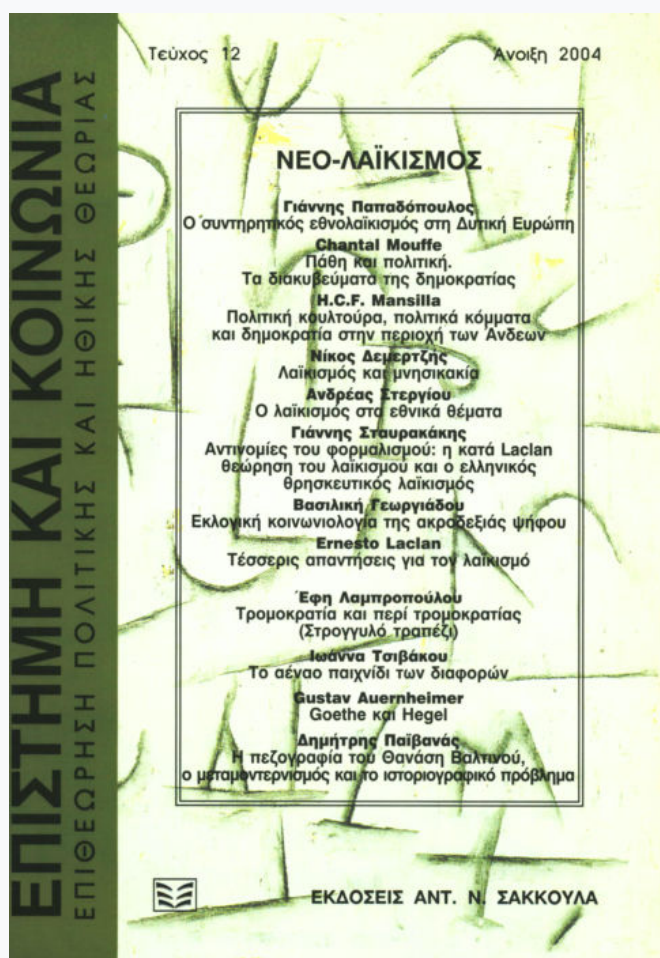


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 12 (2004)

Νεο-λαϊκισμός



Αντινομίες του φορμαλισμού: η κατά Laclau θεώρηση του λαϊκισμού και ο ελληνικός θρησκευτικός λαϊκισμός

Γιάννης Σταυρακάκης

doi: [10.12681/sas.770](https://doi.org/10.12681/sas.770)

Copyright © 2015, Γιάννης Σταυρακάκης



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Σταυρακάκης Γ. (2015). Αντινομίες του φορμαλισμού: η κατά Laclau θεώρηση του λαϊκισμού και ο ελληνικός θρησκευτικός λαϊκισμός. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 12, 149–172. <https://doi.org/10.12681/sas.770>

Αντινομίες του φορμαλισμού: η κατά Laclau θεώρηση του λαϊκισμού και ο ελληνικός θρησκευτικός λαϊκισμός

Γιάννης Σταυρακάκης*

Το έργο του Ernesto Laclau αποτελεί μια πολύ συχνή και σταθερή αναφορά σχεδόν σε κάθε συζήτηση περί λαϊκισμού. Το κείμενο που ακολουθεί επιχειρεί αρχικά να σκιαγραφήσει και να ανασυστήσει τις σημαντικότερες θεωρητικές και αναλυτικές συνιστώσες της προσέγγισης αυτής που φαίνεται να διατηρεί, μέχρι και σήμερα, τη σημασία και την εγκυρότητά της. Ιδιαίτερη έμφαση αποδίδεται στα σχετικά κείμενα του Laclau από τη δεκαετία του 1970, αλλά και στα συμπεράσματα της μεταγενέστερης έρευνάς του, που συνθέτουν ένα ιδιαίτερα αποτελεσματικό πλαίσιο για την ανάλυση του λαϊκιστικού λόγου. Η υπόθεση αυτή θεμελιώνεται περαιτέρω, στο δεύτερο μέρος του κειμένου, μέσα από την ανάλυση ενός πρόσφατου εμπειρικού παραδείγματος, της πολιτικοποίησης του λόγου της Εκκλησίας της Ελλάδος και του αρχιεπισκόπου Χριστόδουλου. Τέλος, το καταληκτικό τμήμα του άρθρου αφιερώνεται στην ανάλυση των πιο πρόσφατων γραπτών του Laclau περί λαϊκισμού, στα οποία επιχειρείται η ενίσχυση του μορφικού/τυπικού ή και φορμαλιστικού χαρακτήρα του επιχειρήματός του. Ενώ η γενικότερη ανάλυση του λαϊκιστικού λόγου από τον Laclau συνιστά μια σημαντική πρόοδο στην εννοιολόγηση αυτής της ολισθηρής έννοιας, από την άλλη, οι πρόσφατες απόψεις του για τον λαϊκισμό ίσως να αποκαλύπτουν τα όρια μιας καθαρά φορμαλιστικής προσέγγισης του φαινομένου.

* Δρ. Πολιτικής Επιστήμης, Ερευνητής Πανεπιστημίου Essex.

Εισαγωγή

Σχεδόν όλες οι επιστημονικές δημοσιεύσεις περί λαϊκισμού, βιβλία και άρθρα, συμμερίζονται μια μάλλον απαισιόδοξη οπτική που επισημαίνει την ουσιώδη αμφισβητησιμότητα [essential contestability] της έννοιας, τα χάσματα ανάμεσα στις διαφορετικές προσεγγίσεις του λαϊκισμού, τις δυσκολίες στην επεξεργασία ενός κοινά αποδεκτού και λειτουργικού ορισμού του, κ.ο.κ. Όπως επισημαίνει η Margaret Canovan, παρά τη συχνή χρήση του, ο όρος 'παραμένει ιδιαίτερα ασαφής και αναφέρεται, εντός διαφορετικών πλαισίων, σε μια ποικιλία φαινομένων που ξαφνιάζει' (Canovan 1981: 3). Η ίδια, μάλιστα, καταλήγει με την ομολογία ότι θα μπορούσε 'να αμφισβητηθεί ακόμη και το αν σημαίνει οτιδήποτε' (Canovan 1981: 5). Ο Laclau, για να αναφερθούμε στην άλλη κλασσική παραπομπή των συζητήσεων περί λαϊκισμού, επίσης περιγράφει την έννοια ως πολύχρηστη, αλλά απροσδιόριστη. 'Λίγοι όροι έχουν χρησιμοποιηθεί τόσο πλατιά στη σύγχρονη πολιτική ανάλυση, αν και λίγοι έχουν οριστεί με λιγότερη ακρίβεια', συμπεραίνει (Laclau 1983α: 162). Και βέβαια, δεν πρόκειται για ένα συμπέρασμα που περιορίζεται στις δεκαετίες του 1970 ή του 1980. Έχουμε να κάνουμε με μια άποψη που εξακολουθεί να είναι η κρατούσα, όπως προκύπτει από ένα πρόσφατο εγχειρίδιο του βρετανικού *Open University* για την έννοια: 'Ο λαϊκισμός είναι μια δύσκολη, ολισθηρή έννοια' (Taggart 2000: 2).

Είναι, όμως, αυτή η πλήρης εικόνα; Τρεις ολόκληρες δεκαετίες θεωρητικής δουλειάς και πολιτικο-ιστορικής ανάλυσης δεν άφησαν κανένα ίχνος; Δεν βοήθησαν καθόλου στη διευκρίνιση του status της συγκεκριμένης κατηγορίας και της χρησιμότητάς της για τις κοινωνικές επιστήμες; Οπωσδήποτε η Canovan μοιάζει να θέτει ένα νόμιμο ερώτημα: υπάρχει τίποτε κοινό σε όλα τα λαϊκιστικά φαινόμενα; 'Αν σκάσουμε αρκετά βαθιά, μπορούμε να βρούμε κάποιον κεντρικό πυρήνα, μια εσωτερική ουσία που τα ενώνει;' (Canovan 1981: 3). Αναμφίβολα, η –σχεδόν αντι-ουσιακρατική– απάντησή της δεν θα πρέπει να μας ξαφνιάζει: είναι αδύνατον 'να βρούμε μια μοναδική ουσία πίσω από όλες τις καθιερωμένες χρήσεις του όρου' (Canovan 1981: 7). Ευρισκόμενη σε αδυναμία να εντοπίσει μια ουσία αυτού του είδους, η Canovan εμπλέκεται σε ένα τυπολογικό, ταξινομικό εγχείρημα που αφήνει ακόμη και την ίδια ανικανοποίητη (Canovan 1981: 301). Έτσι, η απαισιόδοξία και τα αδιέξοδα παραμένουν.

Μήπως, όμως, δεν είναι αναγκαίο να σκάσουμε τόσο βαθιά; Μήπως θα έπρεπε να ξεκινήσουμε από τη θέση ότι βαθιές ουσίες δεν υπάρχουν πουθε-

νά ως τέτοιες; Ίσως να είναι περισσότερο δόκιμο να ξεκινήσουμε από μια απλή *συμπτωματική* [symptomal] ανάγνωση της *δόμησης* του λόγου (οριοθετώντας, για παράδειγμα, το status του 'λαού' ως σημαίνον) και, έπειτα, να προχωρήσουμε στην *ανίχνευση των τρόπων* [modalities] του λόγου με τους οποίους είναι δυνατόν να συνδέεται ο λαϊκισμός. Στην πραγματικότητα, η απαισιόδοξη άποψη μοιάζει να αγνοεί μια αργή κίνηση που τείνει, πάντως, να δικαιώσει και να αναπτύξει περαιτέρω μια από τις προσεγγίσεις στον λαϊκισμό που κυριάρχησαν στη σχετική συζήτηση κατά τις δεκαετίες του 1970 και 1980. Αναφέρομαι στη θεωρία του λαϊκισμού που εισήγαγε ο Ernesto Laclau στα κείμενα του 'Προς μια θεωρία του λαϊκισμού' ['Towards a Theory of Populism'] (Laclau 1983α) και 'Λαϊκιστική ρήξη και λόγος' ['Populist Rupture and Discourse'] (Laclau 1983β). Στο κείμενο που ακολουθεί θα παρουσιάσω τα κεντρικά σημεία της προσέγγισης του Laclau, όπως αρθρώνεται σε αυτές τις παρεμβάσεις του, δίνοντας έμφαση στον *μορφικό/τυπικό* [formal] χαρακτήρα της, και θα προσπαθήσω να δείξω ότι οι κύριες αναλυτικές της προκείμενες διατηρούν, μέχρι και σήμερα, την εγκυρότητά τους. Αν, μάλιστα, μπολιαστούν με τα συμπεράσματα της ύστερης δουλειάς του, μας προσφέρουν ένα ιδιαίτερα αποτελεσματικό πλαίσιο για την ανάλυση του λαϊκιστικού λόγου. Θα προσπαθήσω να τεκμηριώσω αυτή την άποψη μέσα από την ανάλυση ενός εμπειρικού παραδείγματος, εκείνου της πρόσφατης πολιτικοποίησης του λόγου της Εκκλησίας της Ελλάδος και του αρχιεπίσκοπου Χριστόδουλου. Έπειτα, θα προχωρήσω σε μια πραγμάτευση των πιο πρόσφατων γραπτών του Laclau περί λαϊκισμού, στα οποία επιχειρείται η περαιτέρω ενίσχυση του μορφικού/τυπικού χαρακτήρα του επιχειρήματός του. Ενώ η εν γένει ανάλυση του λαϊκιστικού λόγου από τον Laclau συνιστά μια σημαντική πρόοδο στην εννοιολόγηση αυτής της ολισθηρής έννοιας, από την άλλη οι πρόσφατες απόψεις του για τον λαϊκισμό ίσως να αποκαλύπτουν τα όρια μιας καθαρά μορφικής προσέγγισης του φαινομένου, τα όρια του φορμαλισμού.¹

Η πρώτη θεωρία του Laclau για τον λαϊκισμό

Πέρα από τις (νεο)μαρξιστικές του συνιστώσες,² που σήμερα μοιάζουν ίσως λίγο ξεπερασμένες, ο πυρήνας της πρώιμης θεωρίας του Laclau για τον λαϊκισμό διατηρεί ακόμη την εγκυρότητα και επικαιρότητα του. Τι ακριβώς υποστηρίζει ο Laclau; Πρώτα από όλα, ότι κανείς οφείλει να λαμβάνει υπόψη του το πολιτικό υποκείμενο που εγκαλεί και στο οποίο απευθύνεται ένας

δεδομένος πολιτικός λόγος: είναι το έθνος, το κομβικό σημείο του εθνικισμού; Μήπως είναι μια συγκεκριμένη τάξη ή άλλο τμήμα του πληθυσμού; Ή πρόκειται για τον 'λαό'; Σύμφωνα με τον Laclau, 'παρά τις ποικίλες χρήσεις του όρου, συναντάμε σε όλες τους την κοινή αναφορά σε μιαν αναλογική βάση που είναι ο *λαός* ... είναι αναμφισβήτητο ότι η αναφορά στον "λαό" παίζει ένα κεντρικό ρόλο στον λαϊκισμό' (Laclau 1983α: 186-7). Εντούτοις, η κεντρική θέση ενός σημαίνοντος, όπως ο 'λαός', δεν φαίνεται αρκετή για να δικαιολογήσει –ως μοναδικό κριτήριο– την απόδοση σε έναν λόγο της λαϊκιστικής ετικέτας. Χρειάζεται και κάτι ακόμη. Όπως ο ίδιος ο Laclau επισημαίνει, 'δεν είναι η απλή παρουσία λαϊκο-δημοκρατικών εγκλήσεων σε έναν λόγο που τον κάνει λαϊκιστικό και αν, εντούτοις, γνωρίζουμε ότι ο λαϊκισμός συνδέεται άμεσα με την παρουσία του "λαού" στον λόγο αυτό, ... [η] θέση μας είναι ότι ο λαϊκισμός συνίσταται στην ανασύνθεση των λαϊκο-δημοκρατικών εγκλήσεων ως πλέγμα αντιθετικό προς την κυρίαρχη ιδεολογία' (Laclau 1983α: 194). Συμπερασματικά, η θέση του Laclau είναι ότι 'ο λαϊκισμός αρχίζει στο σημείο όπου τα λαϊκο-δημοκρατικά στοιχεία παρουσιάζονται ως μια ανταγωνιστική επιλογή εναντίον της ιδεολογίας του άρχοντος συγκροτήματος' (Laclau 1983α: 195).

Ας μην βιαζόμαστε, όμως. Για να κατανοήσουμε και να αξιολογήσουμε τις θέσεις του Laclau οφείλουμε να τις εξετάσουμε βήμα-βήμα και με κάποια λεπτομέρεια. Εκείνο που θα ισχυριστούμε σε αυτό το τμήμα του κειμένου είναι ότι το έργο του Laclau μας προσφέρει μια προσέγγιση στον λαϊκισμό που είναι θεωρητικά θεμελιωμένη και πρωτότυπη, μια προσέγγιση που όχι μόνον είναι σε θέση να ξεπεράσει ή να ενσωματώσει τις βασικότερες κριτικές που της έχουν απευθυνθεί, αλλά μπορεί να εξελιχθεί και έχει όντως αναπτυχθεί περαιτέρω προς όφελος της σύγχρονης πολιτικής ανάλυσης.

1. Αν και μεγάλο μέρος του κειμένου του 1977 (Laclau 1983α) αφιερώεται στη σημασία της κοινωνικής τάξης, είναι προφανές ότι ο πυρήνας της προσέγγισής του, όσον αφορά τον ορισμό του λαϊκισμού –και τα σχετικά κριτήρια που εισάγει– εντοπίζεται πέρα από μια τόσο στενή –αν και όχι αδιάφορη– οπτική. Είναι, φυσικά, απολύτως δόκιμη η ανάλυση και η κριτική αυτής της επιμέρους διάστασης του επιχειρήματος του Laclau,³ αυτό, όμως, δεν θα πρέπει να μας κάνει να χάνουμε εκείνο που πραγματικά διαφοροποιεί την προσέγγισή του και το οποίο παραμένει απολύτως επίκαιρο: την προσέγγιση στον λαϊκισμό ως μορφή λόγου [discourse]. Εξάλλου, ο ίδιος ο Laclau απομακρύνθηκε σταδιακά από την ταξική προβληματική, όχι μόνο σε ένα πλήθος μεταγενέστερων κειμένων (Laclau και Mouffe 1985), αλλά ήδη;

από το κείμενό του του 1980 με τίτλο 'Λαϊκιστική ρήξη και λόγος' (Laclau 1983β). Είναι, επίσης, χαρακτηριστικό ότι 'αν και η πρόσφατη δουλειά του Laclau δεν ασχολείται ειδικά με τον λαϊκισμό, περιέχει όμως ενδιαφέρουσες ιδέες για μια νέα εννοιολόγησή του, που συμπληρώνει την προγενέστερη ανάλυσή του ... και ίσως προσφέρει έναν περισσότερο περιεκτικό ορισμό του λαϊκισμού' (Lyrintzis 1987: 685).

2. Τι ακριβώς, όμως, παραμένει τόσο ενδιαφέρον στη ρηματική [discursive] θεωρία του λαϊκισμού που αρθρώνει ο Laclau; Κατ'αρχάς, αν και η οπτική του είναι πρωτίστως θεωρητική –και σε αυτό θα επιστρέψουμε παρακάτω– επιτυγχάνει να συνδέσει τη θεωρητική ανάλυση με το πεδίο της πολιτικής πρακτικής: η θεωρία του Laclau είναι αντι-περιγραφιστική [anti-descriptivist] στον βαθμό που δεν ψάχνει να "ορίσει" τον λαϊκισμό [τουλάχιστον, όχι με έναν ουσιοκρατικό, αναγωγικό τρόπο], αλλά μάλλον να μελετήσει πολιτικά κινήματα που έχουν ήδη αυτοπροσδιοριστεί ως λαϊκιστικά μέσα από την κοινή τους αναφορά στον "λαό" (Westlind 1996: 60). Υπό την έννοια αυτή, το σημείο εκκίνησης δεν είναι κάποια εσωτερική, σκοτεινή ουσία-κρίτήριο που επιβάλλει το ταξινομικό σύστημα του κάθε πολιτικού αναλυτή, αλλά η τριβή με τη *σημαίνουσα πραγματικότητα* των ίδιων των πολιτικών αγώνων.

3. Μήπως, όμως, έτσι η οπτική της ανάλυσης περιορίζεται στο επίπεδο της ιδεολογίας;⁴ Αν όντως συνέβαινε αυτό, θα δημιουργούσε ορισμένα προβλήματα, όπως εκείνο που επισημαίνει ο Νίκος Μουζέλης ο οποίος υποστηρίζει πως η 'ιδεολογική' προσέγγιση του Laclau παραμένει 'τόσο γενική που έχει εφαρμογή σχεδόν σε κάθε σύγχρονο πολιτικό κίνημα' (Mouzelis 1985: 330, Μουζέλης 1989: 24). Ο Μουζέλης προτείνει την υπέρβαση αυτής της δυσκολίας μέσα από την εισαγωγή πρόσθετων κριτηρίων πέρα από το ιδεολογικό πεδίο, κυρίως εκείνου της οργανωτικής δομής: 'Οι οργανωτικές δομές τέτοιων κινήματων πρέπει να λαμβάνονται επίσης υπόψη, ιδίως ο τύπος εξουσιαστικής σχέσης ανάμεσα σε ηγέτες, στελέχη και οπαδούς' (Mouzelis 1985: 330, Μουζέλης 1989: 24). Εντούτοις, μετακινούμενος από το πεδίο της *θεωρίας της ιδεολογίας* σε εκείνο μιας *θεωρίας του λόγου*, με το να τονίζει δηλαδή την έννοια του *λόγου* αντί για εκείνη της *ιδεολογίας*, ο Laclau –ιδίως στο έργο του από τη δεκαετία του 1980 μέχρι και σήμερα– προσφέρει έναν τρόπο ενσωμάτωσης των σημαντικών παρατηρήσεων του Μουζέλη εντός της ρηματικής προβληματικής για την ανάλυση του λαϊκισμού. Για παράδειγμα, όπως παρατηρεί στο βιβλίο του *Hegemony and Socialist Strategy* που έγραψε μαζί με την Chantal Mouffe, ο λόγος δεν θα πρέπει να γίνεται κατανοητός

ως ταυτόσημος με τη γλώσσα ή το κείμενο. Ο λόγος, κατά τη θεώρηση του Laclau, αναφέρεται σε δίκτυα νοήματος που συναρθρώνουν τόσο γλωσσικά όσο και εξω-γλωσσικά στοιχεία (Laclau and Mouffe 1985). Δεν είναι μόνον λέξεις, εκφερόμενα και ιδέες, αλλά και πρακτικές που συνδέονται άμεσα με τις ρηματικές λογικές που τις διαμορφώνουν (Lyrintzis 1990: 51). Επιλέον, δεν είναι καν αναγκαίο να καταφύγουμε στο *Hegemony and Socialist Strategy* για να καταλήξουμε σε αυτό το συμπέρασμα. Και αυτό γιατί ήδη προϋπάρχει στα ίδια τα πρώιμα γραπτά του Laclau για τον λαϊκισμό. Στο κείμενο του 1980 ισχυρίζεται τα ακόλουθα αναφορικά με το νόημα της έννοιας του λόγου:

Με τον όρο “λόγος” δεν εννοώ αυτό που αναφέρεται στο κείμενο [texte] με τη στενή έννοια, αλλά το σύνολο των φαινομένων κοινωνικής παραγωγής νοήματος που συγκροτεί μια κοινωνία σαν τέτοια. Δεν θεωρείται, λοιπόν, ο λόγος ως επίπεδο ή διάσταση του κοινωνικού αλλά, αντίθετα, ως ταυτόσημος με το κοινωνικό σαν τέτοιο. Επομένως, ο λόγος δεν συνιστά μια υπερδομή, καθώςον αποτελεί αυτή καθαυτή τη συνθήκη κάθε κοινωνικής πρακτικής ή, ακριβέστερα, καθώςον κάθε κοινωνική πρακτική συγκροτείται σαν τέτοια στον βαθμό που παράγει νόημα. (Laclau 1983β: 225)⁵

Ο Μουζέλης έχει δίκιο όταν επισημαίνει πως οι θεματικές που αναδεικνύει ο Laclau⁶ έχουν ένα συγκεκριμένο προφίλ: ‘στο οργανωτικό επίπεδο συγκλίνουν σε έναν τύπο δομής εξουσίας που είναι αρκετά διακριτός από εκείνον άλλων ριζοσπαστικά προσανατολισμένων λαϊκών κινημάτων και κομμάτων’ (Mouzelis 1985: 341). Ωστόσο, δεδομένης της γενικότερης εξέλιξης της προσέγγισης του Laclau, αυτή η παρατήρηση είναι δυνατόν να εκληφθεί ως κριτική μόνον αν ο λόγος αναχθεί στην ιδεολογία. Είδαμε, όμως, ότι ο Laclau, ήδη από το 1980, αντιλαμβάνεται τον λόγο σε αντιδιαστολή προς την ιδεολογία. Στην περίπτωση αυτή, οι οργανωτικές διαστάσεις των λαϊκιστικών κινημάτων δεν θα πρέπει να ερευνώνται ανεξάρτητα από τη δομή του λαϊκιστικού λόγου, αλλά ως συνιστώσες των λόγων μέσα από τους οποίους συγκροτούνται αυτά τα κινήματα και οι αντίστοιχες πολιτικές ταυτότητες (Σοφός 1994: 140-1). Με άλλα λόγια, ‘η οργάνωση των πολιτικών κινήσεων θα πρέπει να γίνει κατανοητή ως στοιχείο ενός ευρύτερου πεδίου του λόγου που ενσωματώνει τόσο οργανωτικά όσο και γλωσσικά στοιχεία’ (Westlind 1996: 91). Αυτή ακριβώς η οπτική επιτρέπει στον Λυριντζή να συμπεράνει ότι ο λαϊκισμός δεν είναι ούτε ένα σύνολο συγκεκριμένων ιδεολογικών περιεχομένων, ούτε ένα δεδομένο οργανωτικό σχήμα, αλλά μάλλον μια λογική του λόγου, ένας τρόπος παράστασης του κοινωνικού και πολιτι-

κού πεδίου που, αναμφίβολα, επηρεάζει και τους δύο αυτούς χώρους (Λυριντζής 1990: 47-8).⁷

Το γεγονός βέβαια ότι ο λόγος συγκροτείται ως δίκτυο νοήματος προϋποθέτει μια διαδικασία συνάρθρωσης, μιας συνάρθρωσης νοήματος που είναι δυνατόν να συσταθεί μόνον μέσα από την αναφορά σε κεντρικά σημαινόντα, εκείνα που ο Lacan ονομάζει *points-de-capiton* και τα οποία, στο λεξιλόγιο των Laclau και Mouffe, γίνονται ‘κομβικά σημεία’ (nodal points). Στο σημείο αυτό μπορεί κανείς να παραθέσει τις σχετικές γραμμές από το *Hegemony and Socialist Strategy*: ‘Κάθε λόγος συγκροτείται ως μια προσπάθεια κυρίαρχησης του πεδίου της ρηματικότητας [discursivity], σύλληψης της ροής της διαφοράς, κατασκευής ενός κέντρου. Θα ονομάσουμε τα προνομιακά σημεία του λόγου αυτής της μερικής καθήλωσης, κομβικά σημεία. (Ο Lacan επέμενε σε αυτές τις μερικές καθηλώσεις μέσα από την έννοια του των *points de capiton*, δηλαδή των προνομιακών σημαινόντων που καθηλώνουν το νόημα μια σημαίνουσας αλυσίδας)’ (Laclau και Mouffe 1985: 112). Επομένως, εάν υπάρχει λαϊκισμός ως διακριτή νοηματική μορφή, τότε θα πρέπει να αντιστοιχεί σε όλους εκείνους τους λόγους στους οποίους ο ‘λαός’ λειτουργεί ως *point de capiton*, λόγους που περιλαμβάνουν τον ‘λαό’ στην ομάδα των κυρίων σημαινόντων τους.

4. Αν, ωστόσο, η δομική θέση του ‘λαού’ ήταν αρκετή για να ορίσουμε τον λαϊκισμό, τότε η πλειοψηφία των πολιτικών λόγων στη νεωτερικότητα μάλλον θα ανήκαν στη λαϊκιστική πολιτική οικογένεια. Ο Laclau ήταν εξαιρετής εν γνώσει αυτού του προβλήματος. Εξού και η εισαγωγή ενός δεύτερου κριτηρίου για την οριοθέτηση του λαϊκισμού: ‘Για να υπάρξει μια λαϊκή θέση, είναι ανάγκη ένας λόγος να διχοτομεί την κοινωνία μεταξύ κυρίαρχων και κυριαρχούμενων, δηλαδή το σύστημα ισοδυναμιών να αρθρώνει την κοινωνία στο σύνολο της γύρω από έναν θεμελιώδη ανταγωνισμό’ (Laclau 1983β: 232). Αναμφίβολα, εκείνο που προσδίδει στον ‘λαό’ την πολιτική του σημασία και την ηγεμονική του δύναμη εντός των λαϊκιστικών λόγων, είναι η ανταγωνιστική τους (ανα)παράσταση. Αυτό το δεύτερο κριτήριο, όχι μόνο επαληθεύεται ακόμη και από τις πιο απλοϊκές κοινωνιολογικές παρατηρήσεις, αλλά –όπως είδαμε και με τη θέση του ‘λαού’ ως κομβικού σημείου/ *point de capiton*– είναι ιδιαίτερα στέρεα αγκιστρωμένο στη θεωρία του λόγου, την ψυχανάλυση και τη σημειολογία. Ακροθιγώς, θα λέγαμε ότι βασίζεται στη διάκριση ανάμεσα σε δύο αντιθετικές λογικές οργάνωσης του λόγου που ενυπάρχουν σε κάθε ρηματικό μόρφωμα νοήματος: τη *διαφορά* και την *ισοδυναμία*. Η λογική της διαφοράς, η οποία τείνει να επεκτείνει εκείνο που οι

γλωσσολόγοι ονομάζουν συνταγματικό πόλο της γλώσσας (τον άξονα της μετωνυμίας στη λακανική θεώρηση του νοήματος), κυριαρχεί σε λόγους που τονίζουν το στοιχείο της περιεκτικότητας: τη συνεχή συνάρθρωση όλο και περισσότερων στοιχείων (πολιτικών αιτημάτων, ιδεολογικών αρχών, κλπ.) που εντάσσονται σε μια σχέση συνδυαστική. Η λογική της ισοδυναμίας, από την άλλη, που συνδέεται με τον παραδειγματικό πόλο της γλώσσας (τον άξονα της μεταφοράς στη λακανική ιδιοποίηση του Jakobson), απομειώνει τον αριθμό των διαφορικών θέσεων που είναι δυνατόν να συνδυαστούν σε έναν λόγο, οδηγώντας σε μια παρατακτική διαίρεση του πολιτικού πεδίου που απλοποιεί τους πολιτικούς αγώνες σε έναν ανταγωνισμό ανάμεσα σε 'εμάς' και 'αυτούς', στο καλό και το κακό (Laclau και Mouffe 1985: 130, Stavrakakis 1999: 76).

Ο Laclau κάνει χρήση της θεωρητικής διάκρισης μεταξύ των δύο αυτών λογικών έτσι ώστε να προχωρήσει σε μια τεκμηριωμένη εννοιολόγηση του γενικά αποδεκτού 'αντιελιτισμού', του ανταγωνιστικού χαρακτήρα κάθε λαϊκιστικού λόγου. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, η λογική που κυριαρχεί εδώ είναι εκείνη της ισοδυναμίας: ο λαϊκισμός ορίζεται από τη λογική της απλοποίησης και διχοτόμησης του κοινωνικού και πολιτικού πεδίου και, έτσι, διαφοροποιείται από τη λογική της διαφοράς (Λυριντζής 1990: 49). Από την άλλη μεριά, οι λόγοι της ενσωμάτωσης στοχεύουν στην αντικατάσταση του ανταγωνισμού από την ενότητα, της ισοδυναμίας από τη διαφορά. Ο Laclau παραθέτει παραδείγματα και από τις δύο αυτές στρατηγικές από τον 19ο αιώνα: '[ο λόγος της ρήξης] βασίζεται στην επέκταση του συστήματος των ισοδυναμιών –όπως, για παράδειγμα, ο λόγος του χαρτισμού στην Αγγλία, του ματσοινισμού στην Ιταλία και της γιακωβινικής παράδοσης στη Γαλλία. [Ο λόγος της ενσωμάτωσης] βασίζεται στη συνάρθρωση ενός όλο και συνθετότερου συστήματος διαφορών, όπως ο συντηρητικός λόγος του Disraeli, ο λόγος του Bismarck και της συντηρητικής πρωσικής επανάστασης ή ο τρανσφορμιστικός λόγος του Giolitti στην Ιταλία. Αυτός ο δεύτερος τύπος λόγου δεσπόζει στην Ευρώπη τα τελευταία εκατό χρόνια' (Laclau 1983β: 233).⁸

Υπό την έννοια αυτή, η κατά Laclau θεωρία του λόγου για τον λαϊκισμό φαίνεται πως είναι η μόνη που συνδυάζει τη θεωρητική ενάργεια –χωρίς παραχωρήσεις σε οποιοδήποτε μορφή ιδεαλισμού ή αναγωγισμού– και τη στέρεη θεωρητική έδραση, με μια ασυνήθιστη ευαισθησία απέναντι στις πραγματικότητες των πολιτικών αγώνων όπως λαμβάνουν χώρα σε μια πολυπλοκότητα ιστορικών πλαισίων. Επιπλέον, 'αποκαθαρμένη' από κάποιους αναχρονισμούς που σχετίζονται με την επικέντρωση στη συζήτηση περί τα-

ξικού αναγωγισμού –που δεν διαθέτει πλέον την ίδια επικαιρότητα– και ενισχυμένη από το μεταγενέστερο έργο των Laclau και Mouffe, είναι σε θέση να ενσωματώσει τις περισσότερες από τις κριτικές παρατηρήσεις που της έχουν απευθυνθεί (όπως εκείνη του Μουζέλη). Είναι δε ενδεικτικό της επικαιρότητας του πρώιμου έργου του Laclau ότι, πολύ πρόσφατα, ακόμη και η θέση της Canovan –που τώρα αναπτύσσεται σε ένα επίπεδο που η ίδια αποκαλεί ‘δομικό’– φαίνεται να ξεπερνά τις προγενέστερες επιφυλάξεις της και να αναδεικνύει τα ίδια κριτήρια ως κεντρικά, ερχόμενη έτσι πολύ εγγύτερα στην αρχική θέση του Laclau. Αυτό είναι εμφανές, για παράδειγμα, στο παράθεμα που ακολουθεί από ένα σημαντικό κείμενό της περί λαϊκισμού που δημοσιεύθηκε το 1999:

‘Νομίζω ότι είναι δυνατόν να επιτευχθεί ένα ξεκαθάρισμα αν αποστρέψουμε την προσοχή μας από την ιδεολογία και τα περιεχόμενα των πολιτικών των λαϊκιστικών κινήματων και την επικεντρώσουμε σε δομικούς παράγοντες. Ο λαϊκισμός στις σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες είναι προτιμότερο να γίνεται αντιληπτός ως κάθε έκκληση προς τον ‘λαό’ ενάντια τόσο στην κατεστημένη δομή εξουσίας και στις κυρίαρχες ιδέες και αξίες της κοινωνίας ... Ενέχει κάποια μορφή εξέγερσης κατά της κατεστημένης δομής εξουσίας στο όνομα του λαού’ (Canovan 1999: 3).

Εξάλλου, η προσέγγιση του Laclau, ίσως περισσότερο από κάθε άλλη, έχει βρει εφαρμογή σε μια συνεχώς αυξανόμενη ποικιλία εμπειρικών αναλύσεων συγκεκριμένων ιστορικών εμπειριών με δόκιμα αποτελέσματα (Lyrantzis 1987, Λυριντζής 1990, Σοφός 1994, Westlind 1996, Barros και Castagnola 2000, Panizza 2001, για να αναφέρουμε μερικές μόνον). Στην ενότητα που ακολουθεί θα παρουσιάσω συνοπτικά ένα παράδειγμα μιας ανάλυσης αυτού του είδους το οποίο ελπίζω ότι θα αναδείξει με ανάγλυφο και χειροπιαστό τρόπο τα ‘προτερήματα’ της συγκεκριμένης –μορφικής ή και δομικής– ανάλυσης του λαϊκισμού από τη σκοπιά μιας θεωρίας του λόγου.

Ο λόγος της Εκκλησίας της Ελλάδος και του Αρχιεπισκόπου: θρησκευτικός λαϊκισμός;

Ένα από τα πιο εντυπωσιακά χαρακτηριστικά που σημάδεψαν την πολιτική ζωή και τη δημόσια συζήτηση στην Ελλάδα στο τέλος του εικοστού αιώνα υπήρξε αναμφίβολα η ‘πολιτικοποίηση’ του λόγου της Εκκλησίας. Όπως είναι γνωστό, η πολιτικοποίηση αυτή ακολούθησε την απόφαση της κυβέρνησης Σημίτη –συνεπικουρούμενη από σχετική απόφαση της Αρχής

Προστασίας Προσωπικών Δεδομένων– να αφαιρέσει την αναφορά του θρησκευήματος από τις αστυνομικές ταυτότητες. Η απόφαση προκάλεσε μια εντονότατη αντίδραση από την πλευρά της Εκκλησίας η οποία, υπό την ηγεσία του νεοεκλεγέντος αρχιεπισκόπου Χριστόδουλου, αποδύθηκε στη διοργάνωση μαχητικών και πολυπληθών λαοσυνάξεων στην Αθήνα και τη Θεσσαλονίκη, σε παρεμβάσεις στα ΜΜΕ, αλλά και στη συλλογή υπογραφών για τη διενέργεια δημοψηφίσματος πάνω στο ζήτημα της προαιρετικής αναγραφής του θρησκευήματος. Στις 28 Αυγούστου 2001, η Εκκλησία ανακοίνωσε πως ο αριθμός των υπογραφών που είχαν συλλεγεί έφθανε τις 3.008.901, αριθμός σίγουρα εντυπωσιακός. Εντούτοις, αυτή η φάση κινητοποίησης έλαβε ‘άδοξο’ τέλος όταν, τον Σεπτέμβριο του 2001, η θέση της Εκκλησίας περί προαιρετικής αναγραφής κρίθηκε αντισυνταγματική από το Συμβούλιο της Επικρατείας, ενώ η προσπάθεια διενέργειας δημοψηφίσματος για ένα θέμα που άπτεται θεμελιωδών δικαιωμάτων και με βάση μια διαδικασία που δεν προβλέπεται από το σύνταγμα, συνάντησε την αποφασιστική άρνηση του Προέδρου της Δημοκρατίας.

Πώς θα πρέπει να ερμηνεύσουμε, ως πολιτικοί και κοινωνικοί αναλυτές, τα γεγονότα αυτά; Το πρώτο συμπέρασμα που φάνηκε να συμμερίζονται οι περισσότεροι σχολιαστές –δημοσιογράφοι, αλλά και πανεπιστημιακοί– ήταν ότι έχουμε να κάνουμε με μια οξεία ‘πολιτικοποίηση’ του λόγου της Εκκλησίας. Πράγματι, η πολιτικοποίηση αυτή είναι τόσο εμφανής στον λόγο του Αρχιεπισκόπου που κανείς πια δεν μοιάζει να ξαφνιάζεται από αυτή. Είναι, μάλιστα, χαρακτηριστικό ότι, αν και ορισμένες φορές η Εκκλησία αρνείται κάθε εμπλοκή σε ‘πολιτικά’ ζητήματα, ο ίδιος ο Αρχιεπίσκοπος έχει αποδεχθεί την πολιτική διάσταση των παρεμβάσεων του, τουλάχιστον στην ευρεία έννοια της (Χριστόδουλος 2000α: 66, Χριστόδουλος 2001α: 17). Έτσι, η πολιτικοποίηση καθεαυτή είναι κάτι που θα πρέπει να θεωρούμε ως το πρώτο δεδομένο. Ωστόσο, δεν πρόκειται ούτε για κάτι καινούργιο ούτε για κάτι που εξέπληξε όσους είχαν ακόμη και στοιχειώδη γνώση της ιστορικής πορείας των σχέσεων εκκλησίας-κράτους στην Ελλάδα. Και αυτό γιατί η κληρονομιά του εκκλησιαστικού θεσμού στον ελληνικό χώρο είναι μια κληρονομιά *πολιτικής ορθοδοξίας* (Αγουριδής 2000: 360) που πηγάζει από το βυζαντινό και το οθωμανικό παρελθόν και έλαβε καινούργια χαρακτηριστικά υπό τον έλεγχο του νέου ελληνικού κράτους μετά την Επανάσταση. Κατά τη διάρκεια του εικοστού αιώνα, η ανοιχτή πολιτικοποίηση της Εκκλησίας πήρε μια σειρά από διαφορετικές μορφές: από το ανάθεμα του Βενιζέλου μέχρι τον ενεργό ρόλο στην ιδεολογική μάχη εναντίον του κομμουνισμού

κατά τον Εμφύλιο και την αναπαραγωγή του χουντικού ιδεολογήματος 'Ελλάς Ελλήνων Χριστιανών' κατά την περίοδο της δικτατορίας.

Έτσι, το επίδικο ζήτημα που θέτουν οι πρόσφατες κινητοποιήσεις δεν είναι τόσο η πολιτικοποίηση του εκκλησιαστικού λόγου καθεαυτή, κάτι που θα πρέπει να θεωρείται λίγο-πολύ σύμφητο με τη θεσμική διάρθρωση και τις ιστορικές παρακαταθήκες της Εκκλησίας της Ελλάδος –χωρίς αυτό, βεβαίως, να συνεπάγεται και αποδοχή αυτής της κατάστασης. Είναι, με άλλα λόγια, αναμφισβήτητος –και δεν θα έπρεπε να ξαφνιάζει– ο *πολιτικός ρόλος* που ο Αρχιεπίσκοπος και ορισμένοι κύκλοι της εκκλησιαστικής ιεραρχίας επιφυλάσσουν για τους εαυτούς τους. Από τη σκοπιά μιας εναργούς ανάλυσης του φαινομένου, τα κρίσιμα ζητήματα είναι άλλα: *τι τύπος πολιτικής αρθρώνεται εδώ; Πώς μεταδίδεται και εδραιώνεται αυτός ο πολιτικός ρόλος; Ποιά είναι η μορφή του λόγου μέσω της οποίας συγκροτείται και εγκალεί το κοινό στο οποίο απευθύνεται;* Όπως είναι γνωστό, ο λόγος του Αρχιεπισκόπου έγινε αντικείμενο πολλαπλών αναλύσεων. Πολλοί επαινέσαν τον πατριωτισμό και την πιστότητα του στην 'απειλούμενη' παράδοση. Άλλοι, όμως, επέκριναν τον εθνικιστικό, στερεοτυπικό, φονταμενταλιστικό, συντηρητικό και, τέλος, *λαϊκιστικό* χαρακτήρα του. Αυτή η τελευταία διάσταση είναι εκείνη που μοιάζει ικανή να δια φωτίσει τα ερωτήματα που θέσαμε, όχι μόνον αναφορικά με το συγκεκριμένο περιεχόμενο του λόγου του Αρχιεπισκόπου, αλλά και αναφορικά με τις λογικές συνάρθρωσης που τον δομούν και του επιτρέπουν να εγκალεί εκείνον που, όπως θα δούμε, συνιστά τον βασικό του στόχο: τον 'λαό'.

Για να διαγνώσουμε με κάποια ασφάλεια κατά πόσον ο λόγος της Εκκλησίας της Ελλάδος συνιστά λαϊκιστικό λόγο, θα χρησιμοποιήσουμε τα μορφικά/ δομικά κριτήρια της θεώρησης του Ernesto Laclau. Τα κριτήρια αυτά που, όπως είδαμε, εδράζονται σε θεωρητικές προκείμενες αυστηρά και στέρεα οριοθετημένες και έχουν 'δοκιμασθεί' επιτυχώς σε μια ποικιλία εμπειρικών αναλύσεων, αναμένεται να καθοδηγήσουν την ανάλυση που ακολουθεί με αποτελεσματικό τρόπο, χωρίς να βιάζουν τη σημαίνουσα πραγματικότητα του υπό μελέτη λόγου. Με άλλα λόγια, η προσπάθειά μας θα είναι η συνάντηση, η επαφή ανάμεσα στις αναλυτικές υποθέσεις του Laclau και στον λόγο του Αρχιεπισκόπου, για να εξετάσουμε με συγκροτημένο τρόπο αν υφίσταται συμφωνία και σύμπτωση μεταξύ των δύο ή όχι. Αυτό θα μας επιτρέψει να θεμελιώσουμε με αξιώσεις θεωρητικής και αναλυτικής εγκυρότητας, πέρα από ακατέργαστες εμπνεύσεις δημοσιογραφικού τύπου, το συμπέρασμα ότι ο λόγος της Εκκλησίας είναι κατεξοχήν λαϊκιστικός. Επομέ-

νως, τα κεντρικά ερωτήματα που θα διερευνηθούν είναι τα εξής: *Αποτελεί ο λόγος του Αρχιεπισκόπου και της ιεραρχίας λαϊκιστικό λόγο;* *Πληροί τα δύο κριτήρια που θέτει η προσέγγιση του Laclau: την κομβική αναφορά στον 'λαό' και την ανταγωνιστική δόμηση στη βάση μιας λογικής της ισοδυναμίας;* *Εξαιτίας των περιορισμών της έκτασης που επιβάλλει ένα κείμενο αυτού του είδους, δεν θα κατορθώσω βεβαίως να παρουσιάσω και να αναλύσω με λεπτομέρεια τον λόγο της Εκκλησίας. Θα περιοριστώ, λοιπόν, στα απολύτως αναγκαία, τα οποία ωστόσο φρονώ ότι αποκαλύπτουν αρκετά για τη ρηματική του συνάρθρωση και θα επιτρέψουν την εξαγωγή ασφαλών σχετικών συμπερασμάτων.*⁹

Ας αρχίσουμε, λοιπόν, από το πρώτο ερώτημα, το status του 'λαού' στον λόγο του Αρχιεπισκόπου. Πριν από την κρίση των αστυνομικών ταυτοτήτων, ο λαός δεν καταλαμβάνει καμιά προνομιακή θέση στον λόγο αυτό. Είναι, λοιπόν, η συγκυρία της κρίσης που οδηγεί τον Αρχιεπίσκοπο στη ριζοσπαστικοποίηση της ρητορικής του και στην ανάγκη να απευθυνθεί απευθείας στον 'λαό'. Τώρα, ο λαός αποκτά κεντρική θέση στον λόγο του, καθίσταται ένα από τα κύρια σημαίνοντά του, μια πανταχού παρούσα αναφορά που απαντά πολλαπλώς σε κάθε παράγραφο, αν όχι σε κάθε πρόταση, των κειμένων και των ομιλιών του. Στη λαοσύναξη της Αθήνας, για παράδειγμα, το μήνυμα είναι απολύτως ξεκάθαρο: η Εκκλησία 'τίθεται και πάλιν επικεφαλής του πιστού Λαού στην αγωνιώδη προσπάθειά του να υπερασπισθή την πνευματική αυτοσυνειδησία του' (Χριστόδουλος 2000γ: 309). Το κύριο μέλημα του Αρχιεπισκόπου είναι η εκπλήρωση του καθήκοντος της Εκκλησίας απέναντι στον 'λαό του Θεού' και την πατρίδα (Χριστόδουλος 2000α: 72). Αντιπροσωπεύει και υπερασπίζει τον λαό από την επίθεση μιας αθεϊστικής κυβέρνησης που αγνοεί και υπονομεύει την ουσιακή ελληνικότητα που εγγυάται η ελληνοχριστιανική παράδοση. Στο πλαίσιο αυτό, η 'εκσυγχρονιστική' κυβέρνηση καυτηριάζεται στη βάση της υποτιθέμενης απόστασής της από τον λαό. Σύμφωνα με τον Αρχιεπίσκοπο, οι έλληνες εκσυγχρονιστές χαρακτηρίζονται από έναν τρόπο ζωής απομακρυσμένο από τον λαό, απομονωμένο από τον λαϊκό τους καθημερινούς τρόπους ζωής, 'από την ψυχή και την καρδιά του Λαού' (Χριστόδουλος 2000α: 52-3). Αυτό ακριβώς, εντός του συγκεκριμένου σύμπαντος του λόγου, εξηγεί –και καταδικάζει– την αντι-εκκλησιαστική τους εκστρατεία. Παράλληλα, νομιμοποιεί και δικαιώνει τη δική του αντίδραση.

Η Εκκλησία παρουσιάζεται εδώ ως ο αυτονόητος προνομιακός εκπρόσωπος και εκφραστής του λαού, από τη στιγμή που κλήρος και λαός σχεδόν εξομοιώνονται: 'Ο κλήρος μας είναι κομμάτι του Λαού μας, ζυμωμένο με τον

Λαό, εργαζόμενος για τον Λαό, προερχόμενος από τον Λαό' (Χριστόδουλος 2000γ: 311). Ο κλήρος αποτελείται από 'αφιερωμένα πρόσωπα στο Θεό και στον Λαό Του' (Χριστόδουλος 2000γ: 322). Αρθρώνεται, λοιπόν, ένας ισχυρότατος δεσμός μεταξύ της φωνής του λαού και της φωνής του Θεού. Με το να εμφανίζονται, μάλιστα, ως διαστάσεις επικαλυπτόμενες επιτρέπουν στον Αρχιεπίσκοπο να ενσαρκώνει και τις δύο χωρίς αντιφάσεις. Έτσι, η φωνή του λαού μετουσιώνεται για τον Αρχιεπίσκοπο σε φωνή Θεού: 'Η φωνή σας είναι και φωνή Θεού' (Χριστόδουλος 2000γ: 327), ας μην ξεχνάμε δε ότι *vox populi vox dei* είναι ένα κλασικό λαϊκιστικό μοτίβο (Canovan 1999: 10).

Σε κάθε περίπτωση, μπορούμε με ασφάλεια να ισχυριστούμε ότι ο 'λαός' όντως συνιστά κομβική αναφορά, ένα *point de capiton*, στον πολιτικοποιημένο λόγο της ελληνικής Εκκλησίας όπως εκφράζεται από την κεφαλή της κατά την επίμαχη περίοδο. Για να θεμελιώσουμε, όμως, επαρκώς την υπόθεση περί λαϊκιστικού χαρακτήρα του λόγου αυτού, είναι αναγκαίο να εξετάσουμε και τη λογική της σημασίας που δομεί τη νοηματική οργάνωση και συνάρθρωσή του. Είναι ο λόγος του Αρχιεπισκόπου ένας λόγος ανταγωνιστικά δομημένος σύμφωνα με την κατά Laclau λογική της ισοδυναμίας;

Όπως και με τις συνεχείς αναφορές στον λαό, είναι δυνατόν να θεωρήσουμε την κρίση των ταυτοτήτων ως την κρίσιμη καμπή που σηματοδοτεί μια ορατή αλλαγή και από αυτή τη σκοπιά. Περιγράφοντας τη στάση της Εκκλησίας προ της κρίσης, ο ίδιος ο Αρχιεπίσκοπος επισημαίνει ότι δεν ήταν ανταγωνιστική προς την πολιτεία αφού κάτι τέτοιο θα έβλαπτε τον 'λαό', έναν λαό που, στην Ελλάδα, είναι συγχρόνως πολίτης του κράτους αλλά και πιστός της Εκκλησίας (Χριστόδουλος 2000α: 35). Η κρίση, όμως, σηματοδοτεί την υιοθέτηση από τον εκκλησιαστικό λόγο μιας καθαρά ανταγωνιστικής έως και διχαστικής στάσης. Ο ανταγωνισμός που εισάγεται είναι πάντοτε ανάμεσα στον λαό (και τον άμεσο, ιερό εκπρόσωπο του, τον Αρχιεπίσκοπο) από τη μια μεριά, και το κράτος, την κυβέρνηση και όλες τις κοινωνικές δυνάμεις που υποστηρίζουν τις αποφάσεις της από την άλλη. Ο εχθρός είναι η εκκοσμικευμένη εξουσία που 'αυτονομείται από τον Θεό και τον Λαό και δεν διαλέγεται με την Εκκλησία για θέματα που αφορούν στον Λαό' (Χριστόδουλος 2000β: 299). Αυτή η στάση επιχειρείται να θεμελιωθεί και ιστορικά. Σύμφωνα με την επιχειρηματολογία του Αρχιεπισκόπου, η ιστορία επιβεβαιώνει πως η εκκλησία πάντοτε δεχόταν επιθέσεις εξαιτίας της άρνησής της να 'εκσυγχρονισθεί' και να δεχθεί τις εντολές της κοσμικής εξουσίας, εντολές που καταπατούσαν τον 'Νόμο του Θεού' (Χριστόδουλος 2001β: 8). Γίνεται δε ξεκάθαρο πως υπάρχουν συγκεκριμένες διαστάσεις της κυβέρνη-

σης και των κοινωνικών της συμμαχιών που αποτελούν τους κυριότερους στόχους του Αρχιεπισκόπου, διαστάσεις που απαρτίζουν μια διακριτή αλυσίδα ισοδυναμιών. Επιπλέον, η αλυσίδα αυτή εμφανίζεται στον δραματοποιημένο οιονεί-εσχατολογικό λόγο του Αρχιεπισκόπου να συμπεριλαμβάνει τις 'Δυνάμεις του Κακού', που 'θέλουν να καταστήσουν αυτόν τον τόπο άθρησκο, αγάριστο και αγνώμονα και προσπαθούν να αποχριστιανοποιήσουν και να αποορθοδοξοποιήσουν την κοινωνία μας' (*Ελευθεροτυπία* 26/6/2000). Ποιές ακριβώς είναι όμως αυτές οι δυνάμεις του κακού, ο ανταγωνιστικός εχθρός της Εκκλησίας και του 'λαού του Θεού';

Ο εκσυγχρονισμός είναι, βεβαίως, μια από αυτές, καθώς παρουσιάζεται ως φορέας εθνικής και ηθικής παρακμής (*Ελευθεροτυπία* 8/10/2001). Μια άλλη είναι, συχνά, οι διανοούμενοι. Στη λαοσύναξη της Θεσσαλονίκης η θεματική αυτή είναι προεξάρχουσα: 'Δυστυχώς μερικοί διανοούμενοι μας, η inteligenencia όπως λέγεται, θέλουν πεισματικά να αγνοούν ... τον ρόλο της Εκκλησίας στη διαφύλαξη της Παράδοσης μας' (Χριστόδουλος 2000β: 296). Και καταλήγει: 'Στους προοδευτικούς αυτούς τεχνοκράτες, που θέλουν καλά και σώνει να μετατρέψουν την Ελλάδα σε χώρα που δεν θα αναγνωρίζει την Ορθοδοξία και δεν θα στηρίζεται σε αυτή, λέμε ξεκάθαρα: Μатаιοπονείτε ... Ο Λαός του Θεού δεν σας ακολουθεί. Θα μείνετε και πάλι μόνοι σας. Δεν εκφράζετε τον Λαό ... Αντιστέκεται στα σχέδια σας όλος ο άλλος ελληνικός Λαός' (Χριστόδουλος 2000β: 298). Ακόμα πιο αποκαλυπτικό από το ανταγωνιστικό περιεχόμενο του λόγου είναι το γενικότερο στυλ και, ιδίως, οι πολεμοχαρείς μεταφορές ή αναφορές που είναι αναρίθμητες. Ένα ανταγωνιστικό κλίμα πολέμου και αδιάκοπου αγώνα κυριαρχεί παντού, με τα μοναστήρια να μετατρέπονται σε 'άπαρτα κάστρα' (Χριστόδουλος 2000β: 291) στην πάλη ανάμεσα στους 'διαφωτιστές' και την παράδοση (Χριστόδουλος 2000α: 59), και τον λαό να καλείται να μην υποστεί τις σημαίες και τα λάβαρα (Χριστόδουλος 2000β: 308). Δεν είναι μάλιστα σύμπτωση ότι ο ίδιος ο Αρχιεπίσκοπος προσέφερε την πιο γλαφυρή αποτύπωση αυτού του κλίματος κραδαίνοντας το λάβαρο της Επανάστασης του 1821, ένα συμβολικά επενδεδυμένο έμβλημα του απελευθερωτικού αγώνα εναντίον των Οθωμανών, στη λαοσύναξη της Αθήνας. Από μια σημειωτική σκοπιά, οι στόχοι της κίνησης αυτής είναι προφανείς. Ένας νέος ανταγωνισμός μολιάζεται σε ένα σύστημα σημασιοδότησης που ανήκει σε ένα διαφορετικό πλαίσιο και διαφορετική εποχή έτσι ώστε να ιδιοποιηθεί μέρος της κινητοποιητικής του δύναμης και της λαϊκής του αίγλης.

Δεν υπάρχει, επομένως, αμφιβολία ότι ο λόγος του Αρχιεπισκόπου οργα-

νώνεται σύμφωνα με ένα αμιγώς ανταγωνιστικό σχήμα. Διακρίνει *Εμάς*, τις δυνάμεις του *Καλού* (τον *Λαό* που ενσαρκώνει η *Εκκλησία* με τη βοήθεια/εγγύηση του *Θεού*) από *Αυτούς*, τις δυνάμεις του *Κακού* (την *άθρη*, *εκσυγχρονιστική* και *αυταρχική* κυβέρνηση και τους υποστηρικτές της, όπως οι *διανοούμενοι*), σχηματίζοντας έτσι δύο αλυσίδες ισοδυναμιών που αντιμάχονται η μία την άλλη. Γίνεται, λοιπόν, προφανές από την ανάλυση που προηγήθηκε ότι ο ‘πολιτικοποιημένος’ λόγος του Αρχιεπισκόπου και της ιεραρχίας της Εκκλησίας της Ελλάδος όντως συνιστά λόγο λαϊκιστικό. Πληροί και τα δύο κριτήρια της κατά Laclau προσέγγισης του λαϊκισμού: την κεντρική αναφορά στο σημαίνον ‘*λαός*’ και μια ανταγωνιστική δόμηση του πεδίου του λόγου στη βάση σχημάτων ισοδυναμίας. Υπό την έννοια αυτή, η μελέτη του θρησκευτικού λαϊκισμού στην Ελλάδα επιβεβαιώνει ότι τα δύο μορφικά /τυπικά κριτήρια του Laclau είναι σε θέση να καθοδηγήσουν με τρόπο δόκιμο και παραγωγικό τη διερεύνηση του λαϊκιστικού χαρακτήρα συγκεκριμένων λόγων, σεβόμενα παράλληλα τη σημαίνουσα ιδιαιτερότητά τους, αλλά και να αναδείξουν τα δομικά τους χαρακτηριστικά, επιτρέποντας έτσι συγκριτικές αναλύσεις και ευρύτερα θεωρητικά συμπεράσματα.

Τα όρια του φορμαλισμού

Σε ετούτη την ενότητα θα περάσω σε μια ανάλυση του πιο πρόσφατου έργου του Ernesto Laclau για το ζήτημα του λαϊκισμού. Αναφέρομαι, κυρίως, στο άρθρο του ‘Populism: What’s in a name?’, του οποίου επίκειται η έκδοση σε έναν συλλογικό τόμο που επιμελείται ο Francisco Panizza (Laclau 2004a). Φαίνεται, μάλιστα, ότι το κείμενο αυτό εμπεριέχει τα βασικότερα σημεία ενός βιβλίου που ολοκληρώνει αυτή την εποχή ο Laclau με τίτλο *The Populist Reason*. Αν και το επιχείρημα που αναπτύσσεται στο άρθρο είναι δυνατόν να ειπωθεί ως η μετεξέλιξη προγενέστερων τάσεων στο έργο του, εντούτοις εισάγει ορισμένες αξιοσημείωτες μεταλλαγές που είναι ανάγκη να συζητηθούν και να αξιολογηθούν τόσο ως προς τον θεωρητικό νεωτερισμό τους όσο και, κυρίως, ως προς τις συνέπειές τους για την εμπειρική έρευνα.

Η πρόσφατη εργασία του Laclau για τον λαϊκισμό αποτελεί μια προσπάθεια περαιτέρω ενίσχυσης της μορφικής/ τυπικής προσέγγισής του στο εν λόγω φαινόμενο, μια προσπάθεια ακόμη μεγαλύτερου τονισμού του φορμαλιστικού της χαρακτήρα. Εκείνο που προτάσσει είναι μια *αυστηρά τυπική* προσέγγιση, όπως το θέτει ξεκάθαρα:

‘η έννοια του λαϊκισμού που προτείνω είναι αυστηρά *μορφική/ τυπική*, μιας και όλα τα διακριτικά της γνωρίσματα συνδέονται αποκλειστικά με έναν συγκεκριμένο τρόπο συνάρθρωσης –την προτεραιότητα της λογικής της ισοδυναμίας πάνω σε εκείνην της διαφοράς– ανεξάρτητα από τα συγκεκριμένα *περιεχόμενα* που συναρθρώνονται’ (Laclau 2004α: 10).

Αυτή η κίνηση του Laclau ενέχει μια σειρά από ενδιαφέρουσες συνεπαγωγές, όπως την εναργέστερη ανάπτυξη της λογικής της ισοδυναμίας ως κεντρικής συνιστώσας κάθε λαϊκιστικού λόγου. Ωστόσο, χαρακτηρίζεται επίσης από μια σχετική συρρίκνωση των κριτηρίων που ο ίδιος θέτει στο προγενέστερο έργο του. Αν και η ανταγωνιστική διχοτόμηση του κοινωνικού πεδίου παραμένει κομβική, η κεντρική αναφορά στο σημαίνον ‘λαός’ λίγο-πολύ αντικαθίσταται από την παραγωγή κενών σημαίνοντων γενικά. Αυτός ο μετασχηματισμός σχετίζεται με το πέρασμα από μια οντική σε μια οντολογική σύλληψη του λαϊκισμού –πέρασμα που συνιστά τον εκπεφρασμένο στόχο του Laclau. Με άλλα λόγια, ο λαϊκισμός ως τρόπος συνάρθρωσης του λόγου δεν συνδέεται πια με τη συγκεκριμένη θέση, την τοπολογία του *point de capiton* ‘λαός’.

Το προτέρημα των πρόσφατων σκέψεων του Laclau είναι, βεβαίως, ότι αναδεικνύουν τις λαϊκιστικές διαστάσεις όλων των πολιτικών συναρθρώσεων που αντιπαράτιθενται σε κυρίαρχα ηγεμονικά μπλοκ, που αντιστέκονται στην αντι-πολιτική λογική της *διαχείρισης*. Ένας λαϊκιστικός τρόπος συνάρθρωσης εμφανίζεται όταν το θεσμικό/ διαχειριστικό σύστημα –μια τάξη [order] που θεμελιώνεται στη λογική της διαφοράς– αποτυγχάνει να ενσωματώσει μια ποικιλία κοινωνικών αιτημάτων τα οποία, έτσι, μετασχηματίζονται σε μια αλυσίδα ισοδυναμιών που εισάγουν ένα εσωτερικό σύνορο, οδηγώντας στη λαϊκιστική ρήξη: ‘Λαϊκοί λόγοι που υπακούουν στη λογική της ισοδυναμίας χωρίζουν, με αυτόν τον τρόπο, το κοινωνικό σε δύο στρατόπεδα: την εξουσία και τον λαουτζίκο [underdog]’ (Laclau 2004α: 5). Σε αυτό ακριβώς το σημείο, η διαφοροποίηση από το πρώτο έργο του καθίσταται περισσότερο ορατή: τώρα, τέτοιες αλυσίδες ισοδυναμιών είναι δυνατόν να συναρθρώνονται γύρω από, δυνητικά, οποιοδήποτε σημαίνον που επιτυγχάνει να ηγεμονεύσει ένα ανταγωνιστικό πεδίο. Συνεπάγεται ότι ‘το να αναρωτιόμαστε αν ένα κίνημα *είναι* ή *δεν είναι* λαϊκιστικό σημαίνει, στην πραγματικότητα, ότι ξεκινάμε από το λάθος ερώτημα. Το ερώτημα που θα έπρεπε να ρωτάμε είναι, αντιθέτως, το ακόλουθο: *σε ποιο βαθμό* είναι ένα κίνημα λαϊκιστικό;’ (Laclau 2004α: 11). Η απάντηση είναι εξίσου ξεκάθαρη: ‘Ένα κίνημα ή μια ιδεολογία –ή, για να τα υπαγάγουμε υπό το κοινό τους

γένος, ένας λόγος [discourse]– θα είναι περισσότερο ή λιγότερο λαϊκιστικός ανάλογα με τον βαθμό στον οποίο τα περιεχόμενά του συναρθρώνονται στη βάση λογικών ισοδυναμίας' (Laclau 2004α: 12). 'Έτσι, ο λαϊκισμός καθίσταται συνώνυμος με την ίδια την πολιτική. Αυτό δεν συνιστά κριτικό σχόλιο. Πρόκειται για κεντρική θέση του επιχειρήματος του Laclau: 'μήπως δεν γίνεται, έτσι, ο λαϊκισμός συνώνυμος της πολιτικής; Η απάντηση μπορεί να είναι μόνον καταφατική' (Laclau 2004α: 13).

Η ανάλυση αυτή αναδεικνύει τον πανταχού παρόντα χαρακτήρα του λαϊκισμού στην πολιτική ζωή, κάτι που συχνά απωθείται σε 'ορθόδοξα' ρεύματα της πολιτικής θεωρίας που πρεσβεύουν μια συναινετική και μετα-ανταγωνιστική οπτική του κοινωνικού. Μπορεί, επίσης, να λειτουργήσει διορθωτικά σε σχέση με τις μετα-δημοκρατικές τάσεις που κυριαρχούν στις δυτικές κοινωνίες. Δεν είναι, λοιπόν, καθόλου περίεργο που και η Margaret Canovan υποστηρίζει, σήμερα, παρόμοιες απόψεις. Στο πρόσφατο έργο της, η διάκριση που εισαγάγει ο Laclau ανάμεσα στην *πολιτική* και τη *διαχείριση* λαμβάνει τη μορφή ενός συνεχούς παιχνιδιού μεταξύ των δύο προσώπων της δημοκρατίας, της *πραγματιστικής* [pragmatic] και της *λυτρωτικής* [redemptive] διάστασης. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει η Canovan είναι, τελικά, πολύ κοντά σε εκείνο που προκύπτει από το κείμενο του Laclau:

‘Υποστήριξα ότι η συζήτηση περί λαϊκισμού διαφωτίζει την αναπόδραστη αμφισημία της δημοκρατίας. Η ένταση ανάμεσα στα δύο της πρόσωπα είναι μια συνεχής πρόσκληση για λαϊκιστική κινητοποίηση. Αλλά προσπάθειες να αποδράσουμε σε μια καθαρά πραγματιστική ερμηνεία της δημοκρατίας είναι απατηλές, μιας και η δύναμη και η νομιμοποίηση της δημοκρατίας ως πραγματιστικού συστήματος συνεχίζει να εξαρτάται, τουλάχιστον εν μέρει, από τα λυτρωτικά της στοιχεία. Αυτό πάντοτε αφήνει χώρο για τον λαϊκισμό που συνοδεύει τη δημοκρατία ως η σκιά της' (Canovan 1999: 16).

Εντούτοις, στην προσπάθειά του να αρθρώσει μια αυστηρά μορφική/τυπική προσέγγιση στον λαϊκισμό, η πρόσφατη θεωρητικοποίηση του Laclau –ιδίως η μεταβολή της θέσης του αναφορικά με τη σημασία της θέσης του σημαίνοντος ‘λαός’– ίσως να ενέχει ορισμένες αμφίσημες συνέπειες ως προς τη λειτουργικότητα και χρησιμότητα της έννοιας στην πολιτική ανάλυση. Για να το θέσουμε απλά, το κρίσιμο ερώτημα είναι το εξής: αν ο λαϊκισμός γίνεται συνώνυμος της πολιτικής, και αν οποιοδήποτε σημαίνουν –και όχι μόνον ο ‘λαός’– είναι δυνατόν να λειτουργεί ως κομβικό σημείο ενός λαϊκιστικού λόγου, πώς μπορούμε εννοιολογικά να διακρίνουμε έναν λόγο που αρθρώνεται στη βάση της λογικής της ισοδυναμίας και συναρθρώνεται γύρω

από τον 'λαό' –όπως ο λόγος της Εκκλησίας της Ελλάδος κατά την περίοδο των πρόσφατων κινητοποιήσεων– από οποιονδήποτε άλλον λόγο που θεμελιώνεται πάλι στον άξονα της ισοδυναμίας, αλλά χωρίς να εγκალεί τον 'λαό' ως τέτοιον; Ενώ, σύμφωνα με την προγενέστερη θέση του Laclau, μόνον η πρώτη περίπτωση θα μας επέτρεπε να μιλήσουμε για έναν πραγματικά λαϊκιστικό λόγο, τώρα και οι δύο θα μπορούσαν να περιγραφούν ως λαϊκιστικοί και, μάλιστα, πιθανόν στον ίδιο βαθμό (αν και οι δύο διαπνέονται από μια εξίσου ισχυρή λογική ισοδυναμίας). Με άλλα λόγια, ο κίνδυνος εδώ είναι η απώλεια της εννοιολογικής ιδιαιτερότητας του λαϊκισμού ως εργαλείου εμπειρικής πολιτικής ανάλυσης. Εξάλλου, ίσως είναι δυνατόν να διατηρήσουμε τη γόνιμη –τόσο αναλυτικά όσο και πολιτικά– διάκριση ανάμεσα στην πολιτική και τη διαχείριση με την απλή σύνδεσή τους με τις λογικές της ισοδυναμίας και της διαφοράς αντιστοίχως, χωρίς δηλαδή να θυσιάσουμε τα οφέλη από την προγενέστερη –περισσότερο εντοπισμένη και εμπειρικά πιο εναργή– εννοιολόγηση του λαϊκισμού από τον Laclau. Για όλους αυτούς τους λόγους, είναι μάλλον προτιμότερη μια σύλληψη του λαϊκισμού ικανή να διαμεσολαβεί ανάμεσα στο οντολογικό και το οντικό επίπεδο, εκείνο δηλαδή της σημαίνουσας πραγματικότητας των καθημερινών πολιτικών αγώνων, ικανή να λειτουργεί ως άρθρωση της θεωρητικής ανάλυσης και του πολιτικού πράττειν. Υπό την έννοια αυτή, η αναφορά στη δομική θέση του σημαίνοντος 'λαός' παραμένει απολύτως κομβικό κριτήριο στην ανάλυση του λαϊκισμού, μαζί φυσικά με εκείνο της λογικής της ισοδυναμίας.

Θα ήθελα να ολοκληρώσω την επιχειρηματολογία αυτού του κεμένου με την εισαγωγή μιας ακόμη διάστασης η οποία, ενδεχομένως, ψηλαφεί έναν ακόμη περιορισμό που αφορά κάθε φορμαλιστική προσέγγιση του λαϊκιστικού λόγου. Κατά τη μελέτη του λαϊκιστικού λόγου της Εκκλησίας της Ελλάδος που προηγήθηκε, με απασχόλησε ιδιαίτερα ένα επιπλέον χαρακτηριστικό του λόγου του Αρχιεπισκόπου –κάτι που τον διαφοροποιούσε με τον πιο απόλυτο και καταφανή τρόπο από τον τεχνοκρατικό, διαχειριστικό, ουδέτερο και 'ψυχρό' λόγο του 'αντίταλου' κυβερνητικού 'έκσυγχρονισμού'. Αναφέρομαι, φυσικά, στον συναισθηματικά φορτισμένο, παθιασμένο χαρακτήρα του, χαρακτήρα που καλύπτει μια σειρά από συμπεριφορές –από τα δάκρυα που πλειστάκις συνοδεύουν τα πύρινα εθνεγερτικά κυρήγματά του μέχρι και τα περίφημα ανέκδοτά του. Αυτό το στοιχείο είναι κάτι που έχει επισημανθεί και αναφορικά με άλλους λαϊκιστικούς λόγους. Για παράδειγμα, η αναλυτική μελέτη του καναδικού Reform Party από τον Trevor Harrison φέρει τον ενδεικτικό τίτλο *Με παθιασμένη ένταση [Of Passionate Intensity]*, αν και η

διάσταση αυτή δεν θίγεται αναλυτικά στο κείμενο (Harrison 1995). Εκείνο, πάντως, που ενδιαφέρει από τη δική μας σκοπιά, είναι ότι μια προσέγγιση που επικεντρώνεται σχεδόν αποκλειστικά στη σημαίνουσα/ συναρθερωτική πλευρά της δόμησης του πολιτικού λόγου δεν μοιάζει επαρκώς εξοπλισμένη για να ερμηνεύσει και να ενσωματώσει στην ανάλυσή της αυτή τη, σημαντική νομίζουμε, επιπλέον διάσταση. Το πρόβλημα είναι πως η προτεραιότητα στη δόμηση της σημασίας, του πολιτικού νοήματος, δεν λαμβάνει επαρκώς υπόψη το συναισθηματικό [affective] υπόβαθρο των πολιτικών ταυτίσεων. Η υπόθεση που επιχειρώ να προτάξω στο κλείσιμο του κειμένου αυτού είναι, πολύ απλά, ότι θα έπρεπε, ίσως, να ορίσουμε τον λαϊκισμό όχι μόνον αναφορικά με τα χαρακτηριστικά της δόμησής του ως λόγου, αλλά και αναφορικά με την ένταση των συναισθημάτων που επενδύονται σε αυτόν –τόσο από τους ηγέτες που τον εκπέμπουν όσο και από τους οπαδούς που εγκυλούνται και εμπλέκονται σε νέες ισχυρές ταυτίσεις. Η Margaret Canovan αγγίζει αυτό το ιδιαίτερα κρίσιμο –αλλά, εν πολλοίς, απωθημένο– ζήτημα όταν μιλά για μια διακριτή ‘λαϊκιστική διάθεση’, για ένα ‘επιπλέον συναισθηματικό συστατικό’ που χαρακτηρίζει τον λαϊκισμό:

‘Η λαϊκιστική πολιτική δεν είναι η συνήθης πολιτική της ρουτίνας. Έχει την ανανεωτική μυρωδιά ενός κινήματος, ενδυναμωμένου από τον ενθουσιασμό που προσελκύει συνήθως α-πολιτικούς ανθρώπους στην πολιτική αρένα. Αυτό το επιπλέον συναισθηματικό συστατικό έχει τη δύναμη να μετατρέψει την πολιτική σε μια εκστρατεία για τη σωτηρία της πατρίδας ή για την επίτευξη μιας μεγάλης αλλαγής. Με αυτή τη διάθεση συνδέεται και η τάση για επικέντρωση των εξημένων συναισθημάτων πάνω στο πρόσωπο του χαρισματικού αρχηγού. Η προσωποποιημένη πολιτική είναι ένα φυσικό συνεπακόλουθο της αντίδρασης απέναντι στην πολιτική της ρουτίνας’ (Canovan 1999: 6).

Βεβαίως, το ερώτημα που απομένει –και το οποίο υπερβαίνει τα περιθώρια τούτου του κειμένου– είναι: πώς ακριβώς οφείλουμε να προσεγγίσουμε αυτή τη συναισθηματική διάσταση πέρα από τον κοινότοπο συναισθηματισμό που πολιορκεί τελευταία τις κοινωνικές επιστήμες. Στο σημείο αυτό η θεωρία του λόγου υποδεικνύει –και πάλι– μια γόνιμη κατεύθυνση. Στο πρόσφατο έργο της, για παράδειγμα, η Chantal Mouffe επισημαίνει ότι ‘τα πάθη και τα συναισθήματα’ παίζουν έναν κεντρικό ρόλο στην εξασφάλιση της προσήλωσης σε συγκεκριμένα πολιτικά εγχειρήματα (Mouffe 2000: 95). Θεωρεί μάλιστα τα ‘πάθη’ –και αναφέρεται, φυσικά, στα πάθη ‘που παράγουν συλλογικές μορφές ταύτισης’– μια από τις κινητήριες δυνάμεις της πολιτικής δράσης (Mouffe 2001: 11). Από τη μεριά του, ο Ernesto Laclau, έχει επίσης επιση-

μάνει τη σημασία αυτής της διάστασης. Σε ένα πολύ πρόσφατο κείμενό του –την εκτενή απάντηση σε μια σειρά κριτικών κειμένων που περιλαμβάνονται στον υπό έκδοση τόμο *The Laclau Critical Reader*, στην οποία θέτει με τον πιο διαυγή και κατηγορηματικό τρόπο τη μελλοντική ερευνητική ατζέντα για τη θεωρία του λόγου– αναγνωρίζει πως ‘υπάρχει κάτι στο πεδίο της ηγεμονίας και της ρητορικής που δεν μπορεί να εξηγηθεί χωρίς τον διαμεσολαβητικό ρόλο των συναισθημάτων’ (Laclau, 2004β: 49). Στο ίδιο κείμενο εισάγει μια απολύτως κρίσιμη διάκριση ανάμεσα στη *μορφή* [*form*] και την *ισχύ* [*force*] ενός λόγου:

Εκείνο που η ρητορική μπορεί να εξηγήσει είναι τη *μορφή* που παίρνει μια επικαθορίζουσα επένδυση, αλλά όχι την *ισχύ* που δικαιολογεί την επένδυση καθεαυτή και την αντοχή της στον χρόνο. Στο σημείο αυτό, είναι ανάγκη να ληφθεί και κάτι άλλο υπόψη. Κάθε επικαθορισμός απαιτεί, εκτός από μεταφορικές συμπυκνώσεις, και καθεκτικές επενδύσεις. Με άλλα λόγια, κάτι που ανήκει στην τάξη των *συναισθημάτων* [*affect*] κατέχει πρωτεύοντα ρόλο στην κατασκευή του κοινωνικού από τον λόγο. Ο Freud το γνώριζε πολύ καλά: ο κοινωνικός δεσμός είναι δεσμός λιμπιντινικός. Και το συναίσθημα, όπως ήδη επισήμανα, δεν είναι κάτι που *προστίθεται* στη σημασιοδότηση, αλλά κάτι που είναι σύμφητο με αυτή. Αν λοιπόν αντιλαμβάνομαι τη ρητορική ως οντολογικά πρωτεύουσα στην εξήγηση των διεργασιών που χαρακτηρίζουν και των μορφών που λαμβάνει η ηγεμονική κατασκευή της κοινωνίας, θεωρώ την ψυχανάλυση ως τον μόνο δόκιμο δρόμο για την εξήγηση των ενορμήσεων που υποβοηθούν σε κάθε κατασκευή αυτού του είδους –την θεωρώ, μάλιστα, ως τη μόνη γόνιμη προσέγγιση για την κατανόηση της ανθρώπινης πραγματικότητας (Laclau 2004β: 48-9).

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτές οι μελλοντικές ερευνητικές κατευθύνσεις δεν μπορούν παρά να οφελήσουν και την ανάλυση του λαϊκισμού, στον βαθμό που, ενδεχομένως, θα προσφέρουν τρόπους ενσωμάτωσης της συναισθηματικής διάστασης των λαϊκιστικών ταυτίσεων στην ιδιαίτερα παραγωγική προσέγγιση του φαινομένου στην οποία επικεντρώθηκε τούτο το κείμενο.¹⁰

Σημειώσεις

1. Για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Laclau τον φορμαλισμό –που στο έργο του, αλλά και στο πλαίσιο τούτου του κειμένου δεν έχει κατ’ ανάγκη αρνητική έννοια– βλ. Laclau 1997: 199-209.

2. Σχεδόν το μισό από το κείμενό του του 1977 είναι αφιερωμένο στο ζήτημα της ταξικής

πολιτικής και της σχέσης της με τον λαϊκισμό, σε μια προσπάθεια αποφυγής του ταξικού αναγωγισμού και ανάδειξης του συναρθρωτικού χαρακτήρα των δεσμών μεταξύ ταξικών και λαϊκών εγκλήσεων.

3. Για μια, λίγο-πολύ, ισορροπημένη κριτική, βλ. Westlind 1996: 88-90.

4. Αυτό συμβαίνει, για παράδειγμα, στην περίπτωση του Donald MacRae που αντιλαμβάνεται την ιδεολογία ως κάτι που περιορίζεται στο ιδεατό, σχεδόν φιλοσοφικό επίπεδο (MacRae 1969: 153-165).

5. Για να επιστρέψουμε στο ζήτημα του οικονομικού αναγωγισμού, ο Laclau υποστηρίζει εδώ ότι οι ίδιες οι οικονομικές πρακτικές θα πρέπει να αντιμετωπίζονται ως λόγος (Laclau 1980: 86). Για το θέμα αυτό, βλ. επίσης Daly, 1991.

6. Στην ανάγνωσή του οι ίδιες θεματικές επισημαίνονται και από την Canovan (Mouzelis 1985: 330). Αυτό το συμπέρασμα βασίζεται κυρίως στη φράση της ότι 'όλες οι μορφές λαϊκισμού χωρίς εξαίρεση ενέχουν κάποια μορφή εκθείασης και έκκλησης στον 'λαό' και είναι όλες με τον ένα ή τον άλλο τρόπο αντι-ελιτιστικές' (Canovan 1981: 294). Στην πραγματικότητα όμως, στο πρώτο έργο της Canovan τα κριτήρια αυτά δεν λαμβάνουν καμιά θεωρητική θεμελίωση ούτε και λειτουργικό ραφινάρισμα. Και όχι μόνον αυτό: παραμένουν 'ασαφής και αμφίσημα' και, έτσι, όχι και τόσο χρήσιμα στην προσπάθεια ανάπτυξης μιας συνεκτικής προσέγγισης του λαϊκισμού (Canovan 1981: 294-5, 298). Ως εκ τούτου, είναι κατά κάποιον τρόπο αδύνατο να ομαδοποιούνται οι πρώιμες προσεγγίσεις του Laclau και της Canovan αναφορικά με την αποδοχή των δύο εν λόγω κριτηρίων. Η στάση τους απέναντι σε αυτά είναι τελειώς διαφορετική, και μόνον στο έργο του Laclau αναγνωρίζονται ως ο πυρήνας μια θεώρησης του λαϊκισμού με σημαντικές αναλυτικές συνεπαγωγές.

7. Σε ένα προγενέστερο κείμενό του, ο Λυριντζής το θέτει με τον ακόλουθο τρόπο: 'Δεν είναι συγκεκριμένες ιδέες ή μια συγκεκριμένη ομάδα πολιτικών [policies] που χαρακτηρίζουν τον λαϊκισμό, αλλά η εσωτερική του λογική, ο τρόπος με τον οποίο αναπαριστά και οργανώνει το κοινωνικό και πολιτικό πεδίο' (Lyrintzis 1987: 669).

8. Η διάκριση ανάμεσα στη διαφορά και την ισοδυναμία, η θεωρητική της έδραση και η χρησιμότητά της για την πολιτική ανάλυση, αναλύονται περαιτέρω με αναφορά σε συγκεκριμένα εμπειρικά παραδείγματα στο Stavrakakis 1999: 57-59, 76- 78.

9. Για μια περισσότερο λεπτομερή ανάλυση του επεισοδίου με τις ταυτότητες, της ιστορικής πλαίσισής του, αλλά κυρίως του λόγου του Αρχιεπισκόπου, βλ. Stavrakakis 2003α και 2003β.

10. Για τον τρόπο με τον οποίο η ψυχανάλυση, στη φροϋδική και τη λακανική παράδοση, συμμαχεί με τη θεωρία του λόγου για να δια φωτίσει το ζήτημα των συναισθημάτων και τις πολιτικές του διαστάσεις, βλ. Glynos και Stavrakakis, 2003, και Stavrakakis 2004.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Αγουρίδης, Σ. (2000). 'Η Εκκλησία ως Φορέας Άσκησης Εξουσίας'. Σε *Δομές και Σχέσεις Εξουσίας στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Ίδρυμα Σάκη Καρά-γιωργα, τ. 7. Αθήνα.
- Barros, S. και Castagnola, G. (2000). 'The Political Frontiers of the Social: Argentine Politics after Peronist Populism (1955-1973)'. Σε Howarth, D.,

- Norval, A. και Stavrakakis, Y. (επιμ.) *Discourse Theory and Political Analysis*. Manchester: Manchester University Press.
- Canovan, M. (1981). *Populism*. London: Junction Books.
- Canovan, M. (1999). 'Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy'. *Political Studies*, XLVII, σελ. 2-16.
- Daly, G. (1991). 'The Discursive Construction of Economic Space'. *Economy and Society*, τ. 20, αρ.1, σελ. 79-102.
- Glynos, J. και Stavrakakis, Y. (2003). 'Encounters of the Real Kind: Sussing out the Limits of Laclau's Embrace of Lacan'. *Journal for Lacanian Studies*, αρ. 1, σελ. 110-128.
- Harrison, T. (1995). *Of Passionate Intensity: Right-Wing Populism and the Reform Party of Canada*. Toronto: Toronto University Press.
- Howarth, D. και Stavrakakis, Y. (2000). 'Introducing Discourse Theory and Political Analysis'. Σε Howarth, D., Norval, A. και Stavrakakis, Y. (επιμ.) *Discourse Theory and Political Analysis*. Manchester: Manchester University Press.
- Laclau, E. (1983α). 'Προς μια Θεωρία του Λαϊκισμού'. Σε Laclau, E., *Πολιτική και Ιδεολογία στη Μαρξιστική Θεωρία: Καπιταλισμός, Λαϊκισμός, Φασισμός*. Μτφ. Γρηγόρης Ανανιάδης. Θεσσαλονίκη: Σύγχρονα Θέματα.
- Laclau, E. (1983β). 'Λαϊκιστική Ρήξη και Λόγος'. Σε Laclau, E., *Πολιτική και Ιδεολογία στη Μαρξιστική Θεωρία: Καπιταλισμός, Λαϊκισμός, Φασισμός*. Μτφ. Γρηγόρης Ανανιάδης. Θεσσαλονίκη: Σύγχρονα Θέματα.
- Laclau, E. και Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.
- Laclau, E. (1997). 'Για την Έννοια του Λόγου'. Σε Laclau, E., *Για την Επανάσταση της Εποχής Μας*. Εισαγ.-μτφ. Γιάννης Σταυρακάκης. Αθήνα: Νήσος.
- Laclau, E. (υπό έκδοση, 2004α). 'Populism: What's in a Name?'. Σε Panizza, F. (επιμ.) *Populism and the Mirror of Democracy*. London: Verso.
- Laclau, E. (υπό έκδοση, 2004β). 'Glimpsing the Future: A Reply'. Σε Critchley, S. και Marchart, O. (επιμ.) *The Laclau Critical Reader*. London: Routledge.
- Lyrantzis, C. (1987). 'The Power of Populism: The Greek Case'. *European Journal of Political Research*, αρ. 15, σελ. 667-686.
- Λυριντζής, Χρ. (1989). Λαϊκισμός: η έννοια και οι πρακτικές. Σε Ελληνική Εταιρεία Πολιτικής Επιστήμης, *Εκλογές και Κόμματα στη Δεκαετία του*

- '80. *Εξελίξεις και Προοπτικές του Πολιτικού Συστήματος*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- MacRae, D. (1969). 'Populism as an Ideology'. Σε Ionescu, G. και Gellner, E., *Populism: Its Meanings and National Characteristics*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Mouffe, Ch. (2000). *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- Mouffe, Ch. (2001). 'Democracy – Radical and Plural', συνέντευξη στο *CSD Bulletin*, τ. 9, αρ. 1, σελ. 10-13.
- Mouzelis, N. (1985). 'On the Concept of Populism: Populist and Clientelist Modes of Incorporation in Semiperipheral Politics'. *Politics and Society*, τ. 14, αρ. 3, σελ. 329-347.
- Μουζέλης, Ν. (1989). 'Ο λαϊκισμός. Νέος Τρόπος Ένταξης των Μαζών στις Πολιτικές Διαδικασίες,' Σε Μουζέλης, Ν., Λίποβατς, Θ. και Σπουρδαλάκης, Μ., *Λαϊκισμός και Πολιτική*. Αθήνα: Γνώση.
- Panizza, F. (2000). 'Neopopulism and its limits in Collor's Brazil'. *Bulletin of Latin American Research*, αρ. 19, σελ. 177-192.
- Σοφός, Σ. (1994). 'Λαϊκή Ταυτότητα και Πολιτική Κουλτούρα στη μετα-δικτατορική Ελλάδα: Προς μια Πολιτιστική Προσέγγιση του Φαινομένου του Λαϊκισμού'. Σε Δεμερτζής, Ν. (επιμ.) *Η Ελληνική Πολιτική Κουλτούρα Σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Stavrakakis, Y. (1999). *Lacan and the Political*. London: Routledge.
- Stavrakakis, Y. (2003α). 'Religious Populism and Political Culture: The Greek Case'. *South European Society and Politics*, τ. 7, αρ. 3, σελ. 29-52.
- Stavrakakis, Y. (2003β). 'Religion and Politics: On the 'Politicization' of Greek Church Discourse'. *Journal of Modern Greek Studies*, τ. 21, σελ. 153-181.
- Stavrakakis, Y. (υπό έκδοση, 2004). 'Passions of Identification: Discourse, Enjoyment and European Identity'. Σε Howarth, D. και Torfing, J. (επιμ.) *Discourse Theory and European Politics*. London: Palgrave.
- Taggart, P. (2000). *Populism*. Buckingham: Open University Press.
- Westlind, P. (1996). *The Politics of Popular Identity*. Lund: Lund University Press.
- Worsley, P. (1969). 'The Concept of Populism'. Σε Ionescu, G. και Gellner, E., *Populism: Its Meanings and National Characteristics*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- Χριστόδουλος, Αρχιεπίσκοπος (2000α). 'Πρόλογος Β' εκδόσεως' (Προσφώνηση ενώπιον της Ιεράς Συνόδου της Ιεραρχίας της Εκκλησίας της Ελλά-

δος, 11/10 2000). Σε: Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, *Εκκλησία και Ταυτότητα*. Αθήνα: Κλάδος Εκδόσεων Επικοινωνιακής και Μορφωτικής Υπηρεσίας της Εκκλησίας της Ελλάδος.

Χριστόδουλος, Αρχιεπίσκοπος (2000β). 'Ομιλία του Μακαριωτάτου Αρχιεπισκόπου Αθηνών και Πάσης Ελλάδος κ.κ. Χριστοδούλου στη Λαοσύναι της Θεσσαλονίκης, 14 Ιουνίου 2000'. Σε: Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, *Εκκλησία και Ταυτότητα*. Αθήνα: Κλάδος Εκδόσεων Επικοινωνιακής και Μορφωτικής Υπηρεσίας της Εκκλησίας της Ελλάδος.

Χριστόδουλος, Αρχιεπίσκοπος (2000γ). 'Ομιλία του Μακαριωτάτου Αρχιεπισκόπου Αθηνών και Πάσης Ελλάδος κ.κ. Χριστοδούλου στη Λαοσύναι της Αθήνας, 21 Ιουνίου 2000'. Σε Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, *Εκκλησία και Ταυτότητα*. Αθήνα: Κλάδος Εκδόσεων Επικοινωνιακής και Μορφωτικής Υπηρεσίας της Εκκλησίας της Ελλάδος.

Χριστόδουλος, Αρχιεπίσκοπος (2001α). Συνέντευξη στον Θ. Λάλα. *Βημαγασίνο, Το Βήμα*, 11 Φεβρουαρίου 2001.

Χριστόδουλος, Αρχιεπίσκοπος (2001β). Συνέντευξη στον Γ. Παπαθανασόπουλο. *Ταυτότητα*, 16 Μαρτίου 2001.