα. Οι κλασσικές μορφές λαϊκισμού –π.χ. οι περισσότεροι από τους λατινοαμερικάνικους λαϊκισμούς της δεκαετίας του '40 και της δεκαετίας του '50– ανταποκρίνονται σε αυτήν την περιγραφή. Η πολιτική δυναμική του λαϊκισμού εξαρτάται από τη διαρκή αναπαραγωγή της εσωτερικής αυτής διαχωριστικής γραμμής. Δανειζόμενοι μια διάκριση από τη γλωσσολογία, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ενώ ένας θεσμικός πολιτικός λόγος τείνει να αξιοποιεί τον συνταγματικό πόλο της γλώσσας – ον αριθμό των διαφορικών θέσεων που αρθρώνονται με σχέσεις συνδυασμού–, ο λαϊκιστικός λόγος τείνει να αξιοποιεί τον παραδειγματικό πόλο, δηλαδή τις σχέσεις υποκατάστασης μεταξύ των στοιχείων (των αιτημάτων, στην περίπτωσή μας) που συσπειρώνονται γύρω από δύο μόνο συνταγματικές θέσεις.

Το εσωτερικό σύνορο στο οποίο θεμελιώνεται ο λαϊκιστικός λόγος μπορεί, εντούτοις, να υπονομευθεί. Αυτό μπορεί να συμβεί με δύο διαφορετικούς τρόπους. Ο ένας είναι να σπάσουν οι δεσμοί ισοδυναμίας μεταξύ των ποικίλων μερικών αιτημάτων, μέσω της επιλεκτικής τους ικανοποίησης. Αυτός είναι ο δρόμος για την κάμψη της λαϊκιστικής μορφής της πολιτικής, για τη θόλωση των εσωτερικών συνόρων και για τη μετάβαση σε ένα υψηλότερο επίπεδο ολοκλήρωσης του θεσμικού συστήματος –πρόκειται για τη στρατηγική του «τρανσφορμισμού», όπως την αποκάλεσε ο Gramsci. Το εγχείρημα αυτό αντιστοιχεί, σε γενικές γραμμές, στη στρατηγική του «ενός έθνους» του Disraeli ή στις σύγχρονες προσπάθειες των θεωρητικών του Τρίτου Δρόμου και του «ριζοσπαστικού κέντρου» να υποκαταστήσουν την πολιτική με τη διαχείριση.

Ο δεύτερος τρόπος υπονόμευσης των εσωτερικών συνόρων είναι εντελώς διαφορετικός. Δεν έχει να κάνει με την *εξάλειψη* των συνόρων αλλά με την *αλλαγή του πολιτικού τους πρόσημου*. Όπως είδαμε, καθώς τα κεντρικά σημαίνοντα ενός λαϊ[κιστι]κού λόγου καθίστανται μερικώς κενά, οι προηγούμενες συνδέσεις τους με ιδιαίτερα περιεχόμενα αποδυναμώνονται, με αποτέλεσμα τα περιεχόμενα αυτά να μπορούν κάλλιστα να ανασυναρθρωθούν σε άλλες, *διαφορετικές* αλυσίδες ισοδυναμίας. Αρκεί όμως τα κενά λαϊκά σημαίνοντα να διατηρήσουν τον ριζοσπαστισμό τους, δηλαδή τη δυνατότητά τους να διαιρούν την κοινωνία σε δύο στρατόπεδα, ενώ αλλάζει η αλυσίδα των ισοδυναμιών που τα σημαίνοντα αυτά ενοποιούν, για να αποκτήσει το όλο λαϊκιστικό εγχείρημα αντίθετο πολιτικό πρόσημο. Ο 20ός αιώνας παρέχει αμέτρητα παραδείγματα τέτοιων μεταστροφών. Στην Αμερική, τα σημαίνοντα του λαϊκού ριζοσπαστισμού, που την εποχή του New Deal είχαν κυρίως αριστερή συνδήλωση, έγιναν αργότερα αντικείμενο ιδιοποίησης από τη ριζοσπαστική Δεξιά, τον George Wallace και την «ηθική πλειοψηφία». Στη Γαλλία, ο ριζοσπαστικός ρόλος του Κομμουνιστικού Κόμματος ως εκπροσώπου των λαϊκών συμφερόντων έχει, σε έναν βαθμό, απορροφηθεί από το Εθνικό Μέτωπο. Και η όλη επέκταση του φασισμού την περίοδο του μεσοπολέμου θα ήταν ακατανόητη, χωρίς αναφορά στη δεξιά ανασυνάρθρωση θεμάτων και αιτημάτων που ανήκαν στην επαναστατική παράδοση.

Έχει σημασία να κατανοήσουμε πώς συντελείται αυτή η διαδικασία ανασυνάρθρωσης: συνδυάζει τη διατήρηση σε λειτουργία των κεντρικών σημαινόντων του λαϊκού ριζοσπαστισμού με την εγγραφή πολλών από τα δημοκρατικά αιτήματα σε μια διαφορετική αλυσίδα ισοδυναμίας. Αυτή η ηγεμονική ανασυνάρθρωση είναι δυνατή επειδή κανένα κοινωνικό αίτημα δεν φέρει, δίκην πεπρωμένου, τη σφραγίδα μιας a priori εγγραφής –τα πάντα εξαρτώνται από την ηγεμονική διαπάλη. Αφ' ης στιγμής ένα αίτημα γίνει διαφιλονικούμενο αντικείμενο ανταγωνιστικών συναρθρωτικών εγχειρημάτων, βρίσκεται σε μια ουδέτερη ζώνη, αποκτά δηλαδή μια μερική και μεταβατική αυτονομία.

Για να επεξηγήσουμε αυτήν την αμφισημία των λαϊκών σημαινόντων και των αιτημάτων που αυτά συναρθρώνουν θα κάνουμε λόγο για *τα μετεωριζόμενα σημαίνοντα*. Το είδος της δομικής σχέσης που συγκροτεί τα εν λόγω σημαίνοντα είναι διαφορετικό από εκείνη που είδαμε να διέπει τη λειτουργία των κενών σημαινόντων: ενώ τα τελευταία εξαρτώνται από σαφώς σχηματισμένα εσωτερικά σύνορα που προκύπτουν από μια αλυσίδα ισοδυναμίας, τα μετεωριζόμενα σημαίνοντα είναι έκφραση της εγγενούς ασάφειας που χαρακτηρίζει όλα τα σύνορα και της αδυνατότητάς τους να παγιωθούν οριστικά. Πρόκειται, ωστόσο, για διάκριση κυρίως αναλυτική, αφού στην πράξη τα κενά και τα μετεωριζόμενα σημαίνοντα εν πολλοίς αλληλεπικαλύπτονται: δεν υπάρχει καμία ιστορική κατάσταση κατά την οποία η κοινωνία να είναι τόσο συμπαγής που το εσωτερικό της σύνορο να είναι απρόσβλητο από κάθε ανατροπή ή μετατόπιση, όπως άλλωστε και καμία οργανική κρίση τόσο βαθιά που κάποιες μορφές σταθερότητας να μη θέτουν όρια στη δραστικότητα των ανατρεπτικών τάσεων.

Λαϊκισμός, πολιτική και αντιπροσώπευση

Ας ενώσουμε τώρα όλα τα νήματα του επιχειρήματός μας ώστε να καταλήξουμε μια συνεκτική έννοια του λαϊκισμού. Η συνεκτικότητα εν προκειμένω μπορεί να επιτευχθεί μόνο εάν οι διαφορετικές διαστάσεις που υπεισέρχονται στην επεξεργασία της έννοιας δεν είναι απλώς χωριστά γνωρίσματα που συμφύρονται μέσω μιας απλής απαρίθμησης, αλλά μέρος ενός θεωρητικά αρθρωμένου συνόλου. Καταρχάς, λαϊκισμός υφίσταται μόνο εάν υπάρχει μια σειρά πολιτικο-ρηματικών πρακτικών που συγκροτούν ένα λαϊκό υποκείμενο· προϋπόθεση δε της εμφάνισης ενός τέτοιου υποκείμενου είναι, όπως είδαμε, η κατασκευή ενός εσωτερικού συνόρου που διαιρεί το κοινωνικό πεδίο σε δύο στρατόπεδα. Η λογική όμως μιας τέτοιας διαίρεσης υπαγορεύεται, όπως ξέρουμε, από τη δημιουργία μιας αλυσίδας ισοδυναμίας από μια σειρά κοινωνικών αιτημάτων, στην οποία η στιγμή της ισοδυναμίας επικρατεί επί της διαφορικής φύσεως των αιτημάτων. Τέλος, η αλυσίδα ισοδυναμίας δεν μπορεί να είναι το αποτέλεσμα μιας εντελώς τυχαίας σύμπτωσης, καθώς σταθεροποιείται μέσω της εμφάνισης ενός στοιχείου που δίνει συνοχή στην αλυσίδα σημασιοδοτώντας την ως ολότητα. Αυτό ακριβώς το στοιχείο έχουμε ονομάσει «κενό σημαίνον».

Αυτά είναι τα καθοριστικά δομικά γνωρίσματα που υπεισέρχονται, κατά την άποψή μου, στην κατηγορία του λαϊκισμού. Είναι προφανές ότι η έννοια του λαϊκισμού που εισηγούμαι είναι αυστηρά *τυπική*, αφού όλα τα καθοριστικά της γνωρίσματα σχετίζονται αποκλειστικά με έναν ιδιαίτερο τρόπο συνάρθρωσης –την επικράτηση της λογικής της ισοδυναμίας επί της λογικής της διαφοράς– ανεξάρτητα από τα πραγματικά *περιεχόμενα* που συναρθρώνονται. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο, στην αρχή αυτού του δοκιμίου, υποστήριξα ότι ο «λαϊκισμός» συνιστά οντολογική και όχι οντική κατηγορία. Οι περισσότερες απόπειρες να οριστεί ο λαϊκισμός επιχείρησαν να εντοπίσουν την ειδοποιό του διαφορά σε ένα ιδιαίτερο οντικό περιεχόμενο, γι' αυτό και το εγχείρημά τους ήταν καταδικασμένο να φτάσει σε αδιέξοδο: οι δύο προβλέψιμες εναλλακτικές τους λύσεις ήταν είτε να επιλέξουν ένα εμπειρικό περιεχόμενο ως καθοριστικό, το οποίο όμως σαρώνεται αμέσως από μια χιονοστιβάδα εξαιρέσεων, είτε να προσφύγουν σε μια «διαίσθηση» που είναι αδύνατον να μεταφραστεί σε εννοιολογικό περιεχόμενο.

Η μετατόπιση αυτή της εννοιολόγησης από το περιεχόμενο στη μορφή έχει αρκετά πλεονεκτήματα (πέρα από το προφανές της αποφυγής ενός αφελούς κοινωνιολογισμού που ανάγει τις πολιτικές μορφές στην εκ των προτέρων συγκροτημένη ενότητα της ομάδας). Εν πρώτοις, μας προσφέρει έναν τρόπο να αντιμετωπίσουμε το επίμονο πρόβλημα της πανταχού παρουσίας του λαϊκισμού –το γεγονός ότι μπορεί να ανακύψει από διαφορετικά σημεία της κοινωνικοοικονομικής δομής. Εάν όντως τα καθοριστικά γνωρίσματα του λαϊκισμού είναι η επικράτηση της λογικής της ισοδυναμίας, η παραγωγή κενών σημαινόντων και η χάραξη πολιτικών συνόρων μέσω της έγκλησης των μη προνομιούχων, αντιλαμβανόμαστε αμέσως ότι οι λόγοι που βασίζονται σε αυτήν την συναρθρωτική λογική μπορούν να προέλθουν από *οποιαδήποτε* θέση στην κοινωνικο-θεσμική δομή: τις πελατειακές πολιτικές οργανώσεις, τα κατεστημένα πολιτικά κόμματα, τα συνδικάτα, τον στρατό, τα επαναστατικά κινήματα, κ.ο.κ. Ο «λαϊκισμός» δεν ορίζει την πρακτική πολιτική αυτών των οργανώσεων αλλά αποτελεί τον τρόπο συνάρθρωσης των αιτημάτων τους –όποια κι αν είναι αυτά.

Κατά δεύτερο λόγο, μπορούμε έτσι να αντιληφθούμε καλύτερα κάτι που είναι ιδιαίτερα σημαντικό για την κατανόηση της σύγχρονης πολιτικής σκηνής: την κυκλο-

φορία των σημαινόντων της ριζοσπαστικής διαμαρτυρίας ανάμεσα σε κινήματα με διαμετρικώς αντίθετα πολιτικά πρόσημα. Αναφερθήκαμε και προηγουμένως στο ζήτημα αυτό. Ας περιοριστούμε σε ένα μόνον παράδειγμα: την κυκλοφορία των ματσινικών και γαριβαλδινών σημαινόντων στην Ιταλία κατά τη διάρκεια του πολέμου της απελευθέρωσης (1943-1945). Τα σημαίνοντα αυτά ήσαν στο επίκεντρο της ριζοσπαστικής διαμαρτυρίας στην Ιταλία, ήδη από το Risorgimento. Τόσο οι φασίστες όσο και οι κομμουνιστές προσπάθησαν να τα συναρθρώσουν στο λόγο τους καθιστώντας τα έτσι μερικώς αυτόνομα έναντι των πολιτικών τους προταγμάτων. Συντηρούσαν έτσι τη διάσταση του ριζοσπαστισμού, αλλά το εάν ο ριζοσπαστισμός αυτός θα στρεφόταν προς τα δεξιά ή τα αριστερά ήταν αρχικά άδηλο –ήσαν λοιπόν μετεωριζόμενα σημαίνοντα, υπό την έννοια που έχουμε ήδη συζητήσει. Είναι προφανώς μάταιο να αναρωτηθεί κανείς ποια κοινωνική ομάδα εκφράζεται μέσω τούτων των λαϊκιστικών συμβόλων: οι αλυσίδες ισοδυναμίας που σχημάτιζαν διαπερνούσαν εγκαρσίως πολλούς κοινωνικούς τομείς και ο ριζοσπαστισμός που συμβόλιζαν μπορούσε να συναρθρωθεί από κινήματα με διαμετρικώς αντίθετα πολιτικά πρόσημα. Η μετανάστευση αυτή των σημαινόντων μπορεί να φωτιστεί μόνον εάν ο λαϊκισμός γίνει αντιληπτός ως τυπική αρχή της συνάρθρωσης, και όχι εάν η αρχή αυτή καταχωνιαστεί σε συγκεκριμένα περιεχόμενα που την ενσαρκώνουν, υποτίθεται, ανεξαρτήτως των πολιτικών συμφραζομένων.

Τέλος, η προσέγγιση του ζητήματος του λαϊκισμού με όρους τυπικούς μάς δίνει τη δυνατότητα να αντιμετωπίσουμε ένα ακόμα ζήτημα που διαφορετικά παραμένει άλυτο. Το ερώτημα εάν ένα κίνημα *είναι ή δεν είναι* λαϊκιστικό, είναι ευθύς εξ αρχής το λάθος ερώτημα. Το ερώτημα που θα έπρεπε να θέσουμε αντ' αυτού είναι τούτο: *σε ποιο βαθμό* είναι ένα κίνημα λαϊκιστικό; Όπως ξέρουμε, το ερώτημα αυτό είναι ταυτόσημο με ένα άλλο: σε ποιο βαθμό διέπει η λογική της ισοδυναμίας τον λόγο του κινήματος; Έχουμε εμφανίσει τις πολιτικές πρακτικές να ενεργούν σε διαφορετικά σημεία ενός φάσματος του οποίου τα δύο άκρα, αναγόμενα ad absurdum, θα ήταν, αφ΄ενός, ένας θεσμοκρατικός λόγος διεπόμενος από μία καθαρή λογική της διαφοράς, και, αφ' ετέρου, ένας λαϊκιστικός λόγος στον οποίο η λογική της ισοδυναμίας θα επικρατούσε πλήρως. Τα δύο αυτά άκρα είναι στην πραγματικότητα απλησίαστα: η επικράτηση της καθαρής διαφοράς θα σήμαινε μια κοινωνία που κυριαρχείται σε τέτοιο βαθμό από τη διαχειριστική λογική και από την εξατομίκευση των κοινωνικών αιτημάτων που καμία διαπάλη γύρω από τα εσωτερικά σύνορά της –δηλαδή καμία πολιτική– δεν θα ήταν δυνατή· η καθαρή ισοδυναμία, από την άλλη πλευρά, θα συνεπαγόταν τη διάλυση των κοινωνικών δεσμών σε τέτοια έκταση που αυτή καθαυτή η έννοια του κοινωνικού αιτήματος θα έχανε κάθε νόημα –αυτή ακριβώς είναι η εικόνα του πλήθους όπως την παρουσιάζουν οι θεωρητικοί της μαζικής ψυχολογίας του 19ου αιώνα (ο Taine, ο Le Bon, ο Sighele, κ.ά.).

Έχει σημασία να συνειδητοποιήσουμε ότι η αδυνατότητα των δύο άκρων, της καθαρής διαφοράς και της καθαρής ισοδυναμίας, δεν είναι εμπειρική –είναι λογική. Η ανατροπή της διαφοράς από μια λογική ισοδυναμίας δεν παίρνει τη μορφή της συνολικής απάλειψης της πρώτης από την δεύτερη. Σε μια σχέση ισοδυναμίας οι διαφορές κάθε άλλο παρά εκμηδενίζονται χάριν της ταυτότητας_ παραμένουν απολύτως ενεργές. Η ισοδυναμία απαλείφει τον *χωρισμό* των αιτημάτων, αλλά όχι και τα αιτήματα καθαυτά. Εάν μια σειρά αιτημάτων –δημόσια μεταφορά, στέγαση, απασχόληση, κ.ο.κ., για να επανέλθουμε στο αρχικό μας παράδειγμα– παραμένουν ανικανοποίητα, η υφιστάμενη μεταξύ τους ισοδυναμία, και η εξ αυτής απορρέουσα λαϊκή ταυτότητα, χρειάζεται προφανώς τη συντήρηση των αιτημάτων. Η ισοδυναμία είναι αναμφίβολα ένας ιδιαίτερος τρόπος συνάρθρωσης των διαφορών. Μεταξύ της ισοδυναμίας και της διαφοράς αναπτύσσεται λοιπόν μια σύνθετη διαλεκτική, ένας ασταθής συμβιβασμός. Υπάρχουν ποικίλες ιστορικές καταστάσεις που προϋποθέτουν την *παρουσία* και των δύο, αλλά ταυτοχρόνως και τη μεταξύ τους *ένταση*. Ας δούμε μερικές:

1) Ένα θεσμικό σύστημα γίνεται όλο και λιγότερο ικανό να απορροφά διαφορικά τα κοινωνικά αιτήματα, γεγονός που έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία ενός εσωτερικού χάσματος στην κοινωνία και την κατασκευή δύο ανταγωνιστικών αλυσίδων ισοδυναμίας. Πρόκειται για την κλασσική περίπτωση μιας λαϊκιστικής ή επαναστατικής ρήξης, η οποία προκύπτει γενικά από το είδος εκείνο της κρίσης αντιπροσώπευσης που ο Gramsci ονόμασε «οργανική κρίση».

2) Το καθεστώς που προκύπτει από μία λαϊκιστική ρήξη σταδιακά θεσμοποιείται, με αποτέλεσμα η διαφορική λογική να αρχίσει και πάλι να επικρατεί και η ισοδύναμη λαϊκή ταυτότητα να μετατρέπεται όλο και περισσότερο σε μια αναποτελεσματική ξύλινη γλώσσα, όλο και λιγότερο ικανή να διέπει τη ζώσα πολιτική. Ο περονισμός, στην Αργεντινή, επιχείρησε να μετακινηθεί από την αρχική πολιτική της αντιπαράθεσης –της οποίας το λαϊκό υποκείμενο ήταν ο «descamisado» (το ισοδύναμο του sans-culotte της επαναστατικής Γαλλίας)– σε έναν όλο και περισσότερο θεσμοκρατικό λόγο βασισμένο στη λεγόμενη «οργανωμένη κοινότητα» («la comunidad organizada»). Βρίσκουμε μία διαφορετική εκδοχή αυτής της αυξανόμενης ασυμμετρίας μεταξύ των πραγματικών αιτημάτων και του λόγου της ισοδυναμίας στις περιπτώσεις εκείνες που ο τελευταίος μετατρέπεται σε ξύλινη γλώσσα του κρά-

τους. Βλέπουμε στις περιπτώσεις αυτές ότι η αυξανόμενη απόσταση μεταξύ των πραγματικών κοινωνικών αιτημάτων και του κυρίαρχου λόγου ισοδυναμίας συχνά οδηγεί στην καταστολή των πρώτων και τη βίαιη επιβολή του δεύτερου. Πολλά αφρικανικά καθεστώτα, μετά την αποαποικιοποίηση, ακολούθησαν αυτόν τον δρόμο.

3) Ορισμένες κυρίαρχες ομάδες προσπαθούν να συντηρήσουν τις εσωτερικές διαχωριστικές γραμμές προσφεύγοντας σε μια όλο και περισσότερο αντιθεσμική ρητορική. Οι προσπάθειες αυτές συνήθως αποτυγχάνουν. Αρκεί να σκεφτούμε τη διαδικασία που, στην περίπτωση της Γαλλίας, οδήγησε από τον Ιακωβινισμό στο Διευθυντήριο και, στην περίπτωση της Κίνας, στις διάφορες φάσεις του κύκλου της «πολιτιστικής επανάστασης».

Ένα κίνημα ή μια ιδεολογία – ή, για να τα υπαγάγουμε στο κοινό τους γένος, ένας λόγος –είναι περισσότερο ή λιγότερο λαϊκιστικά ανάλογα με το βαθμό στον οποίο το περιεχόμενό του αρθρώνεται από λογικές ισοδυναμίας. Αυτό σημαίνει ότι κανένα κίνημα δεν είναι ποτέ εξ ολοκλήρου απαλλαγμένο από τον λαϊκισμό, επειδή κανένα δεν μπορεί να αποφύγει να εγκαλέσει σε έναν βαθμό τον «λαό» εναντίον ενός εχθρού, μέσω της χάραξης ενός κοινωνικού συνόρου. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο τα λαϊκιστικά του διαπιστευτήρια επιδεικνύονται σαφώς σε στιγμές πολιτικής μετάβασης, όταν διακυβεύεται το μέλλον της κοινότητας. Ο βαθμός του «λαϊκισμού», υπό την έννοια αυτή, εξαρτάται από το βάθος του χάσματος που χωρίζει τα εναλλακτικά πολιτικά προτάγματα. Αυτό θέτει, ωστόσο, ένα άλλο ζήτημα. Εάν ο λαϊκισμός συνίσταται στη διεκδίκηση μιας ριζοσπαστικής εναλλακτικής πορείας εντός του κοινοτικού χώρου, στη διεκδίκηση μιας άλλης επιλογής σε μια κρίσιμη καμπή, επιλογής από την οποία εξαρτάται το μέλλον μιας δεδομένης κοινωνίας, τότε, αλήθεια, δεν είναι ο λαϊκισμός συνώνυμο της ίδιας της πολιτικής; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό δεν μπορεί παρά να είναι καταφατική. Ο λαϊκισμός σημαίνει την αμφισβήτηση της θεσμικής τάξης μέσω της κατασκευής του μη προνομιούχου ως ιστορικού δρώντος –δηλαδή ενός δρώντος που είναι *άλλος* σε σχέση με τον τρόπο που έχουν τα πράγματα. Αυτό όμως είναι ταυτόσημο με την πολιτική. Η πολιτική προκύπτει μόνο μέσω της χειρονομίας που εναγκαλίζεται την κρατούσα κατάσταση ως σύστημα και προτείνει ένα εναλλακτικό μέλλον (ή, αντιστρόφως, όταν υπερασπιζόμαστε το υφιστάμενο σύστημα έναντι εναλλακτικών προταγμάτων). Γι' αυτό και το τέλος του λαϊκισμού συμπίπτει με το τέλος της πολιτικής. Το τέλος της πολιτικής επέρχεται όταν η κοινότητα εννοούμενη ως ολότητα, και η βούληση που αντιπροσωπεύει την εν λόγω ολότητα συμπίπτουν απολύτως. Εν τοιαύτη περιπτώσει, όπως υποστήριξα προηγουμένως, η πολιτική αντικαθίσταται από τη διαχείριση και τα ίχνη της κοινωνικής διαίρεσης εξαφανίζονται. Ο Λεβιάθαν του Hobbes, ως η αδιαίρετη βούληση του απόλυτου κυρίαρχου, ή το καθολικό υποκείμενο της αταξικής κοινωνίας του Marx, αντιπροσωπεύουν παράλληλες εκδοχές του τέλους της πολιτικής, με διαφορετικά βεβαίως πρόσημα. Τόσο το αδιαφιλονίκητο ολικό κράτος, όσο και ο μαρασμός του κράτους, αποτελούν τρόπους εξάλειψης κάθε ίχνους κοινωνικής διαίρεσης. Υπό την έννοια αυτή είναι εύκολο να δει κανείς ότι οι όροι δυνατότητας του πολιτικού και οι όροι δυνατότητας του λαϊκισμού είναι ίδιοι: και οι δύο έννοιες προϋποθέτουν την κοινωνική διαίρεση· και στις δύο απαντά ένας αμφίσημος *δήμος* που είναι, αφ' ενός, μέρος μόνο της κοινότητας (οι μη προνομιούχοι) και, αφ' ετέρου, ένας δρών που αυτοπαρουσιάζεται, κατ' ανταγωνιστικό τρόπο, ως *ολόκληρη* η κοινότητα.

Το συμπέρασμα αυτό μας οδηγεί σε μια τελευταία σκέψη. Εφ' όσον υπάρχει πολιτική (και, εάν το επιχείρημά μας ευσταθεί, το παράγωγό της που είναι ο λαϊκισμός), θα υπάρχει και κοινωνική διαίρεση. Αποτέλεσμα της κοινωνικής αυτής διαίρεσης είναι ότι μία μερίδα της κοινότητας παρουσιάζεται ως έκφραση και αντιπροσώπευση του συνόλου της κοινότητας. Το εν λόγω χάσμα είναι ανεξίτηλο εφ' όσον ζούμε σε μια *πολιτική* κοινωνία. Αυτό σημαίνει ότι ο «λαός» μπορεί να συγκροτηθεί μόνο στο πεδίο των σχέσεων αντιπροσώπευσης. Έχουμε ήδη εξηγήσει την αντιπροσωπευτική μήτρα από την οποία προκύπτει ο «λαός»: μία μερικότητα αναλαμβάνει μία λειτουργία καθολικής αντιπροσώπευσης· η ταυτότητα της μερικότητας αυτής διαστρέφεται μέσω της συγκρότησης αλυσίδων ισοδυναμίας· η λαϊκή παράταξη που διαμορφώνεται μέσω αυτών των υποκαταστάσεων εμφανίζεται ως αντιπρόσωπος του συνόλου της κοινωνίας. Οι σκέψεις αυτές έχουν ορισμένες σημαντικές συνέπειες. Η πρώτη είναι ότι ο «λαός», όπως λειτουργεί στους λαϊκιστικούς λόγους, δεν είναι ποτέ ένα πρωτογενές δεδομένο, αλλά μια κατασκευή: ο λαϊκιστικός λόγος δεν *εκφράζει* μια γνήσια, προϋπάρχουσα λαϊκή ταυτότητα, αλλά, στην πραγματικότητα, την *συγκροτεί*. Η δεύτερη συνέπεια είναι, ως εκ τούτου, ότι οι σχέσεις αντιπροσώπευσης δεν συνιστούν ένα δευτερεύον επίπεδο που αντανακλά μία ήδη συγκροτημένη πρωτογενή κοινωνική πραγματικότητα· αποτελούν, αντιθέτως, το πρωταρχικό πεδίο εντός του οποίου συγκροτείται το κοινωνικό. Συνεπώς, κάθε πολιτικός μετασχηματισμός συντελείται ως αποτέλεσμα της εσωτερικής αναδιάταξης των στοιχείων που υπεισέρχονται στη διαδικασία αντιπροσώπευσης. Η τρίτη συνέπεια είναι ότι η αντιπροσώπευση δεν είναι, όπως το έβλεπε ο Rousseau, το αναγκαίο κακό που προκύπτει από το αυξανόμενο χάσμα μεταξύ του καθολικού κοινοτικού χώρου και του μερικού πνεύματος των υπαρκτών συλλογικών βουλήσεων. Αντιθέτως, η ασυμμετρία μεταξύ της κοινότητας ως

συνόλου και των συλλογικών βουλήσεων αποτελεί την ίδια την πηγή του αναζωογονητικού παιχνιδιού που ονομάζουμε πολιτική, διά του οποίου συνειδητοποιούμε τα όριά μας αλλά και τις δυνατότητές μας. Πολλά και σημαντικά προκύπτουν από την αδυνατότητα μιας έσχατης καθολικότητας –μεταξύ των άλλων, και η εμφάνιση του «λαού».

Μετάφραση: Γιώργος Κατσαμπέκης
Γρηγόρης Ανανιάδης

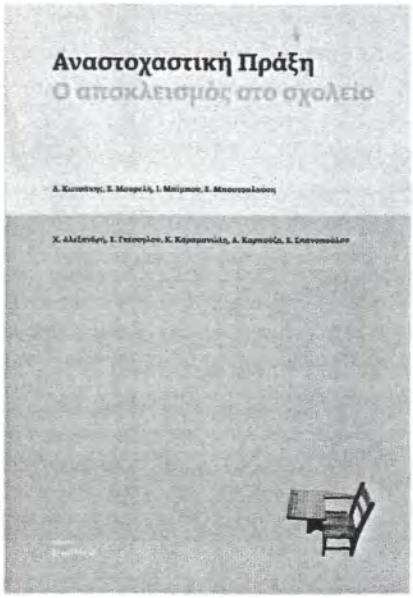
ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

* «Populism: What's in a Name?»: το κείμενο πρωτοδημοσιεύτηκε στον συλλογικό τόμο που επιμελήθηκε ο Francisco Panizza με τίτλο *Populism and the Mirror of Democracy*, Verso, Λονδίνο 2005, σ. 32-49.

[1] Βλ. Ernesto Laclau, «Γατί τα κενά σημαίνοντα έχουν σημασία στην πολιτική», στο *Για την επανάσταση της εποχής μας* του ιδίου, μτφ. Γ. Σταυρακάκης, νήσος, Αθήνα 1997.

εκδόσεις νήσος

νέα κυκλοφορία



Αναστοχαστική πράξη
Ο αποκλεισμός στο σχολείο

Δ. Κωτσάκης, Ε. Μουρελή, Ι. Μπίμπου, Ε. Μπουτουλούση, Χ. Αλεξανδρή, Ε. Γκέσογλου, Κ. Καραμανώλη, Α. Καρπούζα, Ε. Σπανοπούλου

Τι κάνει ο δάσκαλος ή η δασκάλα με ένα παιδί που επιτίθεται συνεχώς στους συμμαθητές του και τους χτυπάει; Τι δυνατότητες έχει με ένα μαθητή που η μητρική του γλώσσα δεν είναι η ελληνική και, ενώ είναι στη δευτέρα τάξη, δεν ξέρει να γράφει ούτε να διαβάζει; Πώς μπορεί να ωθήσει στη μάθηση μια μαθήτρια που συστηματικά απαντάει στις ερωτήσεις με μη αναμενόμενο τρόπο; Πώς να αντιμετωπίσει ένα μαθητή που δεν συμμετέχει στο μάθημα, και τι να κάνει με ένα παιδί του νηπιαγωγείου που όλο πεφτει και κλαίει;

Μια διεπιστημονική ομάδα συνεργάζεται με σκοπό να αντιμετωπίσει μέσα στη σχολική τάξη προβλήματα που οδηγούν στον κοινωνικό αποκλεισμό, και να συμβάλει επομένως στην αποτροπή ή την ανατροπή του. Στην Ομάδα συναντώνται εκπαιδευτικοί από σχολεία της Θεσσαλονίκης με μέλη της επιστημονικής κοινότητας από το πανεπιστήμιο και από το χώρο της πρόληψης της ψυχικής υγείας. Κοινή παραδοχή της Ομάδας είναι ένα σχολείο, στο κέντρο του οποίου δεν βρίσκεται ούτε ο εκπαιδευτικός ούτε το παιδί ως άτομο, αλλά οι κοινωνικές σχέσεις που οδηγούν στη συγκρότηση του παιδιού σε πρόσωπο, θέτοντας ως αρχές την ελευθερία του προσώπου και την κοινωνικότητα ως προϋπόθεση της ελευθερίας.

Η μέθοδος που αναπτύσσεται είναι η Αναστοχαστική Πράξη. Σε μια οπτική που συνθέτει την επικοινωνιακή θεώρηση των σχέσεων με την κοινωνική, η αναστοχαστική εκπαιδευτική πράξη επιδιώκει τη λύση των προβλημάτων μέσω της αλλαγής των σχέσεων μέσα στην τάξη με καταλύτη τη δασκάλα ή το δάσκαλο.

Στο βιβλίο εναλλάσσονται και συντίθεται η βιωματική προσέγγιση της πρακτικής της Ομάδας με τις θεωρητικές προσεγγίσεις, στο πνεύμα της πραξιακής ενότητας θεωρίας και πρακτικής. Επομένως εξετάζονται συγκεκριμένες περιπτώσεις, και παρουσιάζεται το θεωρητικό πλαίσιο καθώς και ο γενικότερος προβληματισμός των μελών της Ομάδας.

Σαρρή 14, 10553 Αθήνα | τηλ./φαξ: 210 3250058 | email: info@nissos.gr | www.nissos.gr
ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΟ: Πεσμαζόγλου 5 (Στοά του βιβλίου) | τηλ. 210 3213583

ΕΜΠΙΣΤΟΣΥΝΗ ΣΤΟ ΛΑΟ! Ο ΛΑΪΚΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΔΥΟ ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ*

MARGARET CANOVAN

R. B. Kitaj

Η Margaret Canovan είναι ομότιμος καθηγήτρια του Keele University της Βρετανίας. Έχει ασχοληθεί με το έργο της Hannah Arendt, τον εθνικισμό και τον λαϊκισμό. Από τα έργα της για τον λαϊκισμό ξεχωρίζουμε το άρθρο «Two Strategies for the Study of Politics», Political Studies, *τ. 30, τχ. 4, 1982, σ. 544-552 και τα βιβλία* Populism, *Junction Books, Λονδίνο 1981 και* The People, *Polity, Καίμπριτζ 2005.*

Οι λαϊκιστικές κινητοποιήσεις που εισέβαλαν κατά την προηγούμενη δεκαετία στην κεντρική πολιτική σκηνή πολλών δυτικών δημοκρατιών αντιμετωπίζονται συνήθως ως παθολογικά συμπτώματα που απαιτούν κοινωνιολογική εξήγηση.[1] Δεν εξετάζονται ως φαινόμενα που θέτουν σε δοκιμασία τον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε την δημοκρατία, και οι θεωρητικοί της δημοκρατίας, μολονότι αφοσιωμένοι στην αύξηση της λαϊκής συμμετοχής στην πολιτική, αποδίδουν ελάχιστη ή και καμία προσοχή στις λαϊκιστικές απόπειρες κινητοποίησης της βάσης. Αν και κατανοητή, η απαξίωση αυτή είναι υπερβολικά βιαστική. Οι λαϊκιστές θεωρούν τους εαυτούς τους αληθινούς δημοκράτες, εκφραστές των λαϊκών παραπόνων και απόψεων που συστηματικά αγνοούνται από τις κυβερνήσεις, τα κυρίαρχα κόμματα και τα μέσα ενημέρωσης. Πολλοί από αυτούς είναι υπέρ της «άμεσης δημοκρατίας» – της λήψης των πολιτικών αποφάσεων μέσω δημοψηφίσματος και λαϊκών πρωτοβουλιών. Ο δεδηλωμένος στόχος τους είναι να εξαργυρώσουν την υπόσχεση της δημοκρατίας για λαϊκή κυριαρχία. Σε τούτο το άρθρο θα υποστηρίξω ότι δεν μπορούμε να αγνοήσουμε τις αξιώσεις αυτές, και ότι η εξέταση της ανησυχητικής επα-

Σύγχρονα Θέματα, τεύχος 110, Ιούλιος - Σεπτέμβριος 2010, σ. 58-69

νάκαμψης του λαϊκισμού στις κατεστημένες δημοκρατίες μπορεί να συμβάλει στην καλύτερη κατανόηση της πολυπλοκότητας της δημοκρατίας. Ο λόγος είναι ότι οι πηγές του λαϊκισμού εντοπίζονται όχι μόνο στο κοινωνικό πλαίσιο που τροφοδοτεί τη δυσφορία ενός οποιουδήποτε συγκεκριμένου κινήματος, αλλά και στις εντάσεις που αναφύονται στην καρδιά της ίδιας της δημοκρατίας. Προτείνω ότι η δημοκρατία όπως τη γνωρίζουμε έχει δύο όψεις –μία «λυτρωτική» και μία «πραγματιστική»– και ότι η συνύπαρξή τους συνιστά διαρκές κέντρισμα για λαϊκιστικές κινητοποιήσεις. Καταλήγω δε στο συμπέρασμά ότι, αντί για σύμπτωμα «οπισθοδρομικότητας» που θα μπορούσε να ξεπεραστεί,[2] ο λαϊκισμός είναι η σκιά της ίδιας της δημοκρατίας.

Τι είναι λαϊκισμός;

Πριν ακόμα επιχειρήσουμε να διερευνήσουμε τη σχέση του λαϊκισμού με τη δημοκρατία, πρέπει να ξεκαθαρίσουμε περί τίνος ακριβώς πρόκειται, καθώς ο «λαϊκισμός» είναι, ως γνωστόν, μια εξαιρετικά νεφελώδης έννοια. Έχει μεν ακριβείς σημασίες στο πλαίσιο ορισμένων εξειδικευμένων λόγων, αλλά οι προσπάθειες εκπόνησης μιας γενικής θεωρίας υπήρξαν προβληματικές.[3] Ο (ιδεοτυπικός) απολογισμός που παρουσιάζεται εδώ αφορά τον λαϊκισμό στις σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες, όπου επικρατεί εν πολλοίς συμφωνία ως προς το ποια πολιτικά φαινόμενα εμπίπτουν στην κατηγορία αυτή, χωρίς ωστόσο να αποσαφηνίζεται τι ακριβώς τα καθιστά λαϊκιστικά. Η εννοιολογική αποσαφήνιση μπορεί κατά τη γνώμη μου να επιτευχθεί, αν αναπροσανατολίσουμε την προσοχή μας από την ιδεολογία και τα περιεχόμενα της πολιτικής των λαϊκιστικών κινημάτων προς δομικούς παράγοντες. Ως λαϊκισμός στις σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες είναι προσφορότερο να θεωρείται κάθε επίκληση του «λαού» εναντίον τόσο της κατεστημένης δομής της εξουσίας όσο και των κυρίαρχων ιδεών και αξιών της κοινωνίας. Το δομικό αυτό γνώρισμα υπαγορεύει με τη σειρά του το χαρακτηριστικό πλαίσιο νομιμοποίησης του λαϊκισμού, το πολιτικό στυλ και την «διάθεση» του. Κάθε ένα από αυτά τα σημεία χρειάζεται περαιτέρω ανάπτυξη πριν καταπιαστούμε με το κεντρικό θέμα του άρθρου.

Ο λαϊκισμός και οι δομές εξουσίας

Είναι γενικότερα παραδεκτό ότι τα λαϊκιστικά κινήματα είναι (κατά τη διατύπωση του Paul Taggart) «του λαού και όχι του συστήματος».[4] Περιλαμβάνουν κάποια μορφή εξέγερσης κατά της κατεστημένης δομής της εξουσίας στο όνομα του λαού. Στο πλαίσιο των δημοκρατικών συστημάτων, αυτό συχνότατα συνεπάγεται την επίθεση ενάντια στα κατεστημένα κόμματα.[5] Η αντισυστημική ωστόσο κινητοποίηση δεν αρκεί αφ' εαυτής για την ταυτοποίηση λαϊκιστικών πολιτικών, γιατί μια τέτοια κατηγοριοποίηση θα συμπεριλάμβανε και τα «νέα κοινωνικά κινήματα» τα οποία αναγνωρίζονται γενικά ως κάτι το διαφορετικό.[6] Η κρίσιμη διαφορά έγκειται στο ότι ενώ και τα δύο κινήματα είναι αντισυστημικά, ο λαϊκισμός αμφισβητεί όχι μόνο τους κατόχους της κατεστημένης εξουσίας, αλλά και τις αξίες της ελίτ. Το μένος του λαϊκισμού στρέφεται όχι μόνο εναντίον του οικονομικού και πολιτικού κατεστημένου, αλλά και εναντίον των διαμορφωτών της κοινής γνώμης, της ακαδημαϊκής κοινότητας και των μέσων. Όταν ο Jean-Marie Le Pen του Front National ισχυρίζεται ότι «φωνάζει αυτά που ο λαός σκέπτεται μέσα του», αψηφώντας την παρισινή και την ευρωπαϊκή ελίτ, η κίνησή του αυτή είναι χαρακτηριστικότατη του λαϊκισμού, όπως αυτός εμφανίζεται στα τυπικώς δημοκρατικά συστήματα.[7]

Ο λαϊκισμός, νοούμενος με την δομική αυτή έννοια μπορεί να έχει διαφορετικά περιεχόμενα ανάλογα με το κατεστημένο εναντίον του οποίου κινητοποιείται. Στο πεδίο της οικονομικής πολιτικής, για παράδειγμα, οι λαϊκιστές σε μια χώρα όπου δεσπόζει η υψηλή φορολογία για την χρηματοδότηση ενός γενναιόδωρου κράτους πρόνοιας ενδέχεται να υιοθετήσουν μια ατζέντα οικονομικού φιλελευθερισμού,[8] ενώ άλλοι λαϊκιστές σε μια διαφορετική συγκυρία αντιδρούν στην ηγεμονία της ελεύθερης αγοράς απαιτώντας προστατευτισμό και περισσότερη κρατική πρόνοια. Αυτό αφ' εαυτού δεν αποδεικνύει (όπως συχνά υποστηρίζεται) ότι οι λαϊκιστές είναι χωρίς αρχές ή ότι τελούν σε σύγχυση, σημαίνει απλώς ότι εκείνο που καθιστά κάποιον λαϊκιστή είναι η αντίδρασή του ενάντια στη δομή εξουσίας. Οι λαϊκιστικές αξίες διαφέρουν επίσης ανάλογα με τα συμφραζόμενα, καθώς συναρτώνται από τον χαρακτήρα των ελίτ και του κυρίαρχου πολιτικού λόγου. Στις περιπτώσεις εκείνες (όπως στις σύγχρονες δυτικές δημοκρατικές χώρες) όπου η πολιτική κουλτούρα των ελίτ είναι εμποτισμένη με τις φιλελεύθερες αξίες του ατομισμού, του διεθνισμού, της πολυπολιτισμικότητας, της επιτρεπτικότητας και της πίστης στην πρόοδο, ο λαϊκισμός είναι κατά το μάλλον ή ήττον αναγκασμένος να αντιταχθεί σε αυτές τις αξίες, ορισμένες μάλιστα φορές μπορεί να αναπτυχθεί και ως εναλλακτική κοσμοθεωρία. Με αυτήν την έννοια μπορεί να υποστηριχθεί ότι η ύπαρξη μιας κάποιας λαϊκιστικής ιδεολογίας είναι δυνατή.[9] Όμως οι προσπάθειες *να οριστεί* ο λαϊκισμός με όρους ιδεολογίας δεν τελεσφορούν, γιατί, καθώς αλλάζει το πλαίσιο, η χαρακτηριστική αντι-ελιτιστική κινητοποίηση ενδέχεται να είναι αντίδραση σε ένα διαφορετικό ιδεολογικό περιβάλλον. Στην διαφωτιστική του μελέτη για «τη λαϊκιστική πίστη» στην αμερικανική ιστορία, ο Michael Kazin παρατηρεί ότι εκείνο που αποκαλεί «γλώσ-

σα» του λαϊκισμού ενέπνεε για περισσότερο από έναν αιώνα κινήματα που ήταν σαφώς ριζοσπαστικά και συχνά εμφανώς τοποθετημένα στην Αριστερά. Μόνο κατά τη δεκαετία του 1940 ξεκίνησε ο αμερικάνικος λαϊκιστικός λόγος «μια μετατόπιση από τα Αριστερά προς τα Δεξιά»[10] που αντιπαρέθετε τον «λαό» στη νέα φιλελεύθερη ελίτ. Το κοινό χαρακτηριστικό των δύο περιπτώσεων ήταν η κινητοποίηση συμφερόντων και απόψεων που, στα μάτια των υποστηρικτών τους, οι κρατούντες αμελούσαν, όσο κι αν η συμβατική πολιτική επιδείκνυε το ενδιαφέρον της γι' αυτά.

Επικλήσεις του «λαού»

Ο λαϊκισμός δεν αποτελεί μόνο αντίδραση *εναντίον* των δομών εξουσίας, αλλά και έκκληση *προς* μια αναγνωρισμένη αρχή [authority]. Οι λαϊκιστές αντλούν τη νομιμοποίηση τους εκ του γεγονότος ότι μιλούν στο όνομα του *λαού*· με άλλα λόγια, ισχυρίζονται ότι αντιπροσωπεύουν το υποκείμενο της δημοκρατικής κυριαρχίας και όχι ένα μερικό συμφέρον όπως μια οικονομική τάξη. Αν και οι οικονομικές αδικίες είναι πάντα σημαντικές για τα λαϊκιστικά κινήματα, αυτές τελικά μεταφράζονται σε πολιτικά ζητήματα που άπτονται της δημοκρατικής εξουσίας.[11] Ο ισχυρισμός ότι μιλούν για λογαριασμό του λαού είναι κάθε άλλο παρά αυτονόητος, καθώς ο όρος «λαός» είναι αμφιλεγόμενος και οι λαϊκιστές συνήθως χειρίζονται με επιδεξιότητα τις ρητορικές του δυνατότητες. Χάριν ακριβείας, θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε τρεις διαφορετικές σημασίες με τις οποίες η εν λόγω λέξη εμφανίζεται στον λαϊκιστικό λόγο, αν και πρακτικά τείνουν να συγχέονται.[12]

Μία περίπτωση αποτελεί η επίκληση του *ενωμένου λαού*, του έθνους ή της χώρας, κατ' αντιδιαστολών προς τα κόμματα ή τις φατρίες που τον διαιρούν. Ένα κλασικό παράδειγμα είναι το σύνθημα «United We Stand» που χρησιμοποιήθηκε από τον Ross Perot στην εκστρατεία του για τις αμερικάνικες προεδρικές εκλογές. Η εικόνα του «λαού» ως ενιαίου σώματος προϋποθέτει τη δυσανασχέτηση με τις κομματικές έριδες και μπορεί να ενθαρρύνει την υποστήριξη ενός ισχυρού ηγέτη, εάν είναι διαθέσιμο ένα χαρισματικό άτομο ικανό να προσωποποιήσει τα συμφέροντα του έθνους. Με την ιδέα αυτή της ενότητας συμφύρεται, αν και από ορισμένες απόψεις αποκλίνει από αυτήν, και η ιδέα του *δικού μας λαού*, η οποία συχνά παραπέμπει στην εθνοτική ομογένεια. Ενώ η πρώτη επίκληση είναι ενοποιητική (τουλάχιστον ως προς την μορφή), η δεύτερη είναι διχαστική, καθώς διακρίνει τους ανήκοντες στον λαό –τους δικούς μας– από τους μη ανήκοντες, τους αλλογενείς μετανάστες για παράδειγμα. Πρόκειται για τη διάσταση του λαϊκισμού που θορυβεί τους φιλελεύθερους σχολιαστές, όπως η περίπτωση που το Front National διατυπώνει το αίτημα *«πρώτα οι Γάλλοι»* στην εύρεση εργασίας, στέγασης και κοινωνικής πρόνοιας. Το να υποθέτει κανείς, ωστόσο, ότι οι λαϊκιστές είναι απλώς δεξιοί παραγνωρίζει την εξισωτική παρόρμηση που εκφράζεται σε μια τρίτη παραλλαγή της επίκλησης του λαού: στην κινητοποίηση δηλαδή εκείνου που παλιότερα ονομαζόταν «κοινός λαός»[13] [common people] αλλά θα ήταν σήμερα προτιμότερο να αποκληθεί *«απλός λαός»* [ordinary people], κατ' αντιδιαστολών προς την προνομιούχο και υψηλής μόρφωσης κοσμοπολίτικη ελίτ. Οι λαϊκιστές στις κατεστημένες δημοκρατίες ισχυρίζονται ότι μιλούν εκ μέρους της «σιωπηλής πλειοψηφίας» του «απλού, έντιμου λαού», του οποίου τα συμφέροντα και οι απόψεις (όπως υποστηρίζουν οι λαϊκιστές) μονίμως παραγκωνίζονται από τις αλαζονικές ελίτ, τους διεφθαρμένους πολιτικούς και τις θορυβώδεις μειοψηφίες.[14] Η εμπειρία θέτει υπό αμφισβήτηση τον ισχυρισμό των λαϊκιστών ότι αντιπροσωπεύουν την μάζα του λαού, καθώς οι καμπάνιες τους σπάνια προσελκύουν την πλειοψηφία των ψήφων. Το ότι όμως μετέρχονται όλες αυτές τις διαφορετικές μορφές επίκλησης του λαού πιστοποιεί ότι βασίζονται σε μεγάλο βαθμό σε ένα πλαίσιο νομιμοποίησης που προκύπτει από ορισμένες αντιλήψεις για τη λαϊκή εξουσία· με άλλα λόγια, από μια ιδέα για τη δημοκρατία.

Το στυλ της λαϊκιστικής πολιτικής

Οι λαϊκιστικές εκκλήσεις προς το λαό διατυπώνονται σε ένα ιδιαίτερο *στυλ*, χαρακτηριστικά «δημοκρατικό», καθότι απευθύνονται στον απλό λαό. Κεφαλαιοποιώντας τη λαϊκή δυσφορία απέναντι στην επαμφοτερίζουσα στάση και τη γραφειοκρατική ρητορεία των πολιτικών, καμαρώνουν για την απλότητα και την ευθύτητά τους.[15] Όταν μέλη του πολιτικού κατεστημένου κατηγορούνται ότι υιοθετούν «λαϊκιστικές» τακτικές, ένα από τα τεκμήρια που προσκομίζονται προς τούτο είναι η προθυμία και η δυνατότητά τους να επικοινωνούν με αυτό το άμεσο, λαϊκότροπο στυλ [tabloid style]. Όμως η απλή και άμεση γλώσσα δεν είναι αρκετή για να χαρακτηρίσουμε έναν πολιτικό ως λαϊκιστή, εκτός κι αν είναι έτοιμος ή έτοιμη να προσφέρει εξ ίσου απλές και άμεσες πολιτικές αναλύσεις και προτάσεις. Οι λαϊκιστές εκθειάζουν τη διαφάνεια και απεχθάνονται τη συσκότιση: καταγγέλλουν τις συναλλαγές που γίνονται πίσω από κλειστές πόρτες, τους ύποπτους συμβιβασμούς, τις περίπλοκες διαδικασίες, τις μυστικές συμφωνίες και τις τεχνικές παραμέτρους που μόνο ειδικοί μπορούν να κατανοήσουν.[16] Οι πολιτικές που αποβλέπουν στην οικοδόμηση συμμαχιών είναι, για τους λόγους αυτούς, προφανώς εκτεθειμένες σε λαϊκιστικές επιθέσεις,[17] ενώ ευκολότατο στόχο αποτελούν και οι πολιτικές της Ευρωπαϊκής Ένωσης.[18] Οι λαϊκιστές ισχυρίζονται ότι όλη αυτή η πολυπλοκότητα δεν είναι παρά ένα

ιδιοτελές τέχνασμα που διαιωνίζουν οι επαγγελματίες πολιτικοί και ότι οι λύσεις για τα προβλήματα που απασχολούν τον απλό λαό είναι κατ' ουσίαν, και αυτές, απλές.

Η λαϊκιστική διάθεση

Το βασικό δομικό χαρακτηριστικό του λαϊκισμού, η λαϊκή κινητοποίηση ενάντια στις πολιτικές και διανοητικές ελίτ, προϋποθέτει, όχι μόνο ένα άμεσο, απλό στυλ, αλλά και μια χαρακτηριστική *διάθεση*. Η λαϊκιστική πολιτική δεν είναι η συνηθισμένη πολιτική της ρουτίνας. Έχει την ανανεωτική αύρα ενός κινήματος ενεργοποιούμενου από τον ενθουσιασμό που προσελκύει στην πολιτική αρένα ανθρώπους συνήθως απολιτικούς.[19] Αυτό το εξόχως συναισθηματικό συστατικό έχει τη δύναμη να μετατρέψει την πολιτική σε μια εκστρατεία για τη σωτηρία της χώρας ή σε εγχείρημα μιας μεγάλης αλλαγής. Συναφής με τη διάθεση αυτή είναι και η τάση να επικεντρώνονται τα έντονα συναισθήματα στο πρόσωπο ενός χαρισματικού ηγέτη.[20] Η προσωποποίηση της πολιτικής είναι συνηθισμένο παρακολούθημα της αντίδρασης προς την πολιτική ρουτίνας. Απορρίπτοντας απολιθωμένες θεσμικές δομές, συμπεριλαμβανομένων των στρωμάτων της γραφειοκρατίας, οι λαϊκιστές υμνούν τόσο την αυτενέργεια της λαϊκής βάσης όσο και τον στενό προσωπικό δεσμό μεταξύ του ηγέτη και των οπαδών του.[21]

Μελετητές οι οποίοι εξετάζουν την άνοδο του Χίτλερ και άλλων φασιστών ηγετών στην εξουσία (ή, ανατρέχοντας ακόμα πιο πίσω στην ιστορία, την παραδοσιακή σχέση μεταξύ της πολιτικής των μαζών, των δημαγωγών και του «καισαρισμού») συνδέουν συχνά τον λαϊκισμό με την επικίνδυνη χειραγώγηση από την πλευρά του ηγέτη και την ανησυχητική ανορθολογικότητα από την πλευρά των οπαδών.[22] Μολονότι όμως οι αναλύσεις αυτές έχουν κάποια βάση, οφείλουμε να αντισταθούμε στον πειρασμό να ξεγράψουμε τον λαϊκισμό εν γένει ως ένα παθολογικό σύμπτωμα. Η προσοχή μας στο παρόν άρθρο εστιάζεται στα λαϊκιστικά κινήματα που αναπτύσσονται σε ώριμα και ισχυρά δημοκρατικά συστήματα. Τα κινήματα αυτά δεν προτείνουν την κατάργηση των ελεύθερων εκλογών και την εγκαθίδρυση δικτατοριών, ενώ ο θαυμασμός τους για το ελβετικό σύστημα της λαϊκής πρωτοβουλίας και των δημοψηφισμάτων είναι δύσκολο να εκληφθεί ως επικίνδυνο σύμπτωμα τυραννικών τάσεων.[23] Με άλλα λόγια, οφείλουμε να λάβουμε σοβαρά υπόψη το λαϊκιστικό αίτημα για δημοκρατική νομιμοποίηση.[24] Αν δεν το κάνουμε, θα χάσουμε την ευκαιρία να κατανοήσουμε σημαντικές παραμέτρους της ίδιας της φύσης της δημοκρατίας.

Είναι ο λαϊκισμός δημοκρατικός;

Όπως *είδαμε*, οι λαϊκιστές επιδιώκουν την κινητοποίηση του εκλογικού σώματος εναντίον των κατόχων της εξουσίας και των διαμορφωτών της κοινής γνώμης. Εκ πρώτης όψεως, η επίκληση της λαϊκής βάσης με αυτό τον τρόπο φαίνεται ως κάτι το δημοκρατικό· άλλωστε, τα δημοψηφίσματα και οι λαϊκές πρωτοβουλίες που ευνοούν οι λαϊκιστές αναφέρονται παντού στην βιβλιογραφία των πολιτικών επιστημών ως «άμεση δημοκρατία».[25] Οι ορισμοί της δημοκρατίας είναι εξαιρετικά αμφιλεγόμενοι και οι σύγχρονοι θεωρητικοί έχουν την τάση να αποφεύγουν τη συζήτηση περί λαϊκής κυριαρχίας. Πολύ δύσκολα όμως θα μπορούσε να αμφισβητηθεί ότι η λαϊκή κυριαρχία και η λαϊκή βούληση είναι κεντρικές έννοιες της δημοκρατίας.[26] Γιατί λοιπόν οι λαϊκιστές δεν αναγνωρίζονται ως οι αληθινοί δημοκράτες που οι ίδιοι διατείνονται ότι είναι; Πώς είναι δυνατόν συχνά να θεωρούνται ως επικίνδυνοι για τη δημοκρατία; Και μάλιστα τόσο πιο επικίνδυνοι όσο μεγαλύτερη η λαϊκή τους υποστήριξη;

Η απάντηση που συνήθως δίνεται στο ερώτημα αυτό είναι ότι η δημοκρατία, όπως τη γνωρίζουμε, είναι *φιλελεύθερη* και ότι ο λαϊκισμός είναι επικίνδυνος επειδή είναι *αντιφιλελεύθερος*. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, εκείνο που καθιστά τη φιλελεύθερη δημοκρατία ευάλωτη είναι ότι η σχέση ανάμεσα στις δύο πτυχές της είναι «ταυτόχρονα μια σχέση αμοιβαίας αναγκαιότητας, αλλά και πηγή εντάσεων ή ανταγωνισμών».[27] Ο Beetham (στον οποίο ανήκουν τα λόγια αυτά) τονίζει ότι πολλές πτυχές της φιλελεύθερης κληρονομιάς, όπως η ελευθερία της έκφρασης και το κράτος δικαίου, είναι πραγματικά θεμελιώδεις για τη διατήρηση της ίδιας της δημοκρατίας. Παραδέχεται ωστόσο ότι οι φιλελεύθερες αρχές θέτουν και περιορισμούς στη δημοκρατία και ότι η ακριβής στάθμιση της σχέσης τους είναι προς συζήτηση. Άλλοι θεωρητικοί έχουν υποστηρίξει ότι η «λαϊκιστική δημοκρατία» είναι μια εκδοχή της δημοκρατίας απαλλαγμένη τους φιλελεύθερους περιορισμούς, διαπνεόμενη από μια λογική της πλειοψηφίας που αγνοεί ή παρακάμπτει τα δικαιώματα των μειοψηφιών.[28]

Ένας δεύτερος τρόπος συσχέτισης του λαϊκισμού με τη δημοκρατία είναι η υπογράμμιση του αναπόφευκτου χάσματος στο εσωτερικό της τελευταίας μεταξύ του ιδεατού και του πραγματικού, της επαγγελίας και της επιτέλεσης. Αυτή η άποψη έχει αναλυθεί με μεγάλη οξυδέρκεια από τον Sartori.[29] Καμία όμως από αυτές τις απαντήσεις στο ζήτημα του λαϊκισμού δεν είναι απολύτως ικανοποιητική. Η πρώτη ανάλυση, καθώς εστιάζει την προσοχή της στις εντάσεις που παράγονται στο εσωτερικό της «φιλελεύθερης δημοκρατίας», φαίνεται να υπονοεί ότι όσο κι αν υστερούν οι λαϊκιστές από τη σκοπιά του φιλελευθερισμού, αξιολογούνται θετικότατα από τη σκοπιά της δημοκρατίας.[30] Η δεύτερη αφήνει να εννοηθεί ότι η *ιδανική δημοκρατία συμπίπτει με το όνειρο των λαϊκιστών, αν και* η δημοκρατική πρακτική αδυνατεί να ανταποκριθεί στις

απαιτήσεις του. Στο υπόλοιπο αυτού του άρθρου προτίθεμαι να παρουσιάσω μια διαφορετική ανάλυση των περιπλοκών της δημοκρατίας λαμβάνοντας υπόψη τις προηγούμενες προσεγγίσεις, με τρόπο όμως που θα ρίξει, όπως πιστεύω, περισσότερο φως στην προβληματική σχέση μεταξύ λαϊκισμού και δημοκρατίας, και ίσως στο φαινόμενο της σύγχρονης δημοκρατίας γενικότερα. Η βασική μου θέση είναι ότι η δημοκρατία, όπως τη γνωρίζουμε, έχει δύο όψεις, μία «λυτρωτική» και μία «πραγματιστική», και ότι ο λαϊκισμός αναπτύσσεται στο πεδίο που ορίζει η μεταξύ τους ένταση. Στο σημείο αυτό θα χρειαστεί να παρακάμψουμε για λίγο το θέμα της δημοκρατίας, ούτως ώστε να θέσουμε τις βάσεις της ανάλυσής μας.

Λυτρωτική πολιτική και πραγματιστική πολιτική

Επιχειρώντας να εντάξω τη δημοκρατία σε ένα ευρύτερο πλαίσιο μελέτης που πραγματεύεται διαφορετικά στυλ πολιτικής, θα χρησιμοποιήσω ως βάση το έργο του Michael Oakeshott. Ο Oakeshott είναι ευρύτερα γνωστός για την κριτική του στον πολιτικό «ορθολογισμό» και ως υπερασπιστής του περιορισμένου στυλ πολιτικής που ο ίδιος έχει χαρακτηρίσει ως «πολιτική ένωση» [civil association].[31] Ενώ όμως η προτίμησή του για μια συγκρατημένη, αριστοκρατική πολιτική είναι πρόδηλη, στα πιο επεξεργασμένα έργα του στο πεδίο της πολιτικής σκέψης αίρεται υπεράνω των πολιτικών του συμπαθειών και αναγνωρίζει ότι τα ανταγωνιστικά ρεύματα της σύγχρονης πολιτικής είναι και συμπληρωματικά: ότι το κράτος, ως κατά σκοπόν «εγχειρηματική ένωση» [enterprise association], δεν θα μπορούσε ποτέ να αντικατασταθεί πλήρως από την «πολιτική ένωση», ούτε η σκεπτικιστική πολιτική από την «πολιτική της πίστης».

Εδώ μας ενδιαφέρει αυτή η τελευταία αντίθεση. Σε ένα δοκίμιο που δημοσιεύτηκε μετά θάνατον, ο Oakeshott υποστηρίζει ότι κατά τα τελευταία πεντακόσια χρόνια οι πολιτική της Ευρώπης έχει σημαδευτεί από την ένταση δύο πολιτικών στυλ, μία ένταση που έχει επηρεάσει τόσο τη θεωρία, όσο και την πρακτική της διακυβέρνησης, κληροδοτώντας μας ένα εξαιρετικά ασαφές πολιτικό λεξιλόγιο. Αυτά τα δύο στυλ τα ονόμασε «πολιτική της πίστης» και «πολιτική του σκεπτικισμού». Στην πρώτη περίπτωση, η πολιτική εκλαμβάνεται ως το μέσο για την επίτευξη της τελειότητας ή της λύτρωσης σε τούτον εδώ τον κόσμο. Η λύτρωση θα μπορούσε να γίνει κατανοητή με όρους θρησκευτικούς ή κοσμικούς, αλλά και στις δύο περιπτώσεις υποτίθεται ότι μπορεί να την εξασφαλίσει η κυβερνητική δράση. Η πολιτική της πίστης λοιπόν συνεπάγεται την κινητοποίηση του λαϊκού ενθουσιασμού για ένα τέτοιο εγχείρημα, την επιδίωξη αυξημένης ισχύος για την επίτευξή του, αλλά και την βεβαιότητα ότι μια τέτοια ισχύς μπορεί με ασφάλεια να εναποτεθεί σε ανθρώπινα χέρια. Οι θιασώτες του συγκεκριμένου στυλ δυσφορούν με κάθε νομικιστικό περιορισμό που θα μπορούσε να σταθεί εμπόδιο στο δρόμο για τη σωτηρία.

Η πολιτική του σκεπτικισμού, αντιθέτως, είναι καχύποπτη τόσο απέναντι στη εξουσία όσο και απέναντι στον ενθουσιασμό, και έχει πολύ μικρότερες προσδοκίες ως προς αυτά που μπορεί να πετύχει μια κυβέρνηση. Για τους υποστηρικτές της πολιτικής του σκεπτικισμού, η πολιτική δεν έχει κανέναν υπέρτατο στόχο, εκτός από τη διατήρηση της τάξης και την μείωση των ενδεχόμενων αιτιών σύγκρουσης μέσω της συντήρησης και της βελτίωσης της πολύτιμης κληρονομιάς δικαιωμάτων και θεσμών. Γι' αυτό το στυλ πολιτικής, αποφασιστική σημασία έχει η εμπέδωση του κράτους δικαίου.[32]

Κανένας αναγνώστης του δοκιμίου δε θα μπορούσε να αμφιβάλει για το στυλ πολιτικής που προτιμά ο Oakeshott. Τονίζει ωστόσο ο Oakeshott ότι και τα δύο στυλ, όπως αυτός τα παρουσιάζει, είναι «αφαιρέσεις» από συγκεκριμένες πρακτικές, η οποίες στην πραγματικότητα είναι πολύ πιο ανάμεικτες.[33] Παραδέχεται επιπλέον ότι και τα δύο στυλ είναι αναπόφευκτα. Ανεξέλεγκτη από τον σκεπτικισμό, η πολιτική της πίστης θα αυτοϋπονομευόταν εξ αιτίας των ολοκληρωτικών της αξιώσεων· ωστόσο, «χωρίς την έλξη που ασκεί η πίστη [...] η διακυβέρνηση κατά το σκεπτικιστικό στυλ θα ήταν εκτεθειμένη στη νέμεση του πολιτικού αναχωρητισμού».[34] Χωρίς αμφιβολία ο Oakeshott υπερτονίζει τα μειονεκτήματα της πίστης ενώ υποβαθμίζει εκείνα του σκεπτικισμού. Επιπλέον, υποστηρίζει ότι, εφόσον η διάθεση της σύγχρονης πολιτικής ρέπει προς την πίστη, όποιος ανησυχεί για την ευστάθεια του πλοίου του κράτους οφείλει να ρίξει το βάρος του στη σκεπτικιστική πλευρά.[35] Μολαταύτα, η κεντρική θέση του δοκιμίου είναι ότι, παρά τη μεταξύ τους ένταση, τα δύο στυλ είναι αδιαχώριστα στην σύγχρονη πολιτική.

Η ανάλυση αυτή μπορεί, κατά τη γνώμη μου, να διαφωτίσει ορισμένες σκοτεινές περιοχές της πολιτικής εμπειρίας. Πιο συγκεκριμένα, θα υποστηρίξω ότι μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα τη δημοκρατία ως φαινόμενο, και ιδιαίτερα την τρωτότητά της από την λαϊκιστική πρόκληση, αν τη δούμε ως το σημείο συνάντησης δύο αντιτιθέμενων στυλ πολιτικής. Καθώς προτίθεμαι να εκμεταλλευτώ απλώς τη διάκριση που εισάγει ο Oakeshott, και όχι να την υιοθετήσω εξ ολοκλήρου, θα μετονομάσω αυτά τα αντιτιθέμενα στυλ, αποκαλώντας τα αντιστοίχως «λυτρωτικό» και «πραγματιστικό» στυλ_ εκείνο δε που θα μας απασχολήσει στη συνέχεια είναι να εξετάσουμε τι προκύπτει εάν προσεγγίσουμε τη δημοκρατία από τη μία ή την άλλη σκοπιά. Πριν αφήσουμε, ωστόσο, τον Oakeshott πρέπει να επιστήσουμε την προσοχή σε μία περίεργη και σημαντική συνέπεια του τρόπου με τον οποίο χαρτογραφεί το πολιτικό φάσμα. Η

«σκεπτικιστική πολιτική» του δοκιμίου που εξετάσαμε έχει μια προφανή συνάφεια όχι μόνο με την πρακτική της «πολιτικής ένωσης» που αναπτύσσει στο έργο του *Human Conduct*, αλλά και με τη «φροντίδα για τις διευθετήσεις» που περιγράφει στο *Rationalism in Politics*, στο πλαίσιο μιας παράδοσης της συμπεριφοράς. Μπορεί να αληθεύει, επομένως, ότι και τα αντίθετά τους έχουν πολλά κοινά, και ότι (παρά τις εντυπώσεις), ο «ορθολογισμός» και «η πίστη» δεν απέχουν και τόσο πολύ μεταξύ τους ως εφαλτήρια για τη διεξαγωγή της πολιτικής. Θα υποστηρίξω παρακάτω ότι εδώ λανθάνει μια σημαντική ιδέα, και ότι η «λυτρωτική» δημοκρατία κομίζει έναν ρομαντισμό που, αφ' ενός, μεταπίπτει βαθμιαίως στη λαϊκιστική ρητορική, ενώ, αφ' ετέρου, συντηρεί ορθολογιστικές *ουτοπίες. Ο άμεσος στόχος μας, εντούτοις, είναι* να εντάξουμε τη δημοκρατία στο θεωρητικό πλαίσιο που έχουμε χαρτογραφήσει και να διευκρινίσουμε τις συνέπειες της κίνησης αυτής.

Οι δύο όψεις της δημοκρατίας

Με βάση αυτές τις ιδέες για τα δύο στυλ της σύγχρονης πολιτικής και τη συστηματική αμφισημία των πολιτικών εννοιών που χαρακτηρίζονται από αυτά, μπορούμε, πιστεύω, να κατανοήσουμε τη σύγχρονη δημοκρατία (ιδέα και φαινόμενο) ως το σημείο διασταύρωσης μεταξύ των λυτρωτικών και των πραγματιστικών μορφών πολιτικής. Σε τούτη την ενότητα, θα υποστηρίξω ότι η δημοκρατία εμφανίζει δύο όψεις, μία λυτρωτική και μία πραγματιστική· ότι μολονότι οι όψεις αυτές αντιτίθενται, είναι και αλληλοεξαρτώμενες· και ότι μεταξύ τους υφίσταται ένα κενό εντός του οποίου μπορεί να ευδοκιμήσει ο λαϊκισμός.

Με δυο λόγια, θα μπορούσε κανείς να απεικονίσει την πραγματιστική όψη της δημοκρατίας με το σλόγκαν «κάλπες, όχι σφαίρες», ή (με πιο ακαδημαϊκούς όρους) ως «ένα σύστημα επίλυσης διαφορών χωρίς αλληλοσκοτωμούς».[36] Μια αντίστοιχη σχηματική αναπαράσταση της λυτρωτικής όψης της δημοκρατίας θα μπορούσε να είναι το απόφθεγμα «vox populi vox dei», ή το σλόγκαν «κυβέρνηση του λαού, από τον λαό, για τον λαό». Ας σημειωθεί ότι η διαφορά και η ένταση μεταξύ των δύο αυτών όψεων δεν αντιστοιχεί με την (προαναφερθείσα) ένταση μεταξύ του φιλελευθερισμού και της δημοκρατίας, καθόσον ο ίδιος ο φιλελευθερισμός *έχει μια λυτρωτική* και μια πραγματιστική όψη.[37] Ούτε ισοδυναμεί με την ένταση (που περιγράφεται από τον Sartori) μεταξύ των δημοκρατικών ιδανικών και της πραγματικότητας. Μάλιστα, η ίδια η πραγματιστική όψη της δημοκρατίας ενσωματώνει πολιτικά ιδανικά (κατ' εξοχήν: την ειρήνη, τη σταθερότητα, τη μετριοπάθεια)[38] που διαφέρουν από τις κατευθυντήριες ιδέες της λυτρωτικής δημοκρατίας. Προκειμένου να ξεκαθαρίσω τι περιλαμβάνει η διάκριση αυτή, θα επισημάνω τρεις πτυχές της αντίθεσης και θα τις υποβάλλω σε λεπτομερή εξέταση:

(1) Η δημοκρατία είναι ένα λυτρωτικό όραμα, το οποίο ανήκει στην οικογένεια των σύγχρονων ιδεολογιών που υπόσχονται τη σωτηρία μέσω της πολιτικής. Πρακτικά, εντούτοις, αποτελεί και μέσο ειρηνικής επίλυσης των συγκρούσεων στις σύγχρονες κοινωνίες μέσω μιας ιδιαίτερα ενδεχομενικής συνάρθρωσης κανόνων και πρακτικών.

(2) Η έννοια της λαϊκής εξουσίας αποτελεί τον πυρήνα του λυτρωτικού οράματος: ο λαός είναι η μόνη πηγή νομιμοποίησης των αρχών (authority), και η σωτηρία αποτελεί μια επαγγελία στον βαθμό που ο λαός παίρνει την τύχη στα χέρια του. Από πραγματιστική όμως άποψη, η *δημοκρατία είναι απλώς μια μορφή διακυβέρνησης*, ένας τρόπος διαχείρισης εκείνου που είναι πάντοτε μια συγκεκριμένη πολιτεία ανάμεσα σε άλλες σε έναν περίπλοκο κόσμο.

(3) Πρακτικά, η δημοκρατία σημαίνει θεσμούς: θεσμούς, όχι μόνο για να περιοριστεί η εξουσία, αλλά και για να συνταχθεί και να καταστεί αποτελεσματική. Στην λυτρωτική όμως δημοκρατία (όπως και στην λυτρωτική πολιτική γενικότερα) υπάρχει μια ισχυρή αντιθεσμική παρόρμηση: η ρομαντική ροπή προς την αμεσότητα, τον αυθορμητισμό και την υπέρβαση της αλλοτρίωσης.

Παρακάτω θα υποστηρίξω ότι οι δύο όψεις της δημοκρατίας είναι σαν ένα ζεύγος άρρηκτα συνδεδεμένων σιαμαίων διδύμων που διαρκώς καυγαδίζουν, και ότι συνεπώς αποτελεί ψευδαίσθηση η υπόθεση ότι θα μπορούσαμε να έχουμε τη μία χωρίς την άλλη. Ωστόσο, οι μεταξύ τους εντάσεις είναι πολύ μεγάλες, και αυτές ακριβώς οι εντάσεις δίνουν το ερέθισμα για τις λαϊκιστικές κινητοποιήσεις που συνοδεύουν τη δημοκρατία σαν σκιά. Ας εξετάσουμε τώρα λεπτομερέστερα αυτές τις τρεις ιδιαίτερες εντάσεις, και με ποιο τρόπο συμβάλλει η κάθε μια από αυτές στην εμφάνιση του λαϊκισμού. Θα ακολουθήσω μια διαδρομή ζιγκ-ζαγκ, μπρος και πίσω, μεταξύ της λυτρωτικής και της πραγματιστικής προοπτικής, εν μέρει για την ευκολία της ανάλυσης, αλλά και για να αποφύγω την εντύπωση ότι η μια προοπτική είναι θεμελιώδης και η άλλη δευτερεύουσα.

(1) Από πραγματιστική άποψη, η δημοκρατία είναι ουσιαστικά ένας τρόπος ειρηνικής διευθέτησης αντιτιθέμενων *συμφερόντων και απόψεων σε συνθήκες μαζικής* κινητοποίησης και επικοινωνίας. Η μεγάλη της αρετή είναι το γεγονός ότι αποτελεί την εναλλακτική λύση στον εμφύλιο πόλεμο ή την καταστολή. Ο Bobbio περιγράφει καλά αυτή την άποψη, όταν αναφέρεται στο δημοκρατικό κράτος ως «το κράτος που ιδρύεται με βάση ένα σύμφωνο μη βίας μεταξύ των διαφορετικών πολιτικών ομάδων και στην αποδοχή από την πλευρά τους ενός συνόλου

κανόνων που επιτρέπουν την ειρηνική επίλυση οποιασδήποτε σύγκρουσης που θα μπορούσε να προκύψει μεταξύ τους».[39] Το εν λόγω κράτος συνιστά την τοπική παραλλαγή μιας καθαρά ενδεχομενικής συλλογής θεσμών και πρακτικών (προϊόντος των ιδιαίτερων παραδόσεων της αντιπροσωπευτικής διακυβέρνησης που αναπτύχθηκαν σε ορισμένες δυτικοευρωπαϊκές χώρες και τις υπερπόντιες παραφυάδες τους), θεσμών και πρακτικών που έχουν βρει τρόπους να καταστήσουν την εξουσία σε έναν βαθμό υπόλογη, διευρύνοντας το φάσμα συμφερόντων που ενσωματώνονται στην πολιτική αρένα και δεσμεύοντας μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού στο πολιτικό σύστημα. Από αυτήν την άποψη, η δημοκρατία σημαίνει πολυκομματικά συστήματα, ελεύθερες εκλογές, ομάδες πίεσης, λόμπυ και όλη εκείνη τη συστοιχία θεσμών και πρακτικών βάσει των οποίων διακρίνουμε την δημοκρατική πολιτική από άλλες σύγχρονες μορφές πολιτικής.

Για πολλούς ανά τον κόσμο που υφίστανται τον εμφύλιο πόλεμο ή τη βίαιη καταστολή, η πραγματιστική δημοκρατία μπορεί να φαντάζει αξιοζήλευτη. Αλλά για εκείνους που βιώνουν τις κατακτήσεις της δημοκρατίας ως δεδομένες, η δημοκρατία δεν θα ήταν επαρκώς νομιμοποιημένη εάν αυτή δεν προσέφερε και κάτι επιπλέον. Διότι η δημοκρατία είναι και υποδοχέας των προσδοκιών που χαρακτηρίζουν τη σύγχρονη πολιτική. Έμφυτη στη σύγχρονη δημοκρατία, και συνάμα σε ένταση με την πραγματιστική της όψη, είναι η πίστη στην κοσμική λύτρωση: η επαγγελία ενός καλύτερου κόσμου μέσω της δράσης του κυρίαρχου λαού. Αυτή η όψη της δημοκρατίας περιβάλλεται από μια αίγλη. Έναντι άλλων σύγχρονων οχημάτων πολιτικής σωτηρίας, η δημοκρατία είναι σχετικά ασαφής. Ως προς την παραστατική απεικόνιση της ουτοπίας κομίζει πολύ λιγότερα από τις περισσότερες μορφές σοσιαλισμού· σπανίως επιστρατεύει τους δήθεν ιστορικούς μύθους που θρέφουν τον εθνικισμό, ενώ από τη σκοπιά της ορθολογιστικής ιδεολογίας δεν μπορεί να συγκριθεί με το φιλελευθερισμό. Εντούτοις, η δημοκρατία στέφεται με ένα φωτοστέφανο καθαγιασμένης αυθεντίας, και είναι δύσκολο να φανταστεί κανείς πώς θα μπορούσε να λειτουργήσει αποτελεσματικά χωρίς αυτό. Ο πραγματισμός χωρίς την λυτρωτική παρόρμηση οδηγεί κατευθείαν στη διαφθορά. Ας σκεφτούμε, για παράδειγμα, τον θεσμό των εκλογών. Σε ένα καθαρά πραγματιστικό επίπεδο, οι γενικές εκλογές είναι ένας μη βίαιος τρόπος κατανομής της πολιτικής εξουσίας. Συγχρόνως όμως είναι και ένα τελετουργικό δημοκρατικής ανανέωσης, και αν το τελετουργικό αυτό δεν αντιμετωπιστεί με σοβαρότητα από ένα σημαντικό ποσοστό ψηφοφόρων και πολιτικών, οι δημοκρατικοί θεσμοί αποδυναμώνονται. Εάν καταστεί σαφές ότι οι εμπλεκόμενοι δεν βλέπουν τη δημοκρατία παρά μόνο ως ένα «πάρε-δώσε», τότε αυτοί, αλλά και το ίδιο το σύστημα εν τέλει, διατρέχουν τον κίνδυνο να χάσουν τη νομιμοποίησή τους. Όταν ανοίγει ένα υπερβολικά μεγάλο χάσμα μεταξύ της καθαγιασμένης δημοκρατίας και της ρυπαρής καθημερινότητας της πολιτικής, οι λαϊκιστές τείνουν να καταλάβουν το κενό έδαφος, ευαγγελιζόμενοι, αντί του βρώμικου κόσμου της κομματικής μανούβρας, το απαστράπτον ιδανικό της ανανεωμένης δημοκρατίας. Ακόμη και από τη σκοπιά της πραγματιστικής πολιτικής, οι ζωτικής σημασίας πρακτικές της αμφισβήτησης και της λογοδοσίας αποδυναμώνονται χωρίς την ενέργεια που εκλύεται από την εμπνέουσα, κινητοποιητική, λυτρωτική πλευρά της δημοκρατίας.[40]

(2) Μπορεί λοιπόν εύλογα να υποστηριχθεί ότι, τουλάχιστον σε έναν βαθμό, η επαγγελία της λυτρωτικής δημοκρατίας για σωτηρία είναι όντως απαραίτητη για να λιπανθεί ο μηχανισμός της πραγματιστικής δημοκρατίας, και ότι όταν αυτή απουσιάζει από ένα κατεστημένο πολιτικό σύστημα, μπορεί κάλλιστα να επανεμφανιστεί υπό τη μορφή μιας λαϊκιστικής πρόκλησης. Αλλά η ίδια η αναγκαιότητα αυτής της επαγγελίας προκαλεί την επόμενη αντίφαση από την οποία και τρέφεται ο λαϊκισμός. Διότι το περιεχόμενο της λυτρωτικής επαγγελίας της δημοκρατίας είναι η λαϊκή εξουσία: *εμείς, ο λαός, θα αναλάβουμε τον έλεγχο της ζωής μας και θα αποφασίσουμε για το μέλλον μας.* Δυστυχώς αυτή η επαγγελία έρχεται σε βαθιά και αναπόφευκτη σύγκρουση με τη μορφή της δημοκρατίας που θεωρείται υπό το «ψυχρό» φως του πραγματισμού, και το χάσμα μεταξύ των δύο αποτελεί πρόσφορο έδαφος για την ανάπτυξη της λαϊκιστικής διαμαρτυρίας.

Η δεύτερη αυτή αμφισημία αφορά την αντίφαση μεταξύ της δύναμης και της αδυναμίας της δημοκρατίας. Αφ' ενός, η δημοκρατία είναι το ιδανικό λαϊκής κυριαρχίας. Ωστόσο (για να παραθέσω τα ψυχρά σχόλια του Ralf Dahrendorf για τις λαϊκές επαναστάσεις του 1989), «η δημοκρατία είναι μια μορφή διακυβέρνησης και όχι ένα ατμόλουτρο των λαϊκών συναισθημάτων».[41] Με άλλα λόγια, είναι ένας τρόπος διαχείρισης μιας πολιτείας μεταξύ άλλων πολιτειών σε έναν σύνθετο κόσμο. Η επαγγελία είναι ότι σε μια δημοκρατία θα είμαστε σε θέση να έχουμε, σε έναν σημαντικό βαθμό, τον έλεγχο επί των σημαντικών ζητημάτων που μας επηρεάζουν. Αλλά ακόμη και εάν υποτεθεί ότι, «εμείς, ο λαός», μπορούμε να συνδυάσουμε τα διαφορετικά μας συμφέροντά και απόψεις σε μια συνεκτική συλλογική βούληση,[42] τα σκληρά δεδομένα της πολιτικής και της οικονομικής αλληλεξάρτησης συχνά την καθιστούν υπόσχεση κενή. Αυτή η αμφιλογία πλήττει τις δημοκρατίες ανεξάρτητα από την κλίμακά τους, και δεν μπορεί να αποφευχθεί ούτε μέσω της συμμετοχικής δημοκρατίας των μικρών κοινοτήτων, ούτε μέσω της παγκόσμιας δημοκρατίας που προβάλλεται σήμερα από ορισμένους κύκλους.[43] Στο επίπεδο των εθνικών κρατών το πρόβλημα

καθίσταται καταφανές ως το χαίνον χάσμα μεταξύ του αξιώματος ότι μια δημοκρατική κυβέρνηση αντιπροσωπεύει τον λαό και της πολύ περιορισμένης δυνατότητάς της να εξασφαλίσει την οικονομική του ευημερία.

Είναι φυσικό για τους ψηφοφόρους σε μια δημοκρατία να υποθέτουν ότι εφόσον εκλέγουν μία κυβέρνηση για να τους αντιπροσωπεύει, η κυβέρνηση αυτή θα έπρεπε να φροντίζει για την εξυπηρέτηση των συμφερόντων τους. Είναι εξίσου φυσικό για τους πολιτικούς να υπόσχονται στους ψηφοφόρους ότι θα πράξουν τα δέοντα. Άλλωστε, όπως μόλις είδαμε, χωρίς την αίσθηση της δημοκρατικής ανανέωσης –ένα φρέσκο ξεκίνημα που θα κάνει πραγματικά τη διαφορά– είναι δύσκολο να αποτραπεί ο εκφυλισμός των εκλογών σε μία διαδικασία διαφθοράς. Οι κυβερνήσεις όμως δεν μπορούν στην πραγματικότητα να ελέγξουν τις οικονομικές συνθήκες, και στους χαλεπούς καιρούς τα δημοκρατικά συστήματα είναι ευάλωτα σε λαϊκιστικές αντιδράσεις. Ο αρχετυπικός αμερικανικός λαϊκισμός της δεκαετίας του 1890 συνιστά ένα κλασικό παράδειγμα. Οι αγρότες στην αμερικανική Δύση και τον Νότο ήταν σε δεινή οικονομική κατάσταση, παρά το γεγονός ότι είχαν μια εκλεγμένη κυβέρνηση. Όπως ήταν αναμενόμενο, ανταποκρίθηκαν στο μήνυμα ότι το πολιτικό κατεστημένο δεν φρόντιζε για τα συμφέροντά τους επειδή είχε την δική του ατζέντα. Για τους λαϊκιστές η απάντηση ήταν προφανής. Ξεφορτωθείτε «τους πλουτοκράτες, τους αριστοκράτες, και όλους τους άλλους αρουραίους»,[44] αποκαταστήστε τον λαό στην εξουσία, και όλα θα πάνε καλά.

Έκτοτε αυτού του είδους οι αντιδράσεις στην αμφισημία της δημοκρατικής εξουσίας επανεμφανίζονται περιοδικώς, όποτε οι καιροί γίνονται δύσκολοι. Εάν η κυβέρνηση είναι κυβέρνηση του λαού, γιατί δεν φροντίζει τον λαό; Επειδή είναι στα χέρια των διεφθαρμένων πολιτικών, των εκατομμυριούχων, των Εβραίων, των politically correct πατρώνων των μεταναστών, επειδή είναι όργανα του ΔΝΤ, κ.ο.κ.: η λύση είναι η εκλογή μιας λαϊκής κυβέρνησης, που θα διώξει εκείνους που δρουν με γνώμονα το ίδιον όφελος, θα στείλει πίσω στις πατρίδες τους τους μετανάστες, ή οποιαδήποτε άλλη φαντάζει να είναι η τοπική γιατρειά στη δεδομένη στιγμή. Καθόσον ο λαϊκισμός εκμεταλλεύεται αυτό το χάσμα μεταξύ της επαγγελίας και της επιτέλεσης στη δημοκρατία, οι δυνατότητες επανεμφάνισής του είναι ανεξάντλητες. Διότι ακόμη και στην περίπτωση που ένα λαϊκιστικό κίνημα αποδειχθεί τόσο επιτυχές στον αγώνα του εναντίον των κατεστημένων πολιτικών δυνάμεων ώστε να καταλάβει την εξουσία, θα αποκαλυφθεί εν τέλει και η δική του αδυναμία να ανταποκριθεί στις επαγγελίες του, δημιουργώντας έτσι εκ νέου τις συνθήκες για λαϊκιστικές κινητοποιήσεις.

Ως προς αυτήν την πτυχή της αμφισημίας της δημοκρατίας, είναι εύκολο να δει κανείς γιατί ο λαϊκισμός θεωρείται συχνά ως παρωδία της δημοκρατίας, ίσως και ως απειλή για όλο το σύστημα. Όπως όμως συμβαίνει πάντοτε όταν έχουμε να κάνουμε με τη δημοκρατία, η κατάσταση είναι διφορούμενη, και «ο ρεαλισμός» μπορεί κι αυτός να αποδειχθεί απλοϊκός. Διότι η επαγγελία της λυτρωτικής δημοκρατίας δεν είναι εντελώς απατηλή: είναι όντως γεγονός ότι οι άνθρωποι που πιστεύουν στη δύναμη της συλλογικής δράσης και ενώνουν τις δυνάμεις τους, μπορούν τελικά να ασκήσουν περισσότερη εξουσία απ' ότι εάν παραιτούνταν και αφοσιώνονταν στις ιδιωτικές τους υποθέσεις. Τα λαϊκά κινήματα αποδεικνύουν συχνά του λόγου το αληθές, ενώ ένας από τους λόγους για τη συγκριτική δύναμη μερικών κρατών και την αδυναμία άλλων είναι η παρουσία ή η απουσία αυτού του είδους συλλογικής πολιτικής βούλησης. Σε πολλά πολιτικά συστήματα, οι δυνατότητες για συμμετοχή στην εξουσία διαλύονται ελλείψει της κοινής πίστης στη λυτρωτική δημοκρατία. Τα μη ρεαλιστικά οράματα μπορεί να είναι προϋπόθεση πραγματιστικών επιτευγμάτων, αλλά ταυτόχρονα και συνταγή για απογοήτευση. Η δημοκρατία, είναι, απ' ότι φαίνεται, υποχρεωμένη να στρέφεται σε δύο αντίθετες κατευθύνσεις, και μάλιστα συγχρόνως.

(3) Μια τρίτη πτυχή της έντασης μεταξύ της λυτρωτικής και της πραγματιστικής όψης της δημοκρατίας αφορά τους δημοκρατικούς θεσμούς και την αλλοτρίωση την οποία αναπόφευκτα προκαλούν. Είναι προφανές ότι η υλοποίηση της δημοκρατικής επαγγελίας για λαϊκή κυριαρχία μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω θεσμών που θα καθιστούσαν τη λαϊκή εξουσία δραστική και μόνιμη.[45] Στενά όμως συνδεδεμένη με τη λυτρωτική πτυχή της δημοκρατίας φαίνεται πως είναι και μια βαθιά αποστροφή προς τους θεσμούς που παρεμβάλλονται μεταξύ των ανθρώπων και των ενεργειών τους, και η λαχτάρα για την άμεση, αδιαμεσολάβητη έκφραση της θέλησης του λαού. Υπάρχει εδώ μια ροπή προς τον ρομαντισμό εδώ που επικαλείται τη ζώσα φωνή του λαού και την αυθόρμητη δράση του.

Έχει σημασία για τη δημοκρατική νομιμοποίηση να θεωρείται η πολιτεία κατά κάποιο τρόπο ως έκφραση του λαού: ανεξαρτήτως δηλαδή του τι πιστεύουμε για την εκάστοτε κυβέρνηση, να θεωρούμε το κράτος δικό μας και όχι κάτι εντελώς ξένο.[46] Όταν δεν συμβαίνει αυτό, υπονομεύεται η πρακτική δυνατότητα της δημοκρατίας να επιλύει τις πολιτικές διαφωνίες χωρίς βία. Τα περισσότερα προτάγματα για βελτιωμένες εκδοχές της δημοκρατίας επιδιώκουν τη μείωση της αλλοτρίωσης περιορίζοντας την απόσταση λαού και πολιτείας και καθιστώντας την τελευταία πιο ευαίσθητο δέκτη των λαϊκών διαθέσεων. Το πρόβλημα με την ατζέντα αυτή είναι ότι η δημοκρατική διακυβέρνηση σημαίνει θεσμούς. Είναι δύσκολο να φανταστεί κανείς τι θα έκανε την Εφορία, το Ίδρυμα Κοινωνικής

Ασφάλισης ή ακόμα και την ίδια τη Βουλή να νιώσουν εκφραστές της λαϊκής βούλησης. Θεσμοί, όπως αυτοί, ανακαλούν την ανάλυση του Marx για το κεφάλαιο ως αλλοτριωμένη εργασία που βιώνεται από τον εργάτη όχι ως έκφραση των ελεύθερων δημιουργικών δυνάμεών του, αλλά ως ξένο αντικείμενο που τον εξουσιάζει.[47] Η δημοκρατία μπορεί να είναι μια πολύ ισχυρή μορφή διακυβέρνησης στο μέτρο που διαθέτει νομιμοποίηση και αναγνωρίζεται ως *η δική μας* διακυβέρνηση. Αλλά για να λειτουργήσει ως διακυβέρνηση πρέπει να λάβει θεσμικές μορφές που απέχουν πολύ από την αυθόρμητη λαϊκή έκφραση. Όπως παρατηρεί ο Beetham «η δημοκρατία ως μέθοδος διακυβέρνησης δεν είναι οτιδήποτε τυχαίνει να αποφασίσει ο λαός σε μια δεδομένη στιγμή, αλλά το σύνολο των ρυθμίσεων που εξασφαλίζει τον έλεγχο του λαϊκού παράγοντα επί της δημόσιας διαδικασίας λήψης των αποφάσεων σε τρέχουσα βάση».[48] Δε θα πρέπει λοιπόν να ξενίζει το γεγονός ότι πάντοτε υπάρχει το περιθώριο να γίνονται εκκλήσεις από τους κόλπους των θεσμών στη λαϊκή βούληση ή στην αυθόρμητη δράση του λαού.

Ας σκεφτούμε, παραδείγματος χάριν, ένα θέμα που κινητοποιεί τους λαϊκιστές σε πολλά δυτικά κράτη, τη θέση της ποινικής δικαιοσύνης στη δημοκρατία. Με θεσμικούς όρους, δημοκρατική δικαιοσύνη σημαίνει ρυθμίσεις για την εξασφάλιση της ίσης προστασίας των νόμων σε όλους τους πολίτες. Με άλλα λόγια, το λαϊκό περί δικαίου αίσθημα πρέπει να μεσολαβηθεί μέσα από τις δαιδαλώδεις ατραπούς των προβλεπόμενων νομικών διαδικασιών. Τα αποτελέσματα όμως της ευθυδικίας και της ισονομίας συχνά συγκρούονται με το αυθόρμητο λαϊκό αίσθημα περί δικαίου. Αυτό αφήνει ανοιχτό το πεδίο για τη λαϊκιστική κινητοποίηση της ζώσας λαϊκής βούλησης ενάντια στο νεκρό γράμμα του νόμου. Οι φιλελεύθεροι που φοβούνται τον λαϊκισμό βασανίζονται από το εφιαλτικό φάσμα του όχλου που, υποκινούμενος από δημαγωγούς, παίρνει τον νόμο στα χέρια του, ή του λαϊκού τυράννου που περιφρονεί τους νομικούς τύπους.

Η πτυχή αυτή της λυτρωτικής δημοκρατίας μπορεί να φωτιστεί από την περίφημη βεμπεριανή ανάλυση των θρησκευτικών θεσμών. Σύμφωνα με τον Weber, η Εκκλησία είναι ένας θεσμός στους κόλπους του οποίου το θρησκευτικό χάρισμα μετατρέπεται σε ρουτίνα. Η εκκλησιαστική ιεραρχία και τελετουργία αντλούν τη νομιμοποίησή τους από τη θεία αρχή, αλλά η vox Dei διαμεσολαβείται από αυτές. Κατά συνέπεια, η Εκκλησία είναι πάντοτε εκτεθειμένη στην αμφισβήτηση εκείνων που επικαλούνται απ' ευθείας το θείο. Ο χαρισματικός ιεροκήρυκας που ηγείται ενός κινήματος θρησκευτικής ανανέωσης ακούει την ίδια τη φωνή του Θεού, παρακάμπτοντας την ιεραρχία και τις τελετουργίες της εκκλησίας· εν τέλει όμως και το δικό του μήνυμα θα ρουτινοποιηθεί και ο κύκλος θα ξεκινήσει από την αρχή.[49]

Η θέση του λαϊκισμού στη δημοκρατία είναι από ορισμένες απόψεις παρόμοια. Οι λαϊκιστές παρακάμπτουν τους αποστεωμένους θεσμούς και απευθύνονται στον ζώντα λαό, κηρύσσοντας αδιαμεσολάβητα τη vox populi. Όπως είδαμε νωρίτερα, τέτοια κινήματα έχουν συχνά ηγέτες κατά το μάλλον ή ήττον χαρισματικούς, ισχυρές προσωπικότητες ικανές να μετατρέψουν την πολιτική σε υπόθεση προσωπική και άμεση και όχι απόμακρη και γραφειοκρατική. Ο ερασιτεχνισμός και η έλλειψη πολιτικής εμπειρίας μετατρέπονται εν προκειμένω σε πλεονεκτήματα. Η ειρωνεία του πράγματος είναι εμφανής: αυτή καθαυτήν η πρόκριση της άμεσης και προσωποποιημένης αντιπροσώπευσης έναντι σύνθετων διαμεσολαβητικών θεσμών δίνει στον ηγέτη μιας λαϊκιστικής κινητοποίησης έναν βαθμό προσωπικής δύναμης που δύσκολα συμβιβάζεται με τα δημοκρατικά ιδεώδη. Με μία έννοια λοιπόν οι ρομαντικές αυτές λαϊκιστικές εκκλήσεις είναι μυωπικές, διότι η δημοκρατία δεν μπορεί στην πραγματικότητα να λειτουργήσει χωρίς την αλλοτρίωση των θεσμών και της επαγγελματικής γνώσης. Θα μπορούσε ωστόσο να υποστηριχτεί ότι, όπως οι θρησκευτικοί θεσμοί στην ανάλυση του Weber, έτσι και οι δημοκρατικοί θεσμοί έχουν ανάγκη την περιοδική αναζωπύρωση της πίστης προκειμένου να ανανεωθούν. Στις περιπτώσεις κατά τις οποίες ριζοσπαστικές λαϊκιστικές κινητοποιήσεις ενάντια στην κομματοκρατία οδηγούν στον σχηματισμό νέων κομμάτων ή στη μεταρρύθμιση των θεσμικών δομών, η δημοκρατία πράγματι αναδεικνύεται ως ένα αυτοδιορθούμενο σύστημα στο οποίο και οι δύο πτυχές παίζουν τον ρόλο τους.[50]

Λαϊκιστικοί και συμμετοχικοί ριζοσπαστισμοί

Έχω υποστηρίξει μέχρις εδώ ότι ο προβληματισμός για τις ριζοσπαστικές λαϊκιστικές κινητοποιήσεις που στοιχειώνουν ακόμη και τις πιο εδραιωμένες δημοκρατίες μπορεί να μας ευαισθητοποιήσει απέναντι στην αναπόδραστη αμφισημία μεταξύ της λυτρωτικής και της πραγματιστικής όψης της δημοκρατίας και την μεταξύ τους ένταση που ενθαρρύνει τον λαϊκισμό. Πρέπει να σημειωθεί, εντούτοις, ότι ο λαϊκισμός δεν είναι το μόνο είδος ριζοσπαστισμού που ανθεί σε αυτό το χάσμα. Πολλές πτυχές του λαϊκισμού είναι παραδόξως οικείες σε κάθε σύγχρονο θεωρητικό της πολιτικής. Πού αλλού έχουμε συναντήσει μια ανάλογη απέχθεια για την πραγματιστική πολιτική των κομμάτων και τους συμβιβασμούς της; Πού αλλού έχουμε δει σχέδια για την ενδυνάμωση του λαού και την επαναφορά της δημοκρατίες στις λαϊκές της ρίζες; Πού αλλού έχουμε ακούσει εκκλήσεις για διαφάνεια, για την αποκατάσταση της αμεσότητας μεταξύ της λαϊκής

βούλησης και της δημοκρατικής πράξης, για την υπέρβαση της αλλοτρίωσης; Πού αλλού, παρά στις θεωρίες της συμμετοχικής δημοκρατίας που προέκυψαν από τα ριζοσπαστικά κινήματα της δεκαετίας του '60 και δεσπόζουν έκτοτε στις φιλοσοφικές συζητήσεις του θέματος;[51]

Μπορεί να μας αντιτείνουν εδώ ότι η ριζοσπαστική δημοκρατική θεωρία και η λαϊκιστική ρητορική δεν έχουν τίποτα κοινό, και ότι είναι εξοργιστικό να τις συνδέουμε. Όχι μόνο οι λαϊκιστές ρέπουν προς τη δράση και σπάνια καταφεύγουν στην θεωρία, αλλά το χαρακτηριστικό τους στυλ είναι ένα μείγμα απλοϊκής κοινής λογικής και συναισθηματικών εκκλήσεων, ενώ οι θεωρητικοί της ριζοσπαστικής δημοκρατίας θέτουν την ορθολογική διαβούλευση στο επίκεντρο των θεωριών τους. Ας θυμηθούμε, ωστόσο, ότι (στο θεωρητικό πλαίσιο του Oakeshott) ο «ορθολογισμός» απέχει από την πραγματιστική πολιτική όσο απέχει από αυτήν και η «πολιτική της πίστης», και ότι εύλογα μπορεί να θεωρηθεί ως εκδοχή της τελευταίας. Ο ορθολογισμός των περισσότερων θεωριών της «διαβουλευτικής» δημοκρατίας εμπεριέχει βεβαίως και μια γενναία δόση λυτρωτικής πίστης: πίστη στη μετασχηματιστική δύναμη της διαβούλευσης, πίστη στην ιδέα ότι, εκτιθέμενος ο απλός λαός στη συζήτηση, θα άλλαζε τις απόψεις του στην ορθή (αντιλαϊκιστική) κατεύθυνση.[52] Μολονότι οι περισσότεροι από τους θεωρητικούς αυτούς θα δίσταζαν να εμπιστευτούν τον λαό στην παρούσα του κατάσταση (εμφορούμενο από τις απόψεις που αποκαλύπτουν οι δημοσκοπήσεις και εκμεταλλεύονται οι λαϊκιστές),[53] στόχος τους είναι η πραγματοποίηση των λαϊκών πόθων στο μέλλον, αφού προηγουμένως ο λαός ενημερωθεί και διαφωτιστεί μέσω διαβουλεύσεων σε συνελεύσεις πρόσωπο με πρόσωπο.[54]

Δεν είναι του παρόντος να εξετάσουμε τις ερεθιστικές συγγένειες και αντιφάσεις ανάμεσα σε εκείνους που ο Sartori αποκαλεί «περφεξιονιστές» και «πρακτικούς της πολιτικής» [politicos],[55] καθώς αμφότεροι έλκονται από τη λυτρωτική όψη της δημοκρατίας. Πιο συναφείς με το θέμα μας είναι ίσως οι προσπάθειες να αναβαθμιστεί θεωρητικά η πραγματιστική όψη της δημοκρατίας, καθόσον μεγάλο μέρος των πρόσφατων δοκιμίων περί δημοκρατίας γράφονται από τη σκοπιά της «απομάγευσης». Θεωρίες της δημοκρατίας που εμπνέονται από τον μεταμαρξισμό και τον μεταμοντερνισμό επιδιώκουν ρητά να απογυμνώσουν τη δημοκρατία από τα λυτρωτικά της χαρακτηριστικά, υπογραμμίζοντας τη μη μεσσιανική πλευρά της. Πρόκειται για τη δημοκρατία χωρίς θεμέλια, τη δημοκρατία εννοούμενη ως ανοιχτή πολιτική πρακτική, μια δημοκρατία από την οποία δεν θα πρέπει να αναμένουμε και πολλά.[56] Υπό το πρίσμα όμως της ανάλυσης που προηγήθηκε, το πιθανότερο είναι ότι κάθε προσπάθεια να εξαληφθεί η λυτρωτική όψη της δημοκρατίας θα καταλήξει σε αυτοματαίωση. Το να προσεγγίζει κανείς τη δημοκρατία κατ' αυτόν τον τρόπο είναι σαν να προσπαθεί να διατηρήσει μια Εκκλησία χωρίς πίστη. Στην πολιτική, όπως και στη θρησκεία, η απώλεια της πίστης οδηγεί συνήθως στη διαφθορά και εκχωρεί το έδαφος σε αναγεννητικά κινήματα.[57]

Συμπέρασμα

Στο άρθρο αυτό υποστήριξα ότι η εξέταση του λαϊκισμού φωτίζει την αναπόφευκτη αμφισημία της δημοκρατίας. Η ένταση ανάμεσα στις δύο όψεις της υποθάλπει διαρκώς λαϊκιστικές κινητοποιήσεις. Οι δε προσπάθειες διαφυγής σε μια αμιγώς πραγματιστική ερμηνεία της δημοκρατίας είναι απατηλές, καθόσον η δύναμη και η νομιμοποίηση της δημοκρατίας ως πραγματιστικού συστήματος συνεχίζει να εξαρτάται, εν μέρει τουλάχιστον, από τα λυτρωτικά της στοιχεία. Το γεγονός αυτό αφήνει πάντοτε πεδίο δράσης στον λαϊκισμό ο οποίος και συνοδεύει τη δημοκρατία σαν σκιά.

Μετάφραση: Γιώργος Κατσαμπέκης,
Γρηγόρης Ανανιάδης

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

* Το άρθρο πρωτοδημοσιεύτηκε στη βρετανική επιθεώρηση *Political Studies*, τ.χ. 47, 1999, σ. 2-16.
Είμαι ευγνώμων για τα κριτικά τους σχόλια στους συμμετέχοντες στα σεμινάρια των πανεπιστημίων του Μάντσεστερ, του Γουέστμινστερ, του Μπέρμιγχαμ και του Σέφιλντ καθώς και στα workshops του ECPR στη Βέρνη, όπου πρωτοεισηγήθηκα τις ιδέες που αναπτύσσω εδώ. Είμαι ιδιαίτερα υποχρεωμένη στους συναδέλφους μου John Horton και Andrew Dobson και στους κριτές της επιθεώρησης *Political Studies* για τα σχόλιά τους σε προηγούμενες εκδοχές του παρόντος.

1 H.-G. Betz, *Radical Right-Wing Populism in Western Europe* (Houndmills, Macmillan, 1994), σ. 4. Τα κινήματα τα οποία καλύπτει η έρευνα του Betz είναι το γαλλικό Front National, το αυστριακό FPÖ, η Lega Nord στην Ιταλία, το Vlaams Block στο Βέλγιο, τα ελβετικά Autopartei και Tessin League, το γερμανικό Republikaner, τα Προοδευτικά Κόμματα της Δανίας και της Νορβηγίας, και η Νέα Δημοκρατία της Σουηδίας. Άλλες πολιτικές κινήσεις που είναι λαϊκιστικές με την έννοια που αποδίδουμε στον όρο εδώ είναι το Reform Party της Αλμπέρτας, το One Nation Party της Paulin Hanson στην Αυστραλία, καθώς και οι υποψηφιότητες του Ross Perot και του Pat Buchanan στις αμερικανικές προεδρικές εκλογές.

2 T. S. Di Tella, «Populism into the twenty-first century», *Government and Opposition*, 32 (1997), 187-200, σ. 190.

3 Για μια φιλόδοξη πρόσφατη προσπάθεια βλ. D. Westlind, *The Politics of Popular Identity: Understanding Recent Populist Movements in Sweden and the United States* (Lund, Lund University Press, 1996). Το βιβλίο των G. Ionescu and E. Gellner (επιμ.), *Populism: its Meanings and National Characteristics* (Λονδίνο, Weidenfeld και Nicholson, 1969), αποτελεί μία κλασική, αλλά παρωχημένη πλέον επισκόπηση των ποικίλων κινημάτων που αποκαλούνται «λαϊκιστικά». Για μια φαινομενολογική προσέγγιση, που ταξινομεί τα λαϊκιστικά κινήματα σε είδη και δεν επιχειρεί να εκπονήσει μια γενική θεωρία βλ. M. Canovan, *Populism* (Νέα Υόρκη,

Harcourt Brace Jovanovich, 1981) και M. Canovan, «Two strategies for the study of populism», *Political Studies*, 30 (1982), 544-52. Με βάση την διάκριση που γίνεται στα έργα αυτά μεταξύ του «αγροτικού» και του «πολιτικού» λαϊκισμό, τα φαινόμενα που πραγματευόμαστε στο παρόν άρθρο εμπίπτουν στην κατηγορία του «πολιτικού» λαϊκισμού.

4 P. A. Taggart, *The New Populism and the New Politics: New Protest Parties in Sweden in a Comparative Perspective* (Λονδίνο, Macmillan, 1996), σ. 32.

5 Βλ. J. Haider, *The Freedom I Mean* (Pine Plains, Swan, 1995), σ. 104, 88.

6 Ο Taggart υποστηρίζει ότι η «νέα πολιτική» των οικολογικών, των ειρηνιστικών και των φεμινιστικών κινημάτων είναι «περιληπτική», ενώ ο «νέος λαϊκισμός» ρέπει προς τον αποκλεισμό κοινωνικών ομάδων όπως οι μετανάστες ή οι αποδέκτες της κοινωνικής πρόνοιας. Θα μπορούσε όμως να υποστηριχθεί ότι και οι φορείς της «νέας πολιτικής» οροθετούνται αρνητικά προς την αδαή πλειοψηφία που δυσφορεί με τις προτεραιότητες των ελίτ, όπως και ο ίδιος ο Taggart παραδέχεται (*The New Populism*, σσ. 33, 35).

7 J. Marcus, *The National Front and French Politics* (Λονδίνο, Macmillan, 1995), σ. 54. Για άλλα πρόσφατα παραδείγματα βλ. P. Manning, *The New Canada* (Toronto, Macmillan, Canada, 1992), σ. 2 και «Paulin's People», *The Weekend Australian*,17-18 May 1997, review section, σ. 1.

8 Σχετικά με το παράδειγμα της Σκανδιναβίας βλ. Betz, *Radical Right- Wing Populism*, σ. 42-47, 110-2; Taggart, *The New Populism*, σ. 34.

9 Για παραλλαγές της ιδεολογίας αυτής βλ. C. Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and its Critics* (Νέα Υόρκη, Norton, 1991) και P. Piccone, «From the New Left to the New Populism», *Telos* 101 (1994), 173-208. Για μια πρώιμη καταγραφή του λαϊκιστικού αυτού ρεπερτορίου νωρίτερα στον εικοστό αιώνα βλ. M. Canovan, *G. K. Chesterton: Radical Populist* (Νέα Υόρκη, Harcourt Brace Jovanovich, 1977).

10 Kazin, *Populist Persuasion*, σ. 4. Μία περισσότερο θεωρητική προσέγγιση του λαϊκισμού ως πολιτικού λόγου, μπορεί να αναζητηθεί στο Westlind, *The Politics of Popular Identity*.

11 Για μια ανάλυση του κινήματος του Χαρτισμού με παρεμφερείς όρους, βλ. G. S. Jones, *Languages of Class: Studies in English Working Class History 1832-1982* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983), σ. 96-100.

12 Βλ. M. Canovan, «"People", politicians and populism», *Government and Opposition*, 19 (1984), 312-27.

13 Κατά τα φαινόμενα η ορολογία επιβιώνει στις αγροτικές επαρχίες του Καναδά. Η 14η αρχή του «Κειμένου Αρχών» που εξέδωσε το Μεταρρυθμιστικό Κόμμα το 1991 διακηρύσσει ότι «Πιστεύουμε στην κοινή λογική των κοινών ανθρώπων». Manning, *The New Canada*, σ. 361.

14 Σχετικά με τη «σιωπηλή πλειοψηφία» βλ. Kazin, *Populist Persuasion*, σ. 252. Για ένα ανάλογο κίνημα στη σύγχρονη Ευρώπη βλ. Haider, *The Freedom I Mean*, σ. 68.

15 Για παραδείγματα βλ. Manning, *The New Canada*, σ. 123, «Pauline's Peaople», σ. 1.

16 Βλ. Westlind, *The Politics of Popular Identity*, σ. 203. Το έργο του E. Shils, *The Torment of Secrecy* (Λονδίνο, Heinemann, 1956) είναι μια συστηματική κριτική αυτής της πλευράς του λαϊκισμού.

17 Βλ. R. S. Katz and P. Mair, «Changing models of party organization and party democracy», *Party Politics*, I (1995), 2-28, ειδικά σ. 24.

18 J. Hayward (επιμ.), *The Crisis of Representation in Europe*, Λονδίνο, Frank Cass, 1995.

19 Kazin, *Populist Persuasion*, σ. 16 και αλλού.

20 Taggart, *The New Populism*, σ. 2, 37. Για τον λαϊκισμό του George Wallace βλ. Kazin, *Populist Persuasion*,σ. 221-42.

21 Westlind, *The Politics of Popular Identity*, σ. 106, 177.

22 Betz, *Radical Right-wing Populism*, σ. 4. Οι κατηγορίες αυτές συζητούνται στο Canovan, *Populism*, σ. 158-69. Βλέπε επίσης Di Tella, «Populism into the twenty-first century», σ. 196-7_ A. Bozoki and M. Sfikosd, «Civil society and populism in the Eastern European democratic transitions», *Praxis International*, 13 (1993), σ. 224-41.

23 Haider, *The Freedom I Mean*, σ. 106. Η ελβετική εμπειρία επιβεβαιώνει ότι οι τεχνικές αυτές δε μπορεί να εξισώνονται, άνευ ετέρου, με τον λαϊκισμό. Πρβλ. K. W. Kobach, *The Referendum: Direct Democracy in Switzerland* (Aldershot, Dartmouth, 1993)_ W. Linder, *Swiss Democracy: Possible Solutions to Conflict in Multicultural Societies* (Νέα Υόρκη, St. Martin's, 1994).

24 Βλ. Westlind, *The Politics of Popular Identity*, σ. 209.

25 I. Budge, *The New Challenge of Direct Democracy* (Cambridge, Polity, 1996)_ T. E. Cronin, *Direct Democracy: The Politics of Initiative, Referendum and Recall* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989).

26 B. Holden, *Understanding Liberal Democracy* (Νέα Υόρκη, Philip Alan, 1988), σ. 5. Για την υπεράσπιση της θέσης ότι η δημοκρατία σημαίνει κατ' ουσίαν την κυριαρχία της πλειοψηφίας που θα έπρεπε να επιτυγχάνεται με τον αμεσότερο δυνατό τρόπο, βλ. I. McLean, *Democracy and the New Technology* (Cambridge, Polity, 1989).

27 D. Beetham, «Liberal Democracy and the Limits of Democratization», στο D. Held (επιμ.), *Prospects for Democracy, Political Studies*, Special Issue, XL (1992), 40-53, σ. 41.

28 R. A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Σικάγο, University of Chicago Press, 1956), σ. 4-6, 34_ W. H. Riker, *Liberalism Against Populism: A Confrontation between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice* (San Francisco, Freeman, 1982). Η μεταπολεμική γενιά πολιτικών επιστημόνων ήταν τόσο ανήσυχη για τον κίνδυνο που ο αντιπροσώπευε ο λαϊκισμός για τον φιλελευθερισμό ώστε επεξεργάστηκε τη θεωρία που επρόκειτο να αποκληθεί (από τους επικριτές της) «θεωρία του δημοκρατικού ελιτισμού». Για παραδείγματα, βλ. G. Sartori, *Democratic Theory* (Detroit, Wayne State University Press, 1962), σ. 72-128_ S. M. Lipset, *Political Man* (Λονδίνο Heinemann, 1960), σ. 97-130_ Shils, *The Torment of Secrecy*, σ. 98-104_ W. Kornhauser, *The Politics of Mass Society* (Λονδίνο, Routledge and Kegan Paul, 1960), σ. 227-30. Κλασικές κριτικές του ρεύματος αυτού: P. Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism - a Critique* (Βοστόνη, Little Brown, 1967)_ C. Pateman, *Participation and Democratic Theory* (Cambridge, Cambridge University Press, 1960).

29 G. Sartori, *The Theory of Democracy Revisited* (Chatham, NJ, Chatham House, 1987), Vol.I, σ. 7-8, 12, 46, 81. Βλέπε επίσης N. Bobbio, *The Future of Democracy* (Cambridge, Polity, 1987), σ. 8, 26-7.

30 Πρβλ. Τη θέση που διατύπωσε ο Iain McLean με αφορμή τις δίκες μαγισσών στο Σάλεμ: «Αν η απόφαση να καούν οι μάγισσες προέκυψε από συζήτηση και την ψήφο της πλειοψηφίας, τη θεωρώ δημοκρατική». *Democracy and The New Technology*, σ. 36.

31 M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Λονδίνο, Methuen, 1962)_ *On Human Conduct* (Οξφόρδη, Clarendon, 1975).

32 M. Oakeshott, *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism* (New Haven, Yale University Press, 1996), σ. 21-38.

33 Oakeshott, *The Politics of Faith*, σ. 21-2, 30, 38.

34 Oakeshott, *The Politics of Faith*, σ. 108.

35 Oakeshott, *The Politics of Faith*, σ. 128

36 A. Przeworski, *Democracy and the Market* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991), σ. 95.

37 J. Gray, *Post-liberalism: Studies in Political Thought* (Λονδίνο, Routledge, 1993), σ. 327.

38 Βλ. N. Bobbio, *The Future of Democracy*, σ. 41_ D. B. Magleby, *Direct Legislation: Voting on Ballot Propositions in the United States* (Baltimore, John Hopkins University Press, 1984), σ. 181.

39 N. Bobbio, «Democracy and the International System», στο D. Archibugi και D. Held (επιμ.), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order* (Cambridge, Polity, 1995), σ. 17-41, σ. 33.

40 Βλ. C. Lefort, *The Political Forms of Modern Society* (Cambridge, Polity, 1986), σ. 279_ C. Lefort, *Democracy and Political Theory* (Cambridge, Polity, 1988), σ. 17-9.

41 R. Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe* (Λονδίνο, Chatto and Windus, 1990), σ. 10.

42 Σχετικά με τα προβλήματα που προκύπτουν βλ. Riker, *Liberalism Against Populism*.

43 Archibugi και Held, *Cosmopolitan Democracy*.

44 Παρατίθεται στο N. Pollack, *The Populist Mind* (Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1967), σ. 337.

45 S. Holmes, *Passions and Constraints: On the Theory of Liberal Democracy* (Σικάγο, University of Chicago Press, 1995), σ. 8, 163-4, 167.

46 D. Beetham, *Legitimation of Power* (Λονδίνο, Macmillan, 1991), σσ. 94, 132-4.

47 K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* (Μόσχα, Foreign Languages Publishing House, 1961), σ. 69.

48 Beetham, «Liberal Democracy and the Limits of Democratization», σ. 42.

49 M. Weber, *The Sociology of Religion* (Λονδίνο, Methuen, 1965), σ. 46-79.

50 V. Bogdanor, «Western Europe», στο D. Butler and A. Ranney (επιμ.), *Referendums Around the World: the Growing Use of Direct Democracy* (Houndmills, Macmillan, 1994), σ. 24-97, σ. 69_ Budge, *The New Challenge of Direct Democracy*, σ. 103-4. Πρβλ. B. Ackerman, *We the People: I: Foundations* (Cambridge MA, Harvard University Press, 1991).

51 Kazin, *Populist Persuasion*, σσ. 195-8_ N. Birnbaum, «What can we learn from the movements of 1968?», *Constellations*, I (1994), 144-57.

52 Pateman, *Participation and Democratic Theory*, σ. 42-4· B. Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley, CA, University of California Press, 1984), σ. 119, 152-4, 232, 237· J. Dryzek, *Discursive Democracy: Politics, Policy and Political Science* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), σ. 119-20· Fishkin, *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform* (New Haven, Yale University Press, 1991), σ. 81.

53 Βλ. Cronin, *Direct Democracy*, σ. ix.

54 Βλ. Pateman, *Participation and Democratic Theory*, σ. 42-4_ Barber, *Strong Democracy*, σ. 119, 152-4, 232, 237· J. Fishkin, *Democracy and Deliberation*, σ. 81.

55 Ο Sartori υποστηρίζει ότι «ο περφεξιονιστής [...] προσδίδει στον δημαγωγό αξιοπιστία». *Theory of Democracy Revisited*, I, σ. 82.

56 Βλ. C. Mouffe, *The Return of the Political* (Λονδίνο, Verso, 1993), σ. 4-6, 145_ J. Keane, «Democracy and the Media - Without Foundations», στο Held, *Prospects for Democracy*, 116-29, σ. 123-6· M. Warren, «What should we expect from more democracy?», *Political Theory*, 24 (1996), 241-70· M. Saward, «Postmodernists, pragmatists and the justification of democracy», *Economy and Society*, *23* (1994), 201-16.

57 Βλ. Oakeshott, *The Politics of Faith*, σ. 108-13.

LE LIVRE OUVERT

LA NOUVELLE LIBRAIRIE FRANCOPHONE D'ATHÈNES !

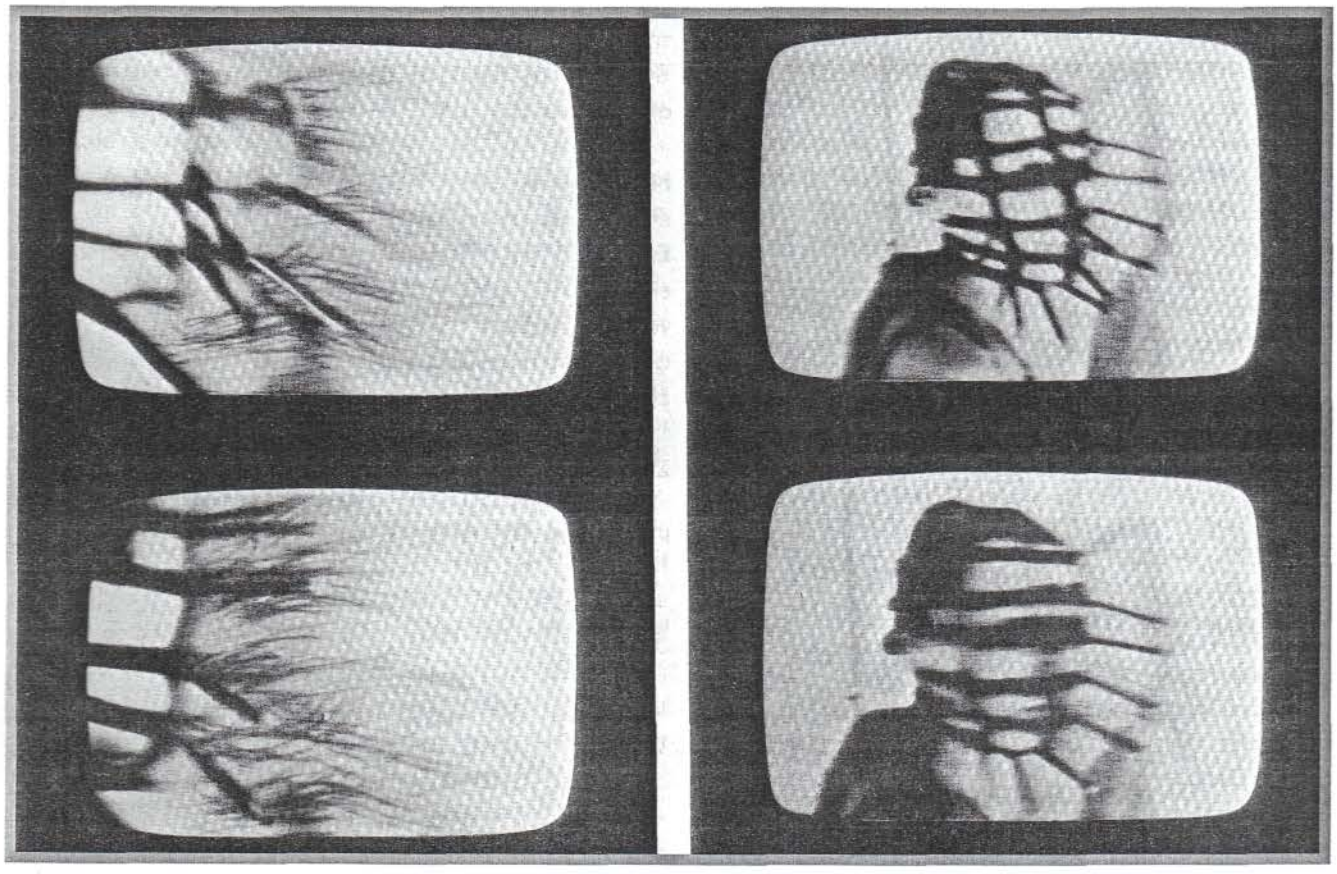
Venez découvrir notre vaste choix de livres de poche, d'essais, de beaux-livres, de livres jeunesse, d'ouvrages sur la Grèce, le voyage, la cuisine gourmande... sans oublier la presse quotidienne et magazine !

Heures d'ouverture :
Lundi : 9h-17h
Mardi : 9h-20h
Mercredi : 9h-17h
Jeudi : 9h-20h
Vendredi : 9h-20h
Samedi : 9h-15h30

Solonos 77, 10679 Athènes
(à cinq minutes de l'Institut Français)
Tel : 210 36 29 703, Tel/Fax : 210 36 29 438
info@lelivreouvert.gr

ΤΟ ΜΙΣΟΣ ΓΙΑ ΤΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ; ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ ΣΤΙΣ ΠΡΟΓΡΑΦΕΣ

ΝΙΚΟΛΑΣ ΣΕΒΑΣΤΑΚΗΣ



Rebecca Horn

Ο Νικόλας Σεβαστάκης διδάσκει στο Τμήμα Πολιτικών Επιστημών του ΑΠΘ.

1.

Μια πενταετία ύστερα από την εμφάνισή του στη γαλλική σκηνή των ιδεών, εκδόθηκε και στη χώρα μας το πολυσυζητημένο δοκίμιο του Jacques Rancière με τον τραχύ τίτλο *Το μίσος για τη δημοκρατία.*[1] Και ευθύς εξαρχής πρέπει να τονιστεί ότι πέρα από την όποια, ευμενή ή κριτική, υποδοχή της, η πολιτική σκέψη του Γάλλου φιλοσόφου όπως παρουσιάζεται και σε τούτο το πολεμικό του κείμενο, είναι προκλητική, με την καλύτερη σημασία που μπορεί να έχει ο χαρακτηρισμός αυτός στο χώρο της σύγχρονης κριτικής θεωρίας.

Απλουστεύοντας, κατ' ανάγκη, τα πληθωρικά σήματα που εκπέμπει το κείμενο, θα έλεγα ότι πυρήνας του είναι μια κατά μέτωπο επίθεση σε δυο τουλάχιστον οικογένειες δημόσιου λόγου, πολιτικής και πολιτισμικής ανάλυσης: σε εκείνους, αρχικά, τους λόγους οι οποίοι δικαιολογούν διάφορες μορφές υλικής και διανοητικής ανισότητας ή εκδηλώνουν ενόχληση για τις εξισωτικές «υπερβολές» οι οποίες χρεώνονται στη δημοκρατία, στις συνέπειες αυτού το οποίο ο Claude Lefort αποκαλεί δημοκρατική επανάσταση· αλλά και επίθεση, σφοδρότερη μάλιστα, σε κάποιες άλλες περιγραφές της κοινωνίας και της πολιτικής οι οποίες εξαιτίας κάποιας «σύγχυσης εννοιών»· θα δούμε παραπέρα ποιων εννοιών· διολισθαίνουν με τη σειρά τους στο

Σύγχρονα Θέματα, τεύχος 110, Ιούλιος - Σεπτέμβριος 2010, σ. 84-89

μίσος για τη δημοκρατία, ενώ υποτίθεται ότι ελέγχουν επιμέρους ηθικά και πολιτισμικά τραύματα των καιρών μας. Εν προκειμένω, ο συγγραφέας συνομιλεί με ερεθίσματα και εμπειρίες της γαλλικής σκηνής των ιδεών. Δεν είναι βέβαιο αν ο Έλληνας αναγνώστης ο οποίος δεν έχει γνώση των διαιρετικών γραμμών στα ενδότερα της παρισινής διανόησης[2] μπορεί να αναγνωρίσει όλα τα μέτωπα που ανοίγει ο φιλόσοφος και κυρίως, τον τρόπο με τον οποίο το δικό του βλέμμα ενοποιεί και εγκλωβίζει πολύ διαφορετικά μεταξύ τους διαβήματα για να τα προβάλει στο ζοφερό φόντο του αντιδημοκρατικού συναισθήματος. Ίσως όμως να μην έχει και τόση σημασία ποια ονόματα και κείμενα επιλέγει να συζητήσει ή να υπαινιχτεί ως αντιπροσωπευτικά δείγματα του μίσους για τη δημοκρατία. Πολύ περισσότερο ενδιαφέρον είναι το όλο αποτύπωμα του επιχειρήματος ως χαρακτηριστικό, θα έλεγα ιδεοτυπικό, ενός ορισμένου όχι πλέον μαρξιστικού[3] ριζοσπαστισμού, ενός υβριδικού στοχασμού της χειραφέτησης ο οποίος θέλει να είναι φιλοσοφικά ενήμερος και ικανός να ανταποκριθεί στους μετασχηματισμούς της πολιτικής και της κοινωνίας.

Με την πιο πάνω παρατήρηση εννοώ ότι το στίγμα του φιλοσόφου απηχεί μια ιδιόμορφη εγγραφή του ριζοσπαστικού δημοκρατισμού στην περίμετρο του οποίου συναντούμε αναφορές κοινόχρηστες και σε πλήθος άλλων αναλύσεων που δεν συμμερίζονται τις εννοιολογικές διακρίσεις του Ρανσιέρ. Τέτοιες αναφορές είναι, λόγου χάρη, η ιδιαίτερη έμφαση στη σύγκρουση και στη διαφωνία, η επαναπροσέγγιση μεταξύ του αισθητικού και του πολιτικού και, φυσικά, η κριτική στα λεξιλόγια της συναινετικής διακυβέρνησης και της μεταδημοκρατικής παγίωσης. Όλες αυτές οι συγγενείς ευαισθησίες μιας «άγριας» ή «εξεγερσιακής» δημοκρατίας[4] ή μιας ρηγματικής «πληβειακής εμπειρίας»[5] προβάλλονται εδώ στο φως μιας θεώρησης με επίκεντρο την έννοια της ισότητας. Ακριβέστερα: με σημείο αφετηρίας την προϋπόθεση της ισότητας. Σύμφωνα με τον Ρανσιέρ, οι θεσμοί των νεωτερικών συστημάτων αντιπροσωπευτικής διακυβέρνησης είναι «μορφές εγγραφής της ισότητας». Η ίδια η ισότητα, όμως, πρέπει να κατανοηθεί ως εκείνη η προϋπόθεση η οποία και επιτρέπει να απελευθερωθεί μια αμφίρροπη δυναμική επαληθεύσεων και διαψεύσεων στο εσωτερικό συγκεκριμένων κάθε φορά δυνατοτήτων. Σε αντίθεση ας πούμε με τον Αλαίν Μπαντιού, ο Ρανσιέρ δεν απορρίπτει το νομικοπολιτικό πλαίσιο της κοινοβουλευτικής διακυβέρνησης. Το αντιλαμβάνεται ως πεδίο αδιάπτωτης αντιπαράθεσης μεταξύ των ολιγαρχιών και της δημοκρατίας, πεδίο το οποίο προϋποθέτει μια μακρά σειρά εξωκοινοβουλευτικών αγώνων εναντίον του σφετερισμού των θεσμών από τις ολιγαρχίες.

Ποια είναι όμως η ιδιαίτερη λειτουργία της ισότητας; Και πώς συνδέεται με τη δημοκρατία και το «μίσος» προς αυτήν; Η εκδοχή στην οποία επανέρχεται ο Ρανσιέρ επιμένει στην ικανότητα καθενός/ καθεμιάς να διεκδικεί μια ίση νοημοσύνη. Η ισότητα είναι «ισότητα όλων με όλους». Θέτει έτσι σε αμφισβήτηση τον εκάστοτε διαμοιρασμό των δεξιοτήτων, των αρμοδιοτήτων, των χαρισμάτων και των προσόντων. Μια πολιτική χειραφέτησης αναδύεται εκεί όπου επιτελείται κάθε φορά μια υποκειμενοποίηση η οποία παρεμβαίνει δραστικά στην κατανομή των θέσεων, των αξιωμάτων και κοινωνικών λειτουργιών. Η εκάστοτε παρέμβαση η οποία διαταράσσει την οικονομία των θέσεων και των λειτουργιών αναδεικνύει τη δημοκρατία ως ένα διαρκές σκάνδαλο που προκαλεί τον φόβο. Και αυτό συμβαίνει διότι ο μοναδικός τίτλος της δημοκρατίας είναι ότι στηρίζεται στην «απουσία τίτλων», στην έλλειψη διαπιστευτηρίων πρόσβασης του οιουδήποτε, του τυχαίου, στη νοημοσύνη της πολιτικής.

Ήδη με αυτές τις πυκνές επεξηγήσεις γίνεται εν μέρει σαφές τι υποδηλώνει η έκφραση μίσος για τη δημοκρατία. Στη σφαίρα του συγκεκριμένου συναισθήματος εντάσσονται, όπως είναι φυσικό, οι παραδοσιακές συντηρητικές ολιγαρχικές αντιλήψεις για τους άξιους κυβερνήτες και τον ανώριμο λαό ή τις αδαείς μάζες. Η αναφορά στις τιμοκρατικές και αυταρχικές ιδεολογίες του δέκατου ένατου αιώνα είναι χαρακτηριστική για την προέλευση πολλών από τις σημερινές προσεγγίσεις οι οποίες επαναφέρουν στην ημερήσια διάταξη το μοντέλο της μετριοπαθούς διακυβέρνησης των ειδημόνων, της τεχνογνωσίας του «γκουβέρνου», των επιστημών της ηγεσίας και της αποτελεσματικής διοίκησης. Πίσω από αυτές τις εκκλήσεις στην τάξη της πολιτικής και της πολιτικής επιστήμης διακρίνεται η πατερναλιστική σχέση του ποιμένα και της αγέλης, αυτής της αγέλης την οποία οι μείζονες αντιδημοκράτες στοχαστές των νεότερων χρόνων όπως ο Νίτσε αποκαλούσαν «το εργαζόμενο κτήνος».

Το πρόβλημα ωστόσο αρχίζει, κατά τη γνώμη μου, από τη στιγμή κατά την οποία ο Ρανσιέρ διευρύνει προς κάθε κατεύθυνση το κριτήριο εντοπισμού των λόγων οι οποίοι φέρουν το στίγμα του μίσους για τη δημοκρατία. Θα έλεγε κανείς ότι πέρα από τα παραδείγματα τα οποία συζητά –ξεκινώντας από την επίθεση του Πλάτωνα στον αμετροεπή «γάιδαρο» της δημοκρατίας για να καταλήξει σε δοκιμιογράφους της σημερινής Γαλλίας όπως ο Alain Finkelkraut, ο Jean-Claude Milner και η Dominique Schnapper· η ανάλυση κατακεραυνώνει ένα πολύ ευρύ φάσμα κριτικών διαγνώσεων οι οποίες τοποθετούνται τολμηρά και ανορθόδοξα για επιμέρους εκφάνσεις της δημόσιας ζωής στις μεταμοντέρνες «δημοκρατίες» της επικοινωνίας. Κύριος εχθρός του φαίνεται να είναι ένας: το είδος της δημόσιας παρέμβασης η οποία ευδοκιμεί ιδιαίτερα στην Γαλλία της τελευταίας εικοσαετίας από διανοούμενους και ανθρώπους του πολιτισμικού πεδίου. Αυτή η σφαίρα των δημόσιων ιδεών και του ηθικού στο-

χασμού άντλησε έμπνευση από δύο κυρίως μεγάλες αφετηρίες: πρώτον από μια νέα ανάγνωση των προγνώσεων του Τοκβίλ για την άνοδο του ατομικισμού και κατά δεύτερο λόγο από την επίδραση στοχαστών όπως ο Heidegger και η Hannah Arendt. Για αυτό και στο στόχαστρο του βιβλίου θα μπει τόσο η φιλολογία για τον δημοκρατικό ατομικισμό όσο και εκείνες οι διαγνώσεις της σύγχρονης κρίσης που αντλούν από τον τεχνολογικό καταστροφισμό τύπου Heidegger ή εμπνέονται από μια σύλληψη της πολιτικής σε απόσταση από τη σφαίρα του κοινωνικού και των κοινωνικών συγκρούσεων.

Στο συγκεκριμένο βιβλίο είναι ωστόσο η νεοτοκβιλιανή σκέψη η οποία χρεώνεται την εννοιολογική σύγχυση που οδηγεί, πάντοτε κατά τον Ρανσιέρ, σε πολλές από τις όψιμες επανεκκινήσεις του «μίσους για τη δημοκρατία». Ποιο κακό γέννησε λοιπόν, η στρεβλή και επιλεκτική ανάγνωση της *δημοκρατίας στην Αμερική*; Η απάντηση είναι σαφής: τη σύγχυση μεταξύ των εννοιών της δημοκρατίας, της σύγχρονης μαζικής κοινωνίας και των ατομικιστικών ηθών-στάσεων. Με άλλα λόγια, σύμφωνα με τον Ρανσιέρ, ο νεοτοκβιλιανός αστερισμός νομιμοποίησε μια συζήτηση περί δημοκρατίας με τους όρους καθορισμένων – κατά τεκμήριο επιλήψιμων· τρόπων ζωής οι οποίοι υποτίθεται ότι ενσαρκώνουν την γενική ηθική οικονομία του τεχνοεμπορευματικού πολιτισμού. Αυτή η σύγχυση συμβάλλει σε μια «αποπολιτικοποίηση της δημοκρατίας». Φαίνεται όμως, ότι οδηγεί και σε κάτι πολύ χειρότερο: οδηγεί, διατείνεται ο Ρανσιέρ, σε μια στρεβλή παρουσίαση των απειλών τις οποίες αντιμετωπίζει η République, η Δημοκρατική πολιτεία και η πολιτικο-συμβολική της αρχιτεκτονική.

Εδώ χρειάζεται πάλι να υπενθυμίσουμε ότι ο συγγραφέας εναντιώνεται στο είδος πολιτικής σκέψης και δημόσιας ευαισθησίας το οποίο εμφανίζεται ως μια σειρά διανοητικών δεσμεύσεων για τη διάσωση και ανανέωση των ηθικοπολιτικών αρετών του ρεπουμπλικανικού συμβολαίου. Σε καμιά περίπτωση δεν τίθεται εδώ θέμα κάποιας «αβασίλευτης δημοκρατίας» έτσι όπως υπονοεί η αναγκαστικά αμήχανη ελληνική απόδοση του όρου République. Ο Ρανσιέρ θέλει απλώς να πει ότι στη σκηνή των «αφοριστικών» δημόσιων λόγων η θέση, για παράδειγμα, ενός Ρεζί Ντεμπρέ (υπεράσπιση της δέσμευσης σε έναν πολιτικό δημόσιο χώρο, σε μια υψηλή συμβολική της ελευθερίας και της αδελφότητας) είναι απλώς η άλλη όψη των νεοσυντηρητικών νοσταλγών μιας «ελιτίστικης υπερβατικότητας». Κατά την άποψή του, ο ρεπουμπλικανισμός, ακόμα και αν επιδιώκει να είναι κοινωνικός και αντι-ολιγαρχικός, αριστερός δηλαδή, δεν μπορεί παρά να συμμερίζεται τις μνησικακίες των αιώνιων εχθρών της δημοκρατίας, της κάστας εκείνης που υπερασπίζεται, εμμέσως ή απροκάλυπτα, τα ολιγοπώλια του πλούτου, της γνώσης και της υψηλής παιδείας.

Ας σταθούμε όμως, κάπως περισσότερο στο πεδίο του μίσους για τη δημοκρατία για να λογαριάσουμε τι μένει έξω από αυτό και όχι πλέον τι θα μπορούσε να είναι από την πλευρά της δημοκρατικής χειραφέτησης. Αν ακολουθήσει κανείς τις καταδικαστικές κρίσεις του Ρανσιέρ ελάχιστοι πλέον είναι εκείνοι οι οποίοι απαλλάσσονται από το άγος του αντιδραστικού. Από τον μακαρίτη Κρίστοφερ Λας μέχρι τους Ζίζεκ και Μπαντιού, από τους ψυχαναλυτές που εντοπίζουν τις «καθημερινές διαστροφές»[6] της δημοκρατίας των καταναλωτών μέχρι τους υπερασπιστές ενός δημόσιου σχολείου της μάθησης και όχι του «δημιουργικού παιχνιδιού», όλοι τους κολυμπούν στα σκοτεινά νερά του μίσους για τη δημοκρατία. Είπαμε ήδη ότι το επιχείρημα διευρύνει αλόγιστα την παράταξη των αντιδραστικών μανδαρίνων, των επιγόνων του Πλάτωνα και κάθε ολιγαρχικής μεταφυσικής. Από αυτή την άποψη το συγκεκριμένο διάβημα, όσο διαφορετικές και αν είναι οι προθέσεις και οι θεωρητικές του πρόνοιες, θυμίζει τις τραβηγμένες από τα μαλλιά ερμηνευτικές στρατηγικές ενός Zeev Sternhell ή ενός Richard Wolin: την τάση δηλαδή να θυσιάζονται με περισσή ευκολία κρίσιμες αποχρώσεις και σημαντικές διαφορές για να καταδειχθεί ο «φασισμός» ή ο «αντιμοντερνισμός» του ενός ή άλλου συγγραφέα και ολόκληρων ρευμάτων.

Ξεκινώντας από την προϋπόθεση της ισότητας –ως πρωτίστως διανοητικής, ίσης νοημοσύνης· ο Ρανσιέρ θεωρεί ότι η πολιτική της δημοκρατίας αντιμάχεται τη «φυσική» λογική των τίτλων, τη διακυβέρνηση των κοινωνικών ικανοτήτων. Δημοκρατική είναι έτσι, η εκάστοτε δυναμική η οποία μετατοπίζει τα δεδομένα όρια μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου, κοινωνικού και πολιτικού. Όπως γράφει χαρακτηριστικά: « Η δημοκρατία, μακράν του να είναι η μορφή ζωής ατόμων αφοσιωμένων στην ιδιωτική τους ευδαιμονία, είναι λοιπόν η διαδικασία πάλης ενάντια σε τούτη την ιδιωτικοποίηση, η διαδικασία διεύρυνσης της εν λόγω σφαίρας» (σ. 84).

Στο τελευταίο μέρος του δοκιμίου συναντούμε μια πολύ ενδιαφέρουσα κριτική στον λόγο των ελίτ που επαγγέλλονται τον εκσυγχρονισμό εναντίον των «αρχαϊκών» καθηλώσεων. Η υπόθεση του Ρανσιέρ ότι ο επαναλαμβανόμενος φορτικά «αντι-λαϊκισμός» κινητοποιείται συνήθως για να απαξιώσει τα αιτήματα και τις διεκδικήσεις των αδύναμων στρωμάτων αποσιωπώντας τα προνόμια και τις εξουσίες των ισχυρών, είναι μια πολύ χρήσιμη υπενθύμιση με πολλούς αποδέκτες και στη δική μας αγορά των ιδεών. Το ίδιο φαίνεται να ισχύει και για κάποιες, από νεοσυντηρητική σκοπιά, μελοδραματικές καταδίκες του καταναλωτικού υλισμού: και αυτές κατά κανόνα στρέφονται εναντίον όσων έχουν λιγότερη αγοραστική δύναμη ή ενδεχομένως εναντίον εκείνων που είναι λιγότερο προικισμένοι με επαρκές πολιτισμικό κεφάλαιο. Η εν γένει απο-

μυθευτική προσέγγιση στο συμβατικό «αντι-λαϊκιστικό» οπλοστάσιο των κυρίαρχων κύκλων συμβάλλει εδώ θετικά στην αντίκρουση των στερεότυπων της γνωστής, και σε εμάς, κυβερνώσας ηθικολογίας. Θα έλεγα, τέλος, ότι θα μπορούσε να θεωρηθεί πειστικό και εκείνο το μέρος της ανάλυσης το οποίο εντοπίζει τη διολίσθηση ορισμένων ευαισθησιών του γαλλικού ρεπουμπλικανισμού σε κριτικές ευκολίες. Για παράδειγμα, η κριτική στις τάσεις εισβολής του «κοινωνιακού» [societal] στη σχολική ζωή και οι ανησυχίες πολλών διανοουμένων για την κατάλυση της συμβολικής τάξης της μάθησης τείνει συχνά να αναλώνεται σε μια μονομερή ελεεινολόγηση της «βάρβαρης άγνοιας» των νέων ή ακόμα χειρότερα σε κηρύγματα περί αξιοκρατίας σε έναν κόσμο αλλοίωσης των ποιοτήτων και της «αριστείας». Η αντίδραση στον κοινωνιολογικό μιζεραμπιλισμό μπορεί να στραφεί σε έναν ελιτισμό της επιλογής και της αυστηρής αξιολόγησης στον οποίο μένουν εκτεθειμένοι και εν τέλει χάνουν οι πιο αδύναμοι κοινωνικά και οικονομικά. Αλλά αυτός ο ελιτισμός των διακρίσεων δεν είναι κανόνας και η ισοπέδωση προς την οποία ρέπει η πολεμική του Ρανσιέρ αδικεί κατάφωρα την πολύ πλούσια συζήτηση πολλών χρόνων για την κρίση του δημόσιου σχολείου και των μορφών μετάδοσης της γνώσης.[7] Σε κάποιες ωστόσο περιπτώσεις –και εδώ οι επικρίσεις του φιλοσόφου είναι ευθύβολες· η έμφαση στις παθολογίες του σύγχρονου «ανοιχτού» σχολείου και σε συγκεκριμένους τρόπους ζωής εκτρέπεται σε σωφρονιστικό μαστίγωμα του δημοκρατικού ατόμου και των «καπρίτσιων» του: προβάλλει έτσι μια μονομερής κριτική η οποία αποσιωπά αν δεν υποτιμά θεωρητικά τους όρους κοινωνικής αναπαραγωγής πολλών από τις ατομικές συμπεριφορές και τις ηθικές στάσεις οι οποίες προσεγγίζονται ως συνέπειες μιας υπέρμετρης δικαιωματοκρατίας.

2.

Στο συγκεκριμένο δοκίμιο ο Ρανσιέρ κάνει ακριβώς αυτό το οποίο προσάπτει στους αντιπάλους του: αφορίζει και προγράφει με συνοπτικές διαδικασίες. Αρνείται να λάβει υπόψη του τις εύλογες μορφές δυσφορίας οι οποίες έχουν αναδείξει καίρια ζητήματα για τη φθορά των ηθικών πόρων της δημόσιας ζωής, του κοινωνικού δεσμού και της κριτικής ατομικότητας. Διαχωρίζοντας πλήρως το ερώτημα για τη δημοκρατία από το ζήτημα των ηθικών-υποκειμενικών συνθηκών της δημοκρατικής και ριζοσπαστικής πολιτικής αντιμετωπίζει κάθε απορία για την κατασκευή ενός υπερμοντέρνου νεοφιλελεύθερου στόμου ως σύμπτωμα αντιδημοκρατικής δαιμονολογίας. Κατά τον Ρανσιέρ η όποια συζήτηση, έστω αποσπασματική, «αφοριστική» και ενδεής, για τις παθολογίες της σύγχρονης υποκειμενικότητας αποκρύπτει πάντοτε μια ομολογία πίστης στις ολιγαρχίες της γνώσης, του πλούτου και της γέννησης. Ο καλός ριζοσπάστης καλείται λοιπόν να αδιαφορήσει για τα «τηλεπαιχνίδια, τις υπεραγορές, τον καταναλωτισμό κλπ» για να αποφύγει τη σύνδεση της δημοκρατίας με τη διακυβέρνηση του πληθυσμού και την αστυνόμευση των ηθών. Και όχι μόνον αυτό: κάθε σκέψη η οποία εξακολουθεί να ενδιαφέρεται για τα ηθολογικά συμφραζόμενα μιας άλλης δημόσιας και κοινωνικής κουλτούρας στιγματίζεται παρομοίως ως αντιδραστική. Κατ' αυτόν τον τρόπο όσοι δεν έχουν σημείο αφετηρίας την ισότητα όλων με όλους αλλά το υπαρκτό πυκνό δίχτυ των ανισοτήτων σε έναν κόσμο κυβερνημένο από τα απεριόριστα «θέλω» των καταναλωτών του θεωρούνται με τη σειρά τους υπότροποι στο ίδιο κακό.

Θα μπορούσε όμως να προσάψει κανείς σε αυτή την προσέγγιση υπερβολική ελαφρότητα καθόσον απωθεί σημαντικά ερωτήματα συσχετιζόμενα με τις τάσεις αρνητικής ολοκλήρωσης της νεωτερικότητας. Και το ερώτημα που θα άξιζε να τεθεί εδώ είναι το εξής: άραγε οι αγώνες για τη διεύρυνση της δημόσιας σφαίρας, για την αναγνώριση της φωνής των δίχως φωνή, δεν υποθηκεύονται και από τους πολλαπλούς τρόπους με τους οποίους κατασκευάζεται ο νεοπολίτης ως άτομο-πελάτης και αποθεσμοποιημένος εαυτός; Η επέκταση του κυνισμού, του ρηχού παροντισμού, των φαντασιώσεων στη βάση μιας επίπλαστης ευημερίας είναι μήπως ζητήματα αδιάφορα για την έννοια και τις πρακτικές της χειραφέτησης;

Είναι σημαντική φυσικά η υπόμνηση ότι η δημοκρατία δεν πρέπει να εκχωρείται σε μορφές ζωής που αναπτύσσονται σε συστήματα με ολιγαρχικούς θεσμούς και τεράστιες κοινωνικές ανισότητες. Όταν όμως η ίδια τούτη υπόμνηση θέλει να στηρίξει τη δογματική απόφανση ότι όσοι συζητούν το ζήτημα της illimitation, του υπέρμετρου πολλαπλασιασμού επιθυμιών δίχως όρια είναι «αντιδραστικοί», τότε υπάρχει σοβαρό πρόβλημα. Και το πρόβλημα ξεκινά πιστεύω από το ότι η στρατηγική του επιχειρήματος βασίζεται εξαρχής στην κατάχρηση αμφίβολων εκλεκτικών συγγενειών για να αποδειχθούν οι διαχρονικές εμμονές των διανοητών της ολιγαρχίας.

Ας δούμε ενδεικτικά μια από τις πολλές αφοριστικές εξηγήσεις που υποκύπτουν σε αυτήν την δημαγωγική σύγκριση η οποία παραγνωρίζει τα τεράστια ιστορικοπολιτισμικά χάσματα μεταξύ πολύ διαφορετικών εποχών:

Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η δημοκρατία δεν μπορεί να πάψει να προκαλεί το μίσος. Επίσης, είναι ο λόγος για τον οποίο το μίσος τούτο είναι πάντοτε μεταμφιεσμένο: ως περιγελαστική διάθεση ενάντια στα γαϊδούρια και τα άλογα, στην εποχή του Πλάτωνα, ως οργισμένοι λίβελοι ενάντια στις εκστρατείες της Benetton ή τις εκπομπές του Loft story στην εποχή της κουρασμένης πέμπτης Γαλλικής Δημοκρατίας. Κάτω από αυτές τις χαριτωμένες ή τραχιές μάσκες, το μίσος έχει ένα αντικείμενο πολύ πιο σοβαρό. Στοχεύει την ανυπόφορη εξισωτική προϋπό-

θεση της ίδιας της ανισότητας (...). Η «διακυβέρνηση του οποιουδήποτε» είναι προορισμένη να προκαλεί το απέραντο μίσος όλων όσοι έχουν να παρουσιάσουν τίτλους για τη διακυβέρνηση των ανθρώπων: γέννηση, πλούτο ή επιστήμη. (σ. 130-131)

Με ποια έννοια άραγε η εύλογη κριτική στις κοινωνικές σχέσεις της τηλε-πραγματικότητας και στις λογικές της διαφημιστικής βιντεόσφαιρας είναι «το ίδιο πράγμα» με τις πλατωνικές περιγραφές του δημοκρατικού γαϊδάρου; Τι πρέπει να σκεφτεί κανείς εδώ για μια πλούσια παράδοση κριτικής σκέψης για τους διάφορους σχηματισμούς του «κακού απείρου» στην καπιταλιστική τεχνοοικονομία, στην ηθική ζωή, στη σύγχρονη τέχνη; Αρκεί μόνο να ακούσει κανείς τα λόγια όσων εμπλέκονται, ως επιτελικοί ιθύνοντες ή ακόμα και ως παίκτες στην ψυχαναγκαστική αγορά του life-style για να εισπράξει ένα παρόμοιο αποστομωτικό επιχείρημα: ότι η κριτική σε τούτες τις πρακτικές συνιστά επίδειξη κάποιας αυταρχικής αυθεντίας η οποία στρέφεται εναντίον των «επιλογών του οποιουδήποτε».

Η βεβαιότητα ότι κάθε συζήτηση περί κακού απεριόριστου[8] στιγματίζει απλώς τη διεκδίκηση ισότητας «αυτών που δεν έχουν τίτλους» μετατρέπει σε καρικατούρα μια ολόκληρη γενιά ερωτημάτων τα οποία δεν αφορούν πλέον μόνο τη σχέση μεταξύ των ανθρώπων αλλά και τη σχέση των ανθρώπινων κοινοτήτων με τον φυσικό κόσμο και τη βιόσφαιρα. Θα συμπεράνει κανείς λοιπόν, ότι η χειραφετητική σκέψη πρέπει να αδιαφορεί για το ζήτημα των ορίων επειδή, για παράδειγμα, ένας ορισμένος λόγος περί λιτότητας και αυτοπεριορισμού των επιθυμιών έχει γίνει αντικείμενο σφετερισμού από τις αντιδημοκρατικές ελίτ; Τον ίδιο σφετερισμό δεν ανακαλύπτουμε καθημερινά και σε σχέση με τη δημοκρατική, συμμετοχική, δημοφιλική ρητορική; Τι σημαίνει αυτό; Ότι επειδή η «δημοκρατία» έχει γίνει το περιφερόμενο σημαίνον όλων των δημόσιων λόγων θα πρέπει μήπως να την παραχωρήσουμε και αυτήν στο βασίλειο της ανοησίας;

Εδώ θα μπορούσε να επισημανθεί και κάτι ακόμα. Ο τρόπος με τον οποίο προσεγγίζει ο Ρανσιέρ την εμπειρία της χειραφέτησης ως επιβεβαίωση αυτού που ήδη προϋποτίθεται, της ισότητας όλων με όλους, έχει πολλές πιθανότητες να είναι ελκυστικός στο χώρο των νέων ριζοσπαστισμών. Για να μην υπάρχει καμιά παρεξήγηση: η προσέγγιση αυτή αναδεικνύει αμφιβολίες που πρέπει να μας απασχολούν όλους. Υπό μορφή ερωτημάτων σταχυολογώ κάποιες από αυτές: ποιο είναι λοιπόν το καθεστώς αναγνώρισης των πολιτικών ικανοτήτων σε μια αυτοαναπαραγώμενη και περίκλειστη πολιτική τάξη, πώς ορίζεται σήμερα το παιχνίδι της πολιτικής γνώσης και της διανοητικής επάρκειας, ποιες σχέσεις εξάρτησης και στρεβλής αντιπροσώπευσης εγκαθιστά στις κοινωνίες μας ο λόγος των ειδικών και των διευθυντηρίων του πολιτισμού; Η δε σύλληψη της πολιτικής ως ατέρμονης μάχης «για να μάθουμε ποια ομιλία αναγνωρίζεται ως επιχείρημα και ποια άλλη εξομοιώνεται με το παράπονο»[9] δεν μπορεί παρά να συναντήσει τη συμφωνία όλων όσοι αμφισβητούν τον κατεστημένο διαχωρισμό μεταξύ σοβαρής πολιτικής και διαμαρτυρίας, μεταξύ έλλογης διακυβέρνησης και ανεύθυνου «ακτιβισμού» κλπ.

Έχω παρόλα αυτά την εντύπωση ότι όλα αυτά τα ενδιαφέροντα νεύματα υποχωρούν κάτω από ένα άλλο πλέγμα σημασιών το οποίο περνά σε πρώτο πλάνο στο συγκεκριμένο δοκίμιο. Οι λεπτές διακρίσεις εύκολα θα παραμεριστούν για να παραμείνουν στην επιφάνεια τα δημοκολακευτικά μηνύματα:

• Η ενοχοποίηση των «ολιγαρχικών» μηχανισμών μετάδοσης της γνώσης υπό τα λάβαρα της αντι-αυθεντίας. Όπως διάβασα πρόσφατα από κάποιους που διεκδικούν μια «postmodern resistance» η ίδια η απαίτηση της ανάγνωσης, της παράδοσης του βιβλίου πρέπει να θεωρηθεί μηχανισμός επιβολής της εξουσιαστικής αυθεντίας. Φυσικά, η ανοησία αυτή δεν μπορεί να χρεωθεί σε καμιά θεωρητική δικαιολόγηση: αναφέρομαι απλώς στον αιώνιο μηχανισμό της βλακείας που μοιάζει να είναι αφάνταστα επινοητικός στις δημοκρατίες μας.

• Μια πρόσληψη της χειραφέτησης ως ελεύθερης πρόσβασης όλων σε όλα (πρόσφατη μετάφραση: ο μικρομεσαίος «κομμουνισμός» τύπου εγκώμιο της πειρατείας, free downloading και ελεύθερων διοδίων για τα αυτοκίνητα)

• Μια πενιχρή έννοια ριζοσπαστικής πολιτικής ως αισθητικής περφόρμανς που διακόπτει προσωρινά και αναστατώνει τους όρους μιας «αστυνομικής» ρουτίνας.

• Η αποκοπή, τέλος, των πολιτικών μας πρακτικών από κάθε ορίζοντα διαμόρφωσης βούλησης, καθώς παρόμοιες «μεταφυσικές» μέριμνες διαιωνίζουν κατά τον Ρανσιέρ τις αυθαίρετες αξιώσεις κάποιου προνομιούχου υποκειμένου της γνώσης ως κατόχου της αλήθειας. Αυτός ο τελευταίος, φυσικά, ο «δάσκαλος» [maître] για να είναι αληθινός δημοκράτης πρέπει να παραδεχτεί δημόσια ότι είναι αδαής, πρέπει ενδεχομένως να αδειάσει τη γωνιά και στο κενό το οποίο αφήνει η απόσυρσή του να εκτυλιχτούν επιτέλους τα ελεύθερα διαδραστικά παιχνίδια των ίσων.

Υποθέτω ότι μια κάποια καρναβαλική εκδοχή του ριζοσπαστισμού, προσανατολισμένη, όπως λέγεται τώρα τελευταία, στη χαρά και όχι στη μελαγχολία,[10] θα έβρισκε αρκετή έμπνευση στους όρους που παρέχει ο Ρανσιέρ. Εδώ για παράδειγμα, θα μπορούσε να βρει έρεισμα η φαντασίωση ενός δημοκρατικού κομμουνισμού ως γενικευμένης πρόσβασης σε μια απείρως φιλόξενη αφθονία, ως ευτυχούς ανάμιξης των ροών της επικοινωνίας και των διευκολύνσεων τις οποίες παρέχει ο πλούτος και οι νέες τεχνολογίες. Για να απελευθερωθεί, επιτέλους, ένα παρόν

δίχως τραύματα, για να υπάρξει δηλαδή η υλιστική κατάφαση στο αισθητό δίχως «θεολογικές» περιπλοκές.

Το έδαφος υπάρχει και είναι ευνοϊκό. Η συγκυρία της οικονομικής κρίσης καθιστά εκτός εποχής τον προ-υφεσιακό ηδονιστικό ατομικισμό επαναφέροντας στο προσκήνιο μια διακυβέρνηση των καταπιεστικών απωθήσεων (δημοσιονομική λιτότητα, συμπίεση των εισοδημάτων των μεσαίων τάξεων, πανικός των προγνώσεων, άγχη καθοδικής κινητικότητας). Σε μια τέτοια καταθλιπτική συγκυρία φαίνεται ίσως πολύ ελκυστικός ο πειρασμός ενός νεοριζοσπαστισμού που αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως ιλαρή γενίκευση/καθολίκευση του ηδονιστικού ατομικισμού εναντίον της στενόχωρης οικονομικής διακυβέρνησης, μιας ζοφερής παγκόσμιας οικονομικής αστυνομίας. Για τον Ρανσιέρ δεν έχει εξάλλου νόημα κάποια ιδιαίτερη κουλτούρα της ριζοσπαστικής δημοκρατικής χειραφέτησης, ένα ήθος της χειραφέτησης. Αυτό το ήθος θεωρείται εν πολλοίς ήδη παρόν και ενεργοποιημένο στις υπάρχουσες εμπειρικές πρακτικές οι οποίες απλώς εμποδίζονται από τα φυσικά πλέγματα και τις αναπαραστάσεις της ανισότητας: είναι δηλαδή η αυτονόητη αναγνώριση του ηδονιστικού ατομικισμού ως μαζικού, οικουμενικού κεκτημένου, ως κοινής ιδιοκτησίας όλων και όχι πια των «λίγων και εκλεκτών». Το αν αυτή η καθολίκευση προσκρούει εδώ και καιρό σε πολλών ειδών όρια –ηθικά, οικολογικά, ψυχικά· αυτό ουδόλως ενδιαφέρει τη συγκεκριμένη σκέψη. Χειραφέτηση σημαίνει εδώ κάτι ανάλογο προς τη γνωστή νεοφιλελεύθερη επαγγελία για διάχυση του πλούτου προς τα κάτω. Ο ριζοσπάστης θα προσθέσει ότι κάτι τέτοιο δεν μπορεί να συμβεί δίχως να χάσουν οι ελίτ, δίχως δηλαδή να υπονομευτεί ο ισχύων «μερισμός του αισθητού» από τη διεκδίκηση της ισότητας και την μετατόπιση των ορίων του ιδιωτικού και του δημόσιου.

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε αισθάνομαι την ανάγκη να αναγνωρίσω ότι πολλά από όσα *θα έπρεπε* να απασχολούν τη σκέψη της χειραφέτησης έχουν εντοπιστεί, έστω με όρους που είναι ασφαλώς συζητήσιμοι, από άλλες πλευρές της κοινωνικής και πολιτισμικής σκέψης. Η μεθοριακή γραμμή μεταξύ προόδου και αντίδρασης, ριζοσπαστισμού και κομφορμισμού δεν βρίσκεται εκεί όπου τη θέλει ο Ρανσιέρ: ενδέχεται να είναι ένα σύνορο πολύ πιο αινιγματικό από όσο το φαντάζεται η υψηλή τέχνη του αναθέματος...

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Jacques Ranciere, *Το μίσος για τη δημοκρατία*, μετάφραση- επίμετρο Βίκυ Ιακώβου, εκδόσεις Πεδίο, Αθήνα, 2010, σειρά: Σύγχρονες Κοινωνίες, υπεύθυνη: Ξένια Χρυσοχόου.

2 Για παράδειγμα, κάποιος που αγνοεί τις έριδες για το σχολείο και τη νέα παιδαγωγική, έριδες οι οποίες έφεραν σε αντιπαράθεση τους «ριζοσπάστες κοινωνιολόγους» μαθητές του Bourdieu και τους «νέους αντιδραστικούς» δοκιμιογράφους στο στιλ του Alain Finkelkraut αλλά και ανεξάρτητους φιλοσόφους όπως ο Jean-Claude Michéa δεν θα μπορούσε εύκολα να καταλάβει το ιερό μένος του Ρανσιέρ εναντίον όσων στιγματίζουν το «άτομο/ καταναλωτή» και τις «επιθυμίες του». Το ίδιο ισχύει και για τις ιδιαίτερες θέσεις που ταυτίζονται τα τελευταία χρόνια με μια ρεπουμπλικανική σκέψη ευαίσθητη στην προτεραιότητα του πολιτικού. Ο έμμονος αντι-ρεπουμπλικανισμός του Ρανσιέρ σχετίζεται βεβαίως με την αυξημένη ορατότητα των ιδεών αυτών και μέσα στην Αριστερά.

3 Δεν μπορούμε πλέον να μιλούμε για κάποιο είδος μαρξισμού εφόσον ο Ρανσιέρ έχει ξεκόψει πλήρως από κάθε κοινωνιολογική αναπαράσταση των ανταγωνισμών με ταξικούς όρους.

4 Βλ. Miguel Abensour, *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, College Internationale de Philosophie, Puf, 1997.

5 Βλ. το ενδιαφέρον βιβλίο του Καναδού πολιτικού στοχαστή Martin Breaugh, *L' experience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*, Payot, 2007. Ο Breaugh εμπνέεται ρητά από τον τρόπο με τον οποίο ο Ρανσιέρ αποδίδει «το πραγματικό νόημα της πληβειακής εμπειρίας» (σ. 19) και παραπέμπει μάλιστα στη διάκριση του Francis Dupuis-Peri ανάμεσα σε θεσμούς και πολιτικές πρακτικές «αγοραφοβικές» και «αγοραφιλικές» εννοώντας με αγοραφοβία αυτό που ο Ρανσιέρ αποκαλεί, με ακραία πολεμικούς τόνους, μίσος για τη δημοκρατία.

6 Βλ. τα βιβλία του ψυχαναλυτή Jean-Pierre Lebrun *Un monde sans limites. Essai pour une clinique psychanalytique du social*, Paris, Érés, 1997 και τον συλλογικό τόμο υπό την επιμέλεια του ιδίου με τον τίτλο *Les perversions ordinaries. Vivre ensemble sans autrui*, Denöel, 2007. Σε μια συνέντευξή του στο περιοδικό Vacarme (τ. 48, καλοκαίρι 2009) –όπου παρουσιάζονται και οι απαντήσεις των Miguel Abensour και Jean-Luc Nancy· ο Ρανσιέρ θα συμπεριλάβει στους υπονομευτές της δημοκρατίας πολλούς και διάφορους: από τον Ζαν Μπωντριγιάρ και τον Μαρσέλ Γκωσέ μέχρι κάποιους δίχως όνομα «λακανικούς ψυχαναλυτές» και εν γένει όλους όσοι μετατοπίζουν τη συζήτηση περί δημοκρατίας στο άτομο/καταναλωτή και στον ατομικισμό. Στην ουσία εδώ τίθεται εκτός «κόμματος» το μεγαλύτερο μέρος της ζωντανής κριτικής σκέψης των τελευταίων δεκαετιών!

7 Μια καλή συνοπτική εξιστόρηση της υπερδεκαετούς διαμάχης ανάμεσα σε ρεπουμπλικάνους και οπαδούς της νέας παιδαγωγικής βρίσκει κανείς στο μπλογκ του Daniel Arnaud, Βλ. τα κείμενά του με τον τίτλο *Pédagogues et républicaines: la parole de l'enfant au coeur de la querelle*. http://genera69.blogs.nouvelobs.com].

8 Σε ένα εξαιρετικό του κείμενο, ο ψυχαναλυτής και φιλόσοφος Dany-Robert Dufour θέτει το ζήτημα των δημιουργών που δυσκολεύονται πια να προκαλέσουν απευθυνόμενος ειρωνικά στους «υπερμοντέρνους» ριζοσπάστες περφόρμερς. Το κείμενο αρχίζει χαρακτηριστικά ως εξής: «Η σύγχρονη τέχνη είναι επαναστατική_ κατά συνέπεια όσοι δεν την εκτιμούν είναι είτε σκέτοι αντιδραστικοί είτε αντιδραστικοί που αγνοούν ότι είναι τέτοιοι, δηλαδή νεοαντιδραστικοί». Βλ. Dany Robert-Dufour, «Créateurs au mal de provocation», *Le Monde diplomatique*, Απρίλιος 2010, σ. 3.

9 Από τη συνέντευξη του Ρανσιέρ στην Βίκυ Ιακώβου στο τέλος του βιβλίου, σ. 144-145.

10 Ο στιγματισμός της μελαγχολίας ως αντιδραστικής είναι μια κληρονομιά με πολλούς καλούς προγόνους. Δεν χρειάζεται να πω ποιους.