

Μια καινούργια
ανάγνωση του λαϊκισμού
Ψυχανάλυση και Πολιτική

μετάφραση: Κατερίνα Γούλα

επιμέλεια

Christian Hoffmann

Joel Birman

ΠΛΕΘΡΟΝ | ψυχανάλυση-πολιτική

Thomás Zicman de Barros

Ταυτότητα, απόλαυση και οι δημοκρατικές δυνατότητες του λαϊκισμού

Άραγε, αποτελεί ο λαϊκισμός κίνδυνος για τη δημοκρατία ή μήπως, αντίθετα, ανοίγει έναν προνομιακό δρόμο προς τη δημοκρατικοποίηση; Οι διαφορετικές απαντήσεις που έχουν δοθεί στο ερώτημα αυτό έχουν διχάσει τους σχολιαστές του πολιτικού κόσμου τα τελευταία χρόνια. Από τη μία πλευρά, παρακολουθούμε την εμφάνιση βιβλίων γραμμένων ειδικά για να καταγγείλουν τον λαϊκισμό ως σύνθεση όλων των πολιτικών προβλημάτων: ο λαϊκισμός είναι αυταρχικός, ανορθολογικός, αντιδημοκρατικός (Stavrakakis & Jäger, 2017). Από την άλλη πλευρά, ο λαϊκισμός παρουσιάζεται κάποιες φορές ως ο δρόμος που θα οδηγήσει στη λύτρωση της δημοκρατίας, στην απελευθέρωσή της από τις απειλές που της ασκεί η πίεση των αγορών (Mouffe, 2018). Μοιρασμένοι ανάμεσα σε τόσο διαφορετικές περιγραφές του ίδιου φαινομένου, πώς να διαλέξουμε μέτωπο;

Στη σημερινή εποχή, μια απόπειρα στοχασμού πάνω στον λαϊκισμό δεν νοείται να μη λαμβάνει υπόψη μία από τις πλέον συνεπείς συμβολές σε ό,τι αφορά τη συγκεκριμένη θεματική: το θεωρητικό έργο του Ερνέστο Λακλάου. Όπως φιλοδοξεί ωστόσο να δείξει το κεφάλαιο αυτό, ακόμη και το έργο του Λακλάου δεν καταφέρνει να δώσει μια οριστική απάντηση στο ερώτημα του δημοκρατικού χαρακτήρα των λαϊκιστικών φαινομένων.

Το έργο του Λακλάου παρουσιάζει ένα παράδοξο. Από τη μία ασκεί κριτική στις παραδοσιακές θεωρίες του λαϊκισμού, οι οποίες τον πα-

ρουσιάζουν, με τρόπο σαφώς αρνητικό, σαν ένα φαινόμενο το οποίο διέπεται από μια ισχυρή ανορθολογική και δυνητικά αντιδημοκρατική διάσταση. Για τον Λακλάου, ο λαϊκισμός δεν είναι ούτε κάτι αρνητικό ούτε θετικό· είναι πάνω απ' όλα μια πολιτική λογική. Ο λαϊκισμός συνίσταται στη συνάρθρωση διαφόρων ανεκπλήρωτων αιτημάτων τα οποία γεννιούνται μέσα στην κοινωνία. Η συνάρθρωση αυτή εδραιώνεται τη στιγμή που τα αιτήματα αυτά φτάνουν στο σημείο να αντιμετωπίζονται ως ισοδύναμα –το κοινό στοιχείο πάνω στο οποίο θεμελιώνεται αυτή η ισοδυναμία δεν είναι άλλο από το γεγονός ότι τα αιτήματα αυτά παραμένουν ανεκπλήρωτα. Για να μπορέσει να συσταθεί αυτή η αλυσίδα ισοδυναμίας, μας λέει ο Λακλάου, είναι κατ' αρχάς απαραίτητο ένα κενό σημαίνον, δηλαδή ένα σύμβολο το οποίο είναι κοινό σε όλα τα αιτήματα και το οποίο εκπροσωπεί τό σύνολό τους. Συμπληρωματικά, ο λαϊκισμός οφείλει να αντιπροσωπεύει έναν κοινό αντίπαλο –η κατεξοχήν λαϊκιστική λογική είναι αυτή που διχάζει το πολιτικό πεδίο στα δύο: «εμείς» εναντίον «εκείνων», ο «λαός» εναντίον των ελίτ. Ο λαϊκισμός χαρακτηρίζεται επομένως από μια θεσμική λογική στην οποία τα αιτήματα που είναι παρόντα σε μια κοινωνία δεν συναρθρώνονται και, αντίθετα, αντιμετωπίζονται διοικητικά ένα προς ένα.

Υπό αυτήν την έννοια, για τον Λακλάου το ζήτημα δεν είναι να μπορέσουμε να αποφανθούμε αν ένα συγκεκριμένο κίνημα είναι ή όχι λαϊκιστικό, αλλά σε ποιον βαθμό είναι λαϊκιστικό. Υποστηρίζει ότι ο λαϊκισμός δεν έχει σαφώς καθορισμένο περιεχόμενο: ο Μάο Τσε Τουνγκ ήταν λαϊκιστής, το ίδιο κι ο Μπενίτο Μουσολίνι, αλλά και ο Σαρλ ντε Γκωλ. Ακόμη κι αν ο ίδιος ο Λακλάου δεν χρησιμοποίησε ποτέ το συγκεκριμένο παράδειγμα, θα μπορούσαμε να πούμε, βασιζόμενοι σε κάποιες σκέψεις του Στούαρτ Χωλ, ότι ακόμη και η Μάργκαρετ Θάτσερ θα μπορούσε έως έναν βαθμό να χαρακτηριστεί λαϊκίστρια. Ο θατσερικός λόγος, ταγμένος στην υπεράσπιση ενός «λαϊκού καπιταλισμού», συνάρθρωνε μια σειρά από στοιχεία λόγου –όπως, μεταξύ άλλων, η οικογένεια, η παράδοση, ο πατριωτισμός, ο νόμος και η τάξη, η οικο-

νομία της αγοράς, το πνεύμα του επιχειρείν, η ισχυρή ηγεσία– ενάντια σε ορισμένες «ελίτ» –εν προκειμένω, τους γραφειοκράτες, τους συνδικαλιστές και άλλα «παράσιτα» που επωφελούνται από τα προνόμια του κράτους πρόνοιας χωρίς να το αξίζουν (Hall, 1982, σσ. 140-142· Howarth, 2000, σ. 9). Σύμφωνα με τον Ζαν-Κλωντ Μονό, η ίδια λογική θα μπορούσε επίσης να ανιχνευθεί στον λόγο του Νικολά Σαρκοζύ, κατά την εκστρατεία που του εξασφάλισε τη νίκη στις προεδρικές εκλογές, στον οποίο αντιπαρέθετε «τη Γαλλία που σηκώνεται νωρίς» στους κρατικοδίαιτους «ωφελούμενους» (Monod, 2009, σ. 47). Προοδευτικοί ή συντηρητικοί, φιλελεύθεροι ή παρεμβατικοί, σύμφωνα με τον Λακλάου, όλοι μπορούν κάποια στιγμή να θεωρηθούν λαϊκιστές.

Ωστόσο, την ίδια στιγμή ο Λακλάου υποστηρίζει τον λαϊκισμό ως χειραφετητική στρατηγική. Θεωρεί τον λαϊκισμό ένα όχημα για την αντιπροσώπευση των τμημάτων εκείνων που είναι αποκλεισμένα από την κοινωνία. Θεωρεί ότι ο λαϊκισμός έχει την ικανότητα να ξαναθέσει υπό αμφισβήτηση τις ισχύουσες μορφές κοινωνικής ζωής –κάθε παραδοσιακή ανισότητα μπορεί να ταρακουνθεί από την πολιτικοποιητική δύναμη του λαϊκισμού. Για τον Λακλάου, ο λαϊκισμός υπήρξε το απαραίτητο μέσο για την έκφραση ενός σχεδίου ριζοσπαστικής δημοκρατίας (Zicman de Barros & Stavrakakis, 2017, σ. 11).

Το παράδοξο προκύπτει από τη φαινομενική ασυμβατότητα ανάμεσα στη στήριξη που παρέχει στον λαϊκισμό και στην προσπάθειά του, την ίδια στιγμή, να υποδείξει ότι κινήματα με πολύ διαφορετικά περιεχόμενα είναι όλα τους, σε έναν ορισμένο βαθμό, λαϊκιστικά.

Στο κεφάλαιο αυτό θα προσπαθήσουμε να εξηγήσουμε αυτό το παράδοξο και να αξιολογήσουμε τις δημοκρατικές δυνατότητες του λαϊκισμού. Είναι σε κάθε περίπτωση ο λαϊκισμός δημοκρατικός; Μπορούμε να διακρίνουμε δύο είδη λαϊκισμού, έναν δημοκρατικό κι έναν αντιδημοκρατικό;

Ο ίδιος ο τρόπος με τον οποίο θέτουμε αυτό το ερώτημα απαιτεί να εξηγήσουμε κατ' αρχάς τι εννοούμε όταν λέμε δημοκρατία –μια

έννοια η οποία θα καθορίσει την πολιτική ηθική μας. Έτσι το παρόν δοκίμιο είναι οργανωμένο σε δύο τμήματα, χωρισμένα εντέλει σε πέντε μέρη. Στο πρώτο μέρος, το οποίο αφορά τη συμβολική διάσταση του προβλήματος που μας απασχολεί, θα παρουσιάσουμε τις οντολογικές βάσεις της Θεωρίας του Λόγου της Σχολής του Έσοεξ και τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται τι θα πει ριζοσπαστική δημοκρατία. Έχοντας λοιπόν κατά νου αυτές τις έννοιες, στο δεύτερο μέρος θα διερευνήσουμε βάσει ποιου κριτηρίου θα μπορούσε να διακριθεί ένας δημοκρατικός από έναν αντιδημοκρατικό λαϊκισμό. Όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε, η θεωρητική διάκριση μεταξύ των δύο αυτών λαϊκισμών περνά κατά βάση μέσα από διαφορετικές σχέσεις με την ιδέα της ταυτότητας. Στο τρίτο μέρος, μελετώντας αυτή τη φορά τη συναισθηματική διάσταση του προβλήματος με αφετηρία την ψυχαναλυτική έννοια της απόλαυσης, θα δούμε πώς οι διαφορετικές σχέσεις με την ταυτότητα που απαντούν στους διάφορους λαϊκισμούς μπορούν να συνεπάγονται και διαφορετικούς τρόπους κυκλοφορίας των συναισθημάτων. Στο τέταρτο και στο πέμπτο μέρος θα παρουσιάσουμε τις εντάσεις που αναπτύσσονται ανάμεσα στα δύο αυτά είδη λαϊκισμού συναρθρώνοντας τη θεωρία της Σχολής του Έσοεξ με τη σκέψη του Φρόυντ και του Λακάν. Τέλος, στο συμπέρασμα θα δείξουμε πώς το όριο ανάμεσα σ' έναν δημοκρατικό λαϊκισμό και σ' έναν αντιδημοκρατικό λαϊκισμό είναι στην πραγματικότητα μια γκρίζα ζώνη, και πώς ένας δημοκρατικός και μετουσιωτικός λαϊκισμός δεν θα πάψει ποτέ να είναι στοιχειωμένος από φαντασιωσικές λογικές.

Η συμβολική διάσταση

1. Λόγος, ταυτότητα και ριζοσπαστική δημοκρατία

Η έννοια του λόγου έχει διανύσει μια μακρά πορεία, σταθμοί της οποίας μεταξύ άλλων υπήρξαν ο Φερντινάν ντε Σωσσύρ, ο Ζακ Ντερριντά

και ο Μισέλ Φουκώ (Howarth, 2000), αλλά εδώ δεν είναι βέβαια δυνατόν να αναλυθεί λεπτομερώς. Σε αυτήν την ενότητα θα παρουσιάσουμε εν συντομία την ιδέα του λόγου που επιλέγουμε να χρησιμοποιήσουμε στο παρόν δοκίμιο, όπως αυτή έχει διαμορφωθεί από τη λεγόμενη Σχολή του Έσοεξ, και πιο συγκεκριμένα στο έργο του Ερνέστο Λακλάου και της Σαντάλ Μουφ.

Από την κυκλοφορία του *Ηγεμονία και σοσιαλιστική στρατηγική* [*Hegemony and Socialist Strategy*] (1985), του πρώτου βιβλίου που έγραψαν μαζί, ο Λακλάου και η Μουφ υποστηρίζουν ότι η έννοια του λόγου είναι μια οντολογική κατηγορία στην οποία μπορεί να συμπεριληφθεί ό,τι συνδέεται με τη σημασία –υπό αυτήν την έννοια, για τους δύο συγγραφείς, ό,τι έχει να κάνει με την ανθρώπινη πραγματικότητα περιστρέφεται γύρω από τον λόγο. Ο λόγος είναι ένα αρθρωμένο σύνολο γλωσσικών και εξωγλωσσικών, συμβολικών και συναισθηματικών στοιχείων. Περιλαμβάνει βέβαια λέξεις αλλά και πράξεις κι έχει μια επιτελεστική διάσταση: στηριζόμενοι στον λόγο κατασκευάζουμε το σύνολο των κοινωνικών πρακτικών μας –οι λόγοι καταφέρνουν να δίνουν μορφή στον κόσμο μας, επειδή ακριβώς πιτεύουμε στους λόγους και δρούμε βασισμένοι σε αυτούς.

Όπως ήταν αναμενόμενο, η παραπάνω ιδέα προκάλεσε έντονη κριτική, κυρίως από την πλευρά του παραδοσιακού μαρξισμού, ο οποίος είναι θεμελιωμένος πάνω σε μια υλιστική ιδέα αντικειμενικότητας. Σύμφωνα με τον Νόρμαν Γκέρας, για παράδειγμα, ο Λακλάου και η Μουφ είναι ιδεαλιστές οι οποίοι παραγνωρίζουν με επικίνδυνο τρόπο την ύπαρξη μιας πραγματικότητας πριν από τον λόγο και πριν από τη θεωρία, υποσκάπτοντας έτσι τις βάσεις που είναι απαραίτητες για τον ορθολογικό διάλογο (Laclau & Mouffe, 1987, σ. 84). Η απάντηση που δίνουν σε αυτήν την κριτική είναι ότι σε καμία περίπτωση η πρόθεσή τους είναι να αρνηθούν την ύπαρξη ενός εξωτερικού κόσμου. Το επιχείρημα του Λακλάου και της Μουφ δέχεται την αντικειμενικότητα ενός κόσμου έξω από τον λόγο, τον οποίο και μπορούμε να μελετή-

ουμε, αλλά υπογραμμίζει ότι καμιά σημασία που αφορά αυτόν εδώ τον κόσμο δεν έχει δοθεί πριν από τον λόγο. Σε μια εύστοχη διασαφήνιση της άποψής τους, οι συγγραφείς δηλώνουν:

Αν κλωτσώσω ένα σφαιρικό αντικείμενο στον δρόμο ή αν κλωτσώσω μια μπάλα μέσα σ' ένα γήπεδο ποδοσφαίρου, το φυσικό γεγονός είναι το ίδιο αλλά η σημασία διαφέρει. Προϋπόθεση για να ανήκει το αντικείμενο στο ποδόσφαιρο είναι να αναπτύσσει ένα σύστημα σχέσεων με άλλα αντικείμενα, και οι σχέσεις αυτές δεν καθορίζονται μόνο από την αναφορική υλικότητα των αντικειμένων, αλλά, αντίθετα, είναι κοινωνικά κατασκευασμένες (Laclau & Mouffe, 1987, σ. 82).

Αν αγγίξουμε ένα κερύ που μόλις έσβησε, θα καούμε. Πρόκειται για αντικειμενικό γεγονός. Το να καεί όμως ένας άνθρωπος είναι μια πράξη που μπορεί να έχει πολύ διαφορετικές κοινωνικές σημασίες. Ένας οδηγός που καίγεται από ανάφλεξη του καυσίμου σ' ένα τροχαίο δυστύχημα δεν περιβάλλεται με την ίδια σημασία με αυτήν που αποδίδεται σ' έναν διαδηλωτή ο οποίος αποφασίζει να αυτοπυρποληθεί κατά τη διάρκεια μιας εξέγερσης. Κι ένα ίδιο φαινόμενο μπορεί άλλωστε να πυροδοτήσει ερμηνείες σαφώς διακριτές μεταξύ τους: για παράδειγμα, η καταστροφή που προκαλεί μια καταγίδα μπορεί να ιδωθεί σαν ένα φυσικό φαινόμενο ελάχιστα σημαντικό, ως το προϊόν δομικών κλιματικών αλλαγών, ως εκδίκηση μιας θεϊκής δύναμης ή, ακόμη, ως το αποτέλεσμα της απουσίας προληπτικών μέτρων από την πλευρά της κυβέρνησης (Jørgensen & Phillips, 2002, σ. 9). Κι αν ακόμη δεν συμφωνούμε με ορισμένες από αυτές τις ερμηνείες, αυτό δεν σημαίνει ότι παύουν να έχουν κοινωνικές συνέπειες—δείχνοντάς μας ταυτόχρονα πώς, στις κοινωνίες μας, η σημασία μπορεί να είναι πληθυντική.

Αυτή η αντίληψη του λόγου είναι θεμελιώδης διότι, εκτός του ότι καταδεικνύει τον ενδεχομενικό χαρακτήρα των σημασιών που αποδίδουμε στα πράγματα, ανοίγει τον δρόμο προς έναν μοντέρνο και δημοκρατικό τρόπο αντίληψης της κοινωνικής πραγματικότητας. Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη του λόγου, δεν υπάρχει οριστική απάν-

τηση στον τρόπο οργάνωσης της κοινωνίας μας—η θεολογική, προνεωτερική απάντηση δεν είναι πλέον επαρκής. Όπως το έθεσε με πολύ ωραίο τρόπο ο Κλωντ Λεφόρ, με τη νεωτερικότητα παρακολουθούμε τη «διάλυση των σημείων αναφοράς της βεβαιότητας» και αισθανόμαστε «μια έσχατη απροσδιοριστία σε ό,τι αφορά το θεμέλιο της εξουσίας, του νόμου και της θεοπισμένης γνώσης» (Lefort, 1986, σ. 29).

Ωστόσο, η αντίληψη του λόγου για τον Λακλάου και τη Μουφ δεν σταματά εδώ. Και οι δύο πηγαίνουν ένα βήμα παραπέρα και αναπτύσσουν μια θεωρία πάνω στον τρόπο με τον οποίο οι λόγοι και οι συλλογικές ταυτότητες που συνδέονται με αυτούς είναι δομημένοι ως ενδεχομενικές κατασκευές.

Ξεκινώντας από τον Φερντινάν ντε Σωσσύρ, ο Λακλάου θεωρεί ότι κάθε ταυτότητα είναι σχεσιακή. Δεν είναι δυνατόν να συγκροτήσουμε ένα «εμείς» ως πολιτικό υποκείμενο εκτός κι αν υπάρχει κάτι που υπερβαίνει αυτό το «εμείς». Στον θεσμικιστικό λόγο, αυτό που προέχει είναι η λογική της διαφοράς. Το πολιτικό πεδίο είναι κατακερματισμένο: τα διάφορα αιτήματα που κυκλοφορούν μέσα στην κοινωνία—αιτήματα τα οποία, όπως θα δούμε, είναι προϊόντα μιας μετατόπισης, της καταστατικής διχοτόμησης του υποκειμένου—αντιμετωπίζονται χωριστά, και ένα πλήθος από ταυτότητες συνυπάρχουν, η καθεμιά στη γωνιά της, μέσα στην ιδιοτυπία της. Όπως είπαμε και στην εισαγωγή αυτού του κεφαλαίου, ο λαϊκισμός ακολουθεί τον αντίθετο δρόμο. Στον λαϊκιστικό λόγο η λογική που είναι ενεργή είναι η λογική της ισοδυναμίας. Ο λαϊκισμός δημιουργεί μια ισοδυναμία μεταξύ διαφόρων ανεκπλήρωτων αιτημάτων. Απλοποιεί το πολιτικό πεδίο διαιρώντας το, σε τελευταία ανάλυση, σε δύο κομμάτια: σε «εμάς» και σε «εκείνους».

Σε αυτήν τη δυναμική, σύμφωνα με τον Λακλάου, έχουμε ανάγκη από ένα κομβικό σημείο, ένα συγκεκριμένο στοιχείο το οποίο να είναι σε θέση να εγγυηθεί τη μερική σταθερότητα της μέσω του λόγου κατασκευής αυτού του «εμείς». Τη δεκαετία του 1990 αυτό το κομβικό

σημείο ο Λακλάου θα το ονομάσει «κενό σημαίνον». ¹ Το κενό σημαίνον είναι κεντρικό διότι ονοματίζει τη συλλογικότητα και, με αυτόν τον τρόπο, τη συγκροτεί ως συλλογικό πολιτικό υποκείμενο –σύμφωνα με τον Όλιβερ Μάρσαρτ, «η πολιτική πρέπει να γίνει κατανοητή ως η ίδια η διαδικασία μέσω της οποίας μια ομάδα αποκτά το όνομά της» (Marchart, 2007, σ. 5).

Για τον Λακλάου, αυτό το κενό σημαίνον είναι ένα ιδιότυπο σημαίνον το οποίο έχει σταδιακά απολέσει το ειδικό περιεχόμενό του, και το οποίο αρχίζει να αναπαριστά μια απύουσα ολότητα ευρύτερη από το ίδιο, δημιουργώντας μια αλυσίδα ισοδυναμίας μεταξύ διαφόρων ανεκπλήρωτων αιτημάτων που εκφράζονται μέσα στην κοινωνία. Μια τέτοια περίπτωση είναι, για παράδειγμα, οι αγώνες για τη συνδικαλιστική ελευθερία στον βορρά της Πολωνίας τη δεκαετία του 1980. Σε μια συνθήκη έντονης πολιτικής καταστολής εν μέσω της οποίας πολλές διεκδικήσεις έμεναν εκκρεμείς, «τα αιτήματα του Σολνταρνόσκ [του συνδικάτου του Λεχ Βαλέσα στην πόλη Γκντανσκ] έγιναν το σημείο συνάντησης δεσμών ισοδυναμίας πολύ ευρύτερων από τα ίδια» (Laclau, 2005a, σ. 217). Θα μπορούσαμε να ανατρέξουμε επίσης στις Ρωσικές Επανάστασεις του 1917, όπου πολλά αιτήματα –όπως «Ψωμί», «Ειρήνη», «Γη»– συναρθρώνονται, από μια συγκεκριμένη στιγμή κι έπειτα, γύρω από το αίτημα «Όλη η εξουσία στα σοβιέτ». Αυτό το συγκεκριμένο αίτημα έγινε αντιπροσωπευτικό μιας απύουσας καθολικότητας –

1. Ακόμη και αν η έννοια του κενού σημαίνοντος είναι κατά κανόνα συνδεδεμένη με τον λαϊκισμό και με τη λογική της ισοδυναμίας, ο Λακλάου μάς καλεί να αναλογιστούμε την παρουσία τέτοιων σημειώντων ακόμη και στους φερόμενους ως θεομικιστικούς λόγους. Πρώτα απ' όλα, αν η διάκριση ανάμεσα σ' έναν λαϊκιστικό και σ' έναν θεομικιστικό λόγο είναι ζήτημα βαθμού, θα βρούμε ισοδυναμίες και μέσα στον θεομικισμό. Πράγματι, ακόμη και στους λόγους στους οποίους πρωτοστατεί η λογική της διαφοράς –συμπεριλαμβανομένων και των πιο ριζοσπαστικών εκδοχών της, όπως, για παράδειγμα, ο λόγος του απαρτχάιντ– είναι πιθανό να βρούμε αναφορές σε μια απύουσα καθολικότητα (Norval, 1996, σ. 173· βλ. επίσης Butler, Laclau & Laddaga, 1977).

συγκροτώντας, με βάση αυτήν ακριβώς την αναπαράσταση, τον ρωσικό λαό ως επαναστατικό υποκείμενο.

Στην περίπτωση του λαϊκισμού αυτό το κενό σημαίνον είναι συχνά ο «λαός», ένας όρος ικανός να συσπειρώσει πολλά τμήματα της κοινωνίας ενάντια σ' έναν κοινό εχθρό τους: τις ελίτ. Ωστόσο, για τον Λακλάου, κάθε σημαίνον, ακόμη και το όνομα ενός ηγέτη, μπορεί δυναμικά να μετατραπεί σ' ένα κενό σημαίνον (Laclau, 2005a, σ. 100). Ο Λακλάου υποστηρίζει ότι στην Αργεντινή, κατά τη διάρκεια της εξουσίας του Χουάν Ντομίνγκο Περόν, κάτω από το αίτημα «ο Περόν στην εξουσία» και το όνομα ακόμη του Καουντίγιο βρήκαν καταφύγιο μια σειρά από ανικανοποίητα αιτήματα –συχνά αντιφατικά μεταξύ τους, όπως έγινε σαφές με την επιστροφή του Περόν στη χώρα, στις 20 Ιουνίου του 1973, στη Σφαγή του Εσέιασ– ενάντια στο αντιπερονικό καθεστώς που βρισκόταν στην εξουσία.

Πιο λαϊκιστικός ή πιο θεομικιστικός, ένας λόγος χαρακτηρίζεται ηγεμονικός όταν καταφέρνει να ορίσει προσωρινά τη σημασία των όρων του δημόσιου διαλόγου. Ένας ηγεμονικός λόγος είναι αυτός που ανάγει «τις λογικές και τους κανόνες του σε 'φυσικούς' κανόνες της κοινότητας και ο οποίος συμβάλλει στην απενεργοποίηση, ή στη λήθη, των αντίπαλων σχεδίων ενάντια στα οποία μαχόταν» (Zac & Sayyid, 1988, σ. 262). Καθετί που τον υπερβαίνει, κάθε αντίπαλο σχέδιο γίνεται ακατανόητο (Norval, 1963, σ. 173). Ένας ηγεμονικός λόγος είναι αυτός που εγκαθίσταται ως θεμέλιο της συμβολικής τάξης, που παγιώνει τις ταυτότητες, που δεν επιτρέπει τη μετατόπιση των συνόρων που χωρίζουν το «εμείς» από το «εκείνοι».

Για να καταλάβουμε καλύτερα αυτήν την ιδέα, πρέπει κατ' αρχάς να σταθούμε σε μια εξέλιξη που σημειώθηκε στη σκέψη του Λακλάου. Το 1985, όταν δημοσιεύει μαζί με τη Σαντάλ Μουφρ το *Ηγεμονία και σοσιαλιστική στρατηγική*, για τον Λακλάου η έννοια του ανταγωνισμού εξακολουθεί να αναφέρεται σε αυτό που απειλεί τις ταυτότητές μας; ο εχθρός, ο άλλος, προβάλλει έναν αντίπαλο λόγο ο οποίος, μη συγ-

κρίσιμος και σε διαφωνία με τον δικό μας λόγο, αμφισβητεί την ταυτότητά μας (Laclau & Mouffe, 1985, σσ. 124-125). Στην πορεία όμως η ιδέα αυτή εξελίχθηκε, συνυπολογίζοντας μια σειρά από κριτικές που αναπτύχθηκαν από τον ολοβένο φιλόσοφο Σλάβοϊ Ζίζεκ. Σύμφωνα με τον Ζίζεκ, αυτή η πρώτη αντίληψη περί ανταγωνισμού βασιζόταν στην αυταπάτη «[...] ότι μετά τη δυνατή εκμηδένιση του ανταγωνιστή εχθρού μου, θα κατάφερα εντέλει να καταργήσω τον ίδιο τον ανταγωνισμό και να φτάσω σε μια ταυτότητα με τον εαυτό μου» (Žižek, 10.5, σ. 251). Κατά την άποψή του, η αρχική θέση του Λακλάου και της Μουφ αγνοούσε την ήδη αναφερθείσα ιδέα περί σχεσιακού χαρακτήρα κάθε ταυτότητας: προκειμένου να μπορέσουμε να υπάρξουμε «εμείς», πρέπει πρώτα να υπάρξουν οι άλλοι. Επομένως, το επιχείρημα του Ζίζεκ είναι ότι ο άλλος, ο ανταγωνιστής, μετέχει εκ των προτέρων στον λόγο μας –κι έτσι η απειλή του, τουλάχιστον εν μέρει, κυριάρχει συμβολικά.

Εμπνεόμενος από αυτές τις κριτικές ο Λακλάου εξελίσσει τη θεωρία του έτσι ώστε να διακρίνει το κοινωνικό από το πολιτικό (Laclau, 1990, σ. 160). Το κοινωνικό είναι το σύνολο ακριβώς των ρουτινοποιημένων ηγεμονικών πρακτικών τις οποίες αναπαράγουμε στην καθημερινότητά μας. Το κοινωνικό κάνει τις ταυτότητες να κατακτάθονται, τις επιβεβαιώνει ξανά και ξανά: ακόμη και σε μια ανταγωνιστική σχέση η οποία αντιπαραθέτει «εμάς» με «εκείνους», οι δύο αντίπαλοι πόλοι άλλο δεν κάνουν από το να αλληλοεπιβεβαιώνονται –παραδόξως, ο εχθρός είναι συστατικό μέρος ενός λόγου, και στην πραγματικότητα ο απειλητικός χαρακτήρας του το μόνο που κάνει είναι να μας ορίζει ως την άρνησή του.² Όπως πολύ εύστοχα έδειξε ο Λάσε Τόμασεν, ο ανταγωνισμός των λόγων που έφερε στο προσκήνιο

2. Αυτό σαφέστερο αν σκεφτούμε ότι κάποιες φορές, στη σχέση που διαμορφώνεται ανάμεσα στους λόγους δύο ομάδων, ο ένας εντάσσεται στη λαϊκιστική λογική της αντιπαραθέσεως ενώ ο άλλος θα λέγαμε ότι μάλλον εγγράφεται στη θεοσμικιστική λογική. Τηρουμένων των αναλογιών, οι μελέτες του Λεβί-Στρως για τη φυλή των Ουι-

ο Τζωρτζ Μπους αντιπαραθέτοντας «τον ελεύθερο κόσμο» με την «τρομοκρατία» τού εξασφάλισε τεράστια νομιμοποίηση –παραδόξως, το μόνο που κατάφερε κάθε νέα απειλή δεν ήταν παρά να ενισχύει την αναγκαιότητα της ηγεσίας του (Thomassen, 2005a, σσ. 105-108).

Το πολιτικό, με τη σειρά του, επικαλείται τη στιγμή της θέσπισης του κοινωνικού, όταν εδραιώνονται νέες πρακτικές και ταυτότητες (Laclau, 1999, σ. 146). Η «στιγμή του πολιτικού» αποκαλύπτει τον αυθαίρετο και ενδεχομενικό χαρακτήρα της κοινωνικής ζωής και, εντός αυτής, των ορίων που καθορίζουν τις συλλογικές ταυτότητές μας, ανοίγοντας έναν χώρο για την εκ νέου συνάρθρωσή τους –μια δημιουργική διαδικασία που αναδύεται αλλά επίσης περιορίζεται από τα κενά της συμβολικής τάξης. Σύμφωνα με την αντιπαραβολή της Λίλιαν Ζακ και του Μπόμπυ Σαϊντ:

Η πολιτική δεν είναι σαν αγώνας σκάκι. Στην πολιτική έχεις τη δυνατότητα να παραβιάσεις τους κανόνες του παιχνιδιού, για παράδειγμα να χτυπήσεις τη σκακιέρα. Το να χτυπήσεις τη σκακιέρα δεν προβλέπεται από το σκακιστικό παιχνίδι [...]. Η πολιτική είναι ακριβώς ένα παιχνίδι με ανοιχτούς σκοπούς, και το οποίο έχει σαν στόχο να φτιάξει τους κανόνες και να αποφασίσει τα όρια αυτών των κανόνων (Zac & Sayyid, 1988, σ. 252).

Αυτό το χαρακτηριστικό του «πολιτικού» εξηγεί για ποιον λόγο οι εμπειρικές εκφράσεις του –λόγου χάριν, οι πρόσφατες λαϊκιστικές ενδορρήξεις και εκδηλώσεις οργής– αντιμετωπίζονται σε γενικές γραμμές σαν κάτι το εντελώς απροσδόκητο. Όπως πολύ σωστά επισήμανε ο Ζίζεκ, τις στιγμές της πολιτικής ενδόρρηξης, τις οποίες παραλληλίζει με την ιδέα της αναλυτικής πράξης, λαμβάνει χώρα το σκανδαλώδες, το αδύνατο, το αδιανόητο, τα ίδια τα ενεργά υποκείμενα που

νεμπάγκο αποτελούν ένα καλό παράδειγμα αυτής της κατάστασης όπου συνυπάρχουν διαφορετικές οπτικές (Butler, Laclau & Žižek, 2000, σσ.112-113).

πρωταγωνιστούν βεβαιώνουν ότι δεν κατάλαβαν πώς κατάφεραν να κάνουν κάτι τέτοιο (Žižek, 1998, σ. 14). Και ο Ζίζεκ προσθέτει, σχολιάζοντας μία από αυτές τις «στιγμές» –για ακόμη μια φορά, επιλέγει τις «πρόωρες» Ρωσικές Επανάστασεις–, ότι αυτές οι διαδικασίες δημιουργούν, αναδρομικά, τις ίδιες τις συνθήκες της ανάδυσής τους: ο λόγος μετασχηματίζεται, κι αυτό που ήταν έως τώρα αδύνατο μπορεί να γίνει, ξαφνικά, αναπόφευκτο (Žižek, 2008, σσ. 311-316). Η «στιγμή του πολιτικού» παρουσιάζει έναν νέο λόγο, εξωτερικό σε σχέση με τους υπάρχοντες ανταγωνισμούς, ο οποίος φέρνει στην επιφάνεια την καταστατική έλλειψη που διατρέχει τις ισχύουσες ταυτότητες –τη σταθερή βασική έλλειψη των ρουτινοποιημένων πρακτικών μας– με τρόπο που τις αποσταθεροποιεί και, ως εκ τούτου, ανοίγει τον δρόμο προς την κινητοποίηση των αποκλεισμένων από τον κυρίαρχο λόγο.

Καταλαβαίνουμε έτσι πώς η έννοια του λόγου παρέχει τις βάσεις γι' αυτό που αποκαλούμε μια πθική της ριζοσπαστικής δημοκρατίας. Η ριζοσπαστική δημοκρατία θέλει να οξύνει τον ενδεχομενικό χαρακτήρα κάθε λόγου και κάθε ταυτότητας, θεομοποιώντας τη «στιγμή του πολιτικού».

2. Ετερογένεια και λαϊκισμός

Η ριζοσπαστική δημοκρατία δεν είναι ούτε καθεστώσ ούτε μορφή επιλογής ηγετών. Είναι πάνω απ' όλα μια πθική, ένα τρόπος θεώρησης του κόσμου (Glynos, 2003, σ. 191). Η ριζοσπαστική δημοκρατία αποβλέπει στην αποδοχή της ενδεχομενικότητας των ταυτοτήτων μας και των μορφών της κοινωνικής μας ζωής –και, για να το καταφέρει, μας καλεί να αναπτύξουμε μια νέα σχέση με αυτό που ο Λακλάου αποκάλεσε ετερογένεια.

Η έννοια της ετερογένειας αντλεί τις ρίζες της από τη φιλοσοφία του Ζωρζ Μπατάιγ. Η σκέψη του Μπατάιγ ενδιαφερόταν για τα αποθέματα τα οποία η κοινωνία παράγει και δεν καταφέρνει να τα απορ-

ροφήσει συμβολικά. Στη σκέψη του Ζακ Ρανσιέρ η ετερογένεια μοιάζει με αυτό που ο ίδιος αποκαλεί το «μερίδιο των δίχως μερίδιο» (Rancière, 1995, σ. 31). Το ετερογενές, πολύ απλά, είναι ένα πραγματικό αποκλεισμένο από τη συμβολική τάξη, ένας περιορισμός αυτής της τάξης, ο οποίος, μόλις αναδύεται, τη θέτει υπό αμφισβήτηση.

Σε αυτήν τη λογική ο Λακλάου συνδέει το ετερογενές με αυτό που ο Χέγκελ αποκαλούσε «οι λαοί χωρίς ιστορία», δηλαδή οι λαοί που δεν έχουν θέση μέσα στη διαλεκτική λογική που δεσποζει στην ιστορία, πράγμα που, για τον Λακλάου, υποδεικνύει την ασυνέπεια της εγγενούς θεωρίας:

[...] υπάρχει, ωστόσο, ένα τυφλό σημείο [στον διαλεκτικό τρόπο αντίληψης της ιστορίας στον Χέγκελ]: αυτό που ο Χέγκελ αποκαλεί «λαός χωρίς ιστορία». [...] Τον παρομοίωσα με [...] το κατακάθι που μένει σε έναν σωλήνα έπειτα από ένα πείραμα χημείας. Αυτή η μη ιστορική παρουσία είναι όπως η σταγόνα λάδι που καταστρέφει το μέλι, γιατί η παρουσία ενός ενδεχομενικού πλεονάσματος [...] καθιστά αυτήν τη διαλεκτική εξίσου ενδεχομενική και, σαν αποτέλεσμα, όλη η θεώρηση της ιστορίας ως ενός συνεκτικού συνόλου βρίσκεται τουλάχιστον υπό διακύβευση (Laclau, 2006, σ. 666).

Το ετερογενές συγκρίνεται επίσης από τον Λακλάου με το λούμπεν προλεταριάτο, όπως το περιέγραψε ο Καρλ Μαρξ –αποκλεισμένο από τον ανταγωνισμό ανάμεσα στο προλεταριάτο και στην αστική τάξη, επειδή είναι αποκλεισμένο από την οικονομική παραγωγή που αποδίδει στα κοινωνικά ενεργά υποκείμενα τον ρόλο τους. Σύμφωνα με τον Λακλάου, η παραδοσιακή μαρξιστική διχοτομία, η οποία αντιπαράθετεί τους εργάτες και τα αφεντικά, δεν είναι και τόσο ανατρεπτική. Στην πραγματικότητα, ο ανταγωνισμός αυτός δεν έχει άλλο αποτέλεσμα από το ότι επιβεβαιώνει για ακόμη μία φορά τις ταυτότητες των δύο πλευρών που βρίσκονται σε πόλεμο –των προλετάρων και των αστών. Ακόμη κι αν παλεύουν επιστρατεύοντας τα ίδια στοιχεία λόγου, τα στοιχεία αυτά ανήκουν ήδη στη συμβολική τάξη. Ο πραγμα-

τικά ανατρεπτικός χαρακτήρας μπορεί να αναζητηθεί ακριβώς σε αυτό το λούμπεν προλεταριάτο, η εμφάνιση του οποίου στη δημόσια σφαίρα ανατρέπει τον ηγεμονικό λόγο. Για τον Λακλάου, μια υποταγμένη ομάδα «πρέπει να έχει κάτι από τη φύση του λούμπεν προλεταριάτου», ως σύμβολο ετερογένειας, αν σκοπεύει πράγματι να απειλήσει τις ισχύουσες ταυτότητες (Laclau, 2005a, σ. 152).

Θα μπορούσαμε να ανασύρουμε κι άλλες περιπτώσεις που θα έριχναν φως στο ετερογενές. Η Γκαγιάτρι Τσακραβόρτι Σπίβακ θα δώσει, για παράδειγμα, ένα άλλο όνομα σε αυτή την κατηγορία: θα την αποκαλέσει «οι υποτελείς» και θα παρουσιάσει τις γυναίκες της Ινδίας κατά την περίοδο της αποικιοκρατίας ως μία από τις ομάδες που υπήρξαν αποκλεισμένες από τη συμβολική τάξη στη διαμάχη μεταξύ αποικισμένων και αποικιστών (Spivak, 1988). Τέλος, θα μπορούσαμε επίσης να προσθέσουμε στην κατηγορία της ετερογένειας όλες τις μειονότητες μη δυαδικού φύλου, όπως οι ντραγκ κούινς και οι τρανς σύμφωνα με την Τζούντιθ Μπάτλερ, ικανές να αναταράξουν την παρδοσιακή διχοτομία μεταξύ γυναικών και πατριαρχίας (Butler, 1990).

Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι η χρήση των παραπάνω συγκεκριμένων παραδειγμάτων πρέπει να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι το ετερογενές περιορίζεται σε αποκλεισμένες κοινωνικές ομάδες. Στην πραγματικότητα, όλα αυτά τα παραδείγματα είναι προϊόντα της ανάλυσης του λόγου και δεν προηγούνται αυτής. Ο κίνδυνος που παραμονεύει εδώ είναι να πέσουμε στην παγίδα της ουσιοκρατίας και να αρχίσουμε να πιστεύουμε πως αυτές οι ομάδες υπάρχουν ως πραγματικές εγγενείς οντότητες, προϋπάρχουσες της αναπαράστασης. Η ετερογένεια παραπέμπει στα αδιέξοδα του λόγου, στο λακανικό πραγματικό. Όπως πολύ ορθά επισήμανε ο Τόμασεν:

Η ετερογένεια είναι απλώς ένας όρος [...] τον οποίο χρησιμοποιώ για να μιλήσω για τα διάφορα αδιέξοδα του λόγου, ειδικά γι' αυτά που έχουν να κάνουν με τον αποκλεισμό. Έτσι, ακόμη κι αν η χρήση του όρου ετερογένεια είναι ήδη μια μερική αναπαράσταση αυτού που υποτίθεται ότι

αντιστέκεται στην αναπαράσταση, η ετερογένεια δεν διεκδικεί να κατανοήσει το παραμικρό ως «αυτό καθαυτό». Η ετερογένεια αναφέρεται συγκεκριμένα στα εσωτερικά όρια της αναπαράστασης και όχι σε κάτι πέρα ή έξω από την αναπαράσταση (Thomassen 2005a, σσ. 113-114).

Ακολουθώντας την ίδια γραμμή σκέψης, ο Ζίζεκ θα προσθέσει ότι:

[...] το πραγματικό δεν είναι η υπερβατική ουσιακή πραγματικότητα η οποία έρχεται έξωθεν, για να διαταράξει την ισορροπία του συμβολικού, αλλά το εμμενές εμπόδιο, η πέτρα στον δρόμο της ίδιας της συμβολικής τάξης (Žižek, 2008, σ. 319).

Έχοντας αποσαφηνίσει αυτές τις ιδέες, μπορούμε τώρα να πούμε ότι η «στιγμή του πολιτικού» είναι ακριβώς η στιγμή ενδόρρηξης του ετερογενούς, η στιγμή κατά την οποία αναδύεται και αποσταθεροποιεί τους υφιστάμενους σχηματισμούς λόγου, ανοίγοντας τον δρόμο για νέες συμβολικές εγγραφές, για νέες μερικές ιζηματογενέσεις.

Αν ο Λακλάου διαβλέπει δημοκρατικές δυνατότητες στον λαϊκισμό, αυτό συμβαίνει επειδή θεωρεί ότι ο λαϊκισμός είναι το κατεξοχήν μέσο ενσωμάτωσης του ετερογενούς. Δρώντας στα περιθώρια της συμβολικής τάξης, ο λαϊκισμός θα μπορούσε να κινητοποιήσει και να πολιτικοποιήσει αυτό που παρέμενε αποκλεισμένο από τον ηγεμονικό λόγο.

Άραγε αυτό σημαίνει ότι ο λαϊκισμός δρα πάντοτε στο περιθώριο της συμβολικής τάξης, σε αυτήν τη λογική θεομοποίησης της στιγμής του πολιτικού; Αν βασιστούμε στον Λακλάου, γίνεται σαφές ότι η απλή λαϊκιστική διχοτομία που χωρίζει το πολιτικό πεδίο σε δύο κομμάτια –«εμείς» κι «εκείνοι»– δεν επιφέρει κατ' ανάγκην την ανατροπή των ορίων που περιχαράκωνουν τις ταυτότητες.

Μπορούμε επομένως να υποστηρίξουμε, με αφηρημένους όρους, ότι η διάκριση ανάμεσα σ' έναν δημοκρατικό λαϊκισμό και σ' έναν μη δημοκρατικό λαϊκισμό εξαρτάται από τη σχέση τους με την ταυτότητα και με το ετερογενές. Ο δημοκρατικός λαϊκισμός απαιτεί τη διαρκή

ενσωμάτωση της ετερογένειας –δηλαδή την αδιάκοπη αμφισβήτηση της ταυτότητάς του, και μια σχέση με το σημαίνον «λαός» ως ανοιχτό ορίζοντα, ένα σημαίνον πραγματικά κενό το οποίο προσπαθούμε πάντοτε να νοηματοδοτήσουμε, αλλά του οποίου τα μερικά νοήματα γίνονται δεκτά ως ατελή και ενδεχομενικά, πλησιάζοντας αυτό που ο Ζακ Ντερντά αποκαλούσε «μια ελευσόμενη δημοκρατία» (Stavrakakis, 1999, σ. 139· Norval, 2007, σσ. 145-152).

Ο μη δημοκρατικός λαϊκισμός κατασκευάζει με τη σειρά του τον «λαό» ως μια κλειστή οντότητα. Ακόμη κι αν ενσωματώνει το ετερογενές –όπως έκανε για παράδειγμα ο Ντόναλντ Τραμπ κατά τη διάρκεια της εκστρατείας του, όταν διεκδικούσε τη θέση του αντιπροσώπου της «σιωπηλής πλειοψηφίας»– δεν το κάνει παρά εν μέρει. Όπως επισήμανε ο Γλυνός, ακόμη και κινήσεις αμφισβήτησης μπορούν να είναι εξίσου ιδεολογικές με τους λόγους που είναι αφιερωμένοι στην προστασία της κείμενης τάξης πραγμάτων (Glynos, 2008, σ. 292). Κάνοντας έτσι έναν παραλληλισμό με ψυχαναλυτικές έννοιες, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο αντιδημοκρατικός λαϊκισμός πλησιάζει τη μετάβαση στην πράξη, μια μη παραγωγική ρήξη, σε αντίθεση με την αναλυτική πράξη που παράγει νέες συμβολικές εγγραφές. Ο αντιδημοκρατικός λαϊκισμός ενσωματώνει ορισμένους αποκλεισμένους τομείς, το κάνει όμως βασιζόμενος στη διάκριση που γίνεται σε βάρους των μεταναστών και άλλων μειονοτήτων (Stavrakakis, 2017, σσ. 7-9). Όπως άλλωστε λέει ο Τόμασεν:

Δεν θα πρέπει να οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι, κανονιστικά μιλώντας, υπάρχει κάτι το εγγενώς προοδευτικό σε ό,τι αφορά την ετερογένεια. Πράγματι, παρότι ο Μαρξ βρίσκει δυνητικούς επαναστάτες στον αυθορμητισμό του λούμπεν προλεταριάτου, προσδιορίζει επίσης το λούμπεν προλεταριάτο ως μια οπισθοδρομική δύναμη και ως το θεμέλιο για τον συντηρητικό λόγο του βοναπαρτισμού (Thomassen 2005b, σ. 301).

Στον αντιδημοκρατικό λαϊκισμό ο λαός δεν είναι ένας ανοιχτός ορίζοντας, αλλά περιλαμβάνει μια εθνική ρίζα, η οποία είναι απαγορευ-

τική για την εκ νέου σκηνοθεσία της στιγμής του πολιτικού. Αντί να εδραιώσει την αμφιβολία, την ενδεχομενικότητα, εγκαθιδρύει την υπόσχεση της βεβαιότητας και της ταυτότητας.

Πρέπει φυσικά να αναρωτηθούμε αν ο δημοκρατικός λαϊκισμός είναι πολιτικά βιώσιμος –δηλαδή αν μπορεί να λειτουργήσει μακροπρόθεσμα ή αν, αντίθετα, θα τον στοιχειώνει πάντοτε η υπόσχεση μιας κλειστής ταυτότητας. Μπορούμε να κατασκευάσουμε μια ηγεμονία που θέτει υπό αμφισβήτηση τις ίδιες τις βάσεις της –μια παράδοξη αντιηγεμονική ηγεμονία;

Η συναισθηματική διάσταση

1. Απόλαυση, φαντασίωση και κενό

Ένας ηγεμονικός λόγος δεν μπορεί να στηρίζεται μόνο στη ρητορική. Αυτή η ιδέα έγινε σαφής μέσα από τις συμβολές του Γιάννη Σταυρακάκη, πρώην μαθητή του Ερνέστο Λακλάου, ο οποίος υποστήριξε την τυποποιημένη ενσωμάτωση των ψυχαναλυτικών εννοιών στη Θεωρία του Λόγου –προσκαλώντας τον ίδιο τον Λακλάου να αποσαφηνίσει τα σημεία στα οποία τον ενέπνευσε η λακανική θεωρία.

Σύμφωνα με τον Σταυρακάκη, αν ο λόγος δεν ήταν άλλο από ρητορική, θα ήταν αδύνατον να καταλάβουμε τη δύναμή του, να καταλάβουμε για ποιον λόγο ένα κενό σημαίνον είναι πιο σταθερό και πιο ισχυρό από το άλλο, και γιατί υπακούμε σε αυτό (Stavrakakis, 2007, σσ. 20-21). Αν κανένα καθεστώς δεν είναι δυνατόν να βασιζέται αποκλειστικά στον φυσικό εξαναγκασμό, για να εξηγήσουμε την υπακοή πρέπει να παραδεχθούμε ότι σ' έναν βαθμό επιθυμούμε να υπακούσουμε, ότι υπάρχει από πλευράς μας μια συναισθηματική επένδυση στη διαταγή. Εδώ η έννοια του συναισθήματος μπορεί να οριστεί ως μια λιβιδινική ενέργεια στα όρια της συμβολικής διαμεσολάβησης (Stavrakakis, 2007, σ. 91). Ξεκινώντας από αυτήν την ιδέα, μπορούμε να καταλά-

βουμε ότι μέσα στην εθελοδοουλεία μας αισθανόμαστε μια ορισμένη απόλαυση. Η έννοια της απόλαυσης είναι κεντρική στο ψυχαναλυτικό έργο του Ζακ Λακάν. Πρόκειται για μια ασυνείδητη ευχαρίστηση, η οποία καθοδηγείται από την ενόρμηση θανάτου και μπορεί να εκφραστεί ακόμη και ως δυσaréσκεια στο συνειδητό επίπεδο.

Ένα ερώτημα το οποίο απευθύνεται συχνά στη Θεωρία του Λόγου αφορά το πώς μπορούμε να συναρθρώσουμε την ψυχαναλυτική διάσταση –συνδεδεμένη σε γενικές γραμμές με τα τραύματα του μεμονωμένου υποκειμένου– και την πολιτική διάσταση η οποία υπερβαίνει το άτομο και θίγει τις συλλογικές δυναμικές. Όσο ορθό κι αν είναι το ερώτημα αυτό, δεν παύει να αγνοεί την ιστορία της ψυχανάλυσης.

Από την εποχή του Φρόυντ οι ψυχαναλυτές χρησιμοποιούν τα θεωρητικά εργαλεία τους για να μελετήσουν τις κοινωνίες μας –και, αντίστροφα, επικαιροποιούν τις γνώσεις τους πάνω στα κοινωνικά ζητήματα για να διατυπώσουν με καλύτερο τρόπο τις θεωρίες τους πάνω στο υποκείμενο. Όσον αφορά την πρώτη κατεύθυνση, ήδη στο κείμενό του *Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του εγώ* (1921), ο Φρόυντ δείχνει πώς ο σχηματισμός του πλήθους ακολουθεί ναρκισσοιστικές δυναμικές –στην εισαγωγή ακόμη αυτού του κειμένου, φτάνει στο σημείο να πει ότι «η ατομική ψυχολογία παρουσιάζεται εξαρχής σαν να είναι ταυτόχρονα, από μια ορισμένη άποψη, μια κοινωνική ψυχολογία» (Freud, 1921, σ. 10). Όσον αφορά τώρα τη δεύτερη κατεύθυνση της σχέσης επιρροής, όπως υπέδειξε ο Ετιέν Μπαλιμπάρ, η έννοια του υπερεγώ, μία από τις πιο σημαντικές οντότητες της ψυχικής δομής που ανέπτυξε ο Φρόυντ, είχε προκύψει μέσα από τη διαμάχη του τελευταίου με τον Χανς Κέλσεν σχετικά με την υπακοή στο κράτος (Balibar, 2011, σσ. 383-434). Η συνάρθρωση αυτή συνεχίστηκε στον Φρόυντ, μεταξύ άλλων κειμένων, με το *Δυσφορία μέσα στον πολιτισμό* (1929), καθώς και στο έργο άλλων ψυχαναλυτών. Επομένως, σε τελευταία ανάλυση, από την οπτική γωνία της ψυχανάλυσης, δεν υπάρχει σαφής διάκριση ανάμεσα στο υποκειμενικό και στο συλλογικό επίπεδο.

Επιστρέφοντας στη λακανική έννοια της απόλαυσης, διαπιστώνουμε ότι η κοινωνικοποίησή μας συντελείται, φυσικά, μέσα στην οικογενειακή εστία, και επηρεαζόμαστε από τις προσδοκίες και από τους κανόνες των γονιών μας και άλλων σημαντικών ενθλίκων της παιδικής μας ηλικίας, οι οποίοι ασκούν μια λειτουργία ευνουχισμού. Όταν γεννιέται ένα βρέφος δεν αντιλαμβάνεται εξαρχής τον εαυτό του ως μια ανεξάρτητη οντότητα. Στη συμβιωτική σχεδόν αλληλεπίδρασή του με τη μητέρα, δεν υπάρχει σαφές σύνορο που να ορίζει πού ξεκινά ο ένας και πού τελειώνει ο άλλος. Το βρέφος δεν γνωρίζει όρια, ούτε ανάμεσα στο ίδιο και στη μητέρα του, ούτε σε ό,τι αφορά την ικανοποίηση των ενορμήσεών του: τα βιώνει όλα στην υπερβολή. Αισθάνεται –ή, για να είμαστε πιο ακριβείς, θα εξιδανικεύσει αναδρομικά αυτήν την κατάσταση σαν να αισθανόταν– ένα στάδιο πλήρους προσυμβολικής απόλαυσης.

Μέσα από τη σχέση που το παιδί θα αναπτύξει με τους ενήλικες, με τη διαδικασία εισόδου στο κοινωνικό πεδίο της γλώσσας, η πλήρης αυτή απόλαυση θα ευνουχιστεί και θα χαθεί ανεπιστρεπτή. Αφότου κάνει την είσοδό του στη γλώσσα, ο μόνος τρόπος να αποκτήσει το παιδί μια ταυτότητα είναι να ταυτιστεί ναρκισσοιστικά με κάτι που του είναι εξωτερικό (Lacan, *Écrits*, σ. 524). Εντούτοις, οι διάφορες συμβολικές αναπαραστάσεις δεν θα είναι ποτέ ικανές να φτάσουν στο επίπεδο της χαμένης πληρότητας, να συμπληρώσουν την έλλειψη απόλαυσης (Laclau, 2005a, σσ. 112-113). Επομένως, όταν επέρχεται ο συμβολικός ευνουχισμός το βρέφος θα οδηγήσει σ' ένα σημείο σύγκλισης το εξαρθρωμένο σύνολο των μερικών ενορμήσεων που το συγκροτούσαν τη στιγμή της γέννησης και θα αρχίσει να βλέπει τον εαυτό του ως ένα κλειστό σύνολο. Γίνεται ένα υποκείμενο εκκεντρωμένο, μετατοπισμένο, διχασμένο ανάμεσα στον εαυτό του ως έλλειψη απόλαυσης και ως ένα εξωτερικό αντικείμενο που υπόσχεται να συμπληρώσει αυτήν την έλλειψη, αλλά δεν θα μπορέσει ποτέ να εσωτερικευθεί (Glynos & Stavrakakis, 2008, σ. 263).

Η διαδικασία του συμβολικού ευνουχισμού συνεπάγεται για το παιδί μια ορισμένη συμμόρφωση στα ιδεώδη και στα πρότυπα που του έχει διδάξει η οικογένεια. Αυτά ωστόσο ενημερώνονται και διατάσσονται πάντοτε βάσει μιας συμβολικής τάξης η οποία είναι συλλογική. Το συλλογικό είναι αυτό που σφυρηλατεί το λακανικό υποκειμένο ως διχασμένο υποκειμένο, και μέσα στο συλλογικό, όπου το υποκειμένο αυτό μπορεί να αναζητήσει απαντήσεις στα άγχη που το συγκροτούν, μπορεί να αναζητήσει τη χαμένη προσυμβολική απόλαυση.

Ακόμη κι αν αυτή η πρώτη εξιδανικευμένη απόλαυση παραμένει συμβολικά μη προσβάσιμη, στην ενήλικη ζωή θα κάνουν την εμφάνισή τους κι άλλες μορφές απόλαυσης. Θα υπάρξουν τουλάχιστον δύο πολιτικά σημαντικές εκφάνσεις της απόλαυσης—καθεμιά από τις οποίες συνδέεται με διαφορετικούς τρόπους κυκλοφορίας των συναισθημάτων: η φαντασιωσική απόλαυση και η απόλαυση του κενού (Stavrakakis, 2007, σσ. 196-197· Glynos & Stavrakakis, 2008, σσ. 261-262). Όπως θα δούμε, ο ορισμός της μορφής απόλαυσης που κυριαρχεί στα λαϊκιστικά φαινόμενα είναι ένα κομβικό βήμα για να ανακαλύψουμε αν πρόκειται για εμπειρίες συμβατές ή όχι με ένα σχέδιο ριζοσπαστικής δημοκρατίας.

Ας ξεκινήσουμε με τη φαντασίωση. Σύμφωνα με τον Γλινό:

[Οι φαντασιώσεις] δίνουν μορφή στον τρόπο μας να [βλέπουμε] την πραγματικότητα, τόσο τα προβλήματά της όσο και τις λύσεις τους, και ως εκ τούτου δομούν τον τρόπο με τον οποίο επενεργούμε στον κόσμο (Glynos, 2011, σ. 67).

Η φαντασίωση στηρίζεται σε δύο πυλώνες. Κατ' αρχάς, στην παρουσίαση ενός εξιδανικευμένου εξωτερικού αντικειμένου το οποίο ενσαρκώνει την υπόσχεση συνάντησης με τη χαμένη προσυμβολική απόλαυση. Με πολιτικούς όρους, η φαντασίωση προσπαθεί να συγκαλύψει τη θεμελιακή ενδεχομενικότητα των κοινωνικών πρακτικών μας υποσχόμενη την εγκαθίδρυση μιας κοινωνίας πλήρως συμφι-

λιωμένης, δίχως καθόλου ανταγωνισμούς (Stavrakakis, 2007, σσ. 196-197). Το πιο διαφωτιστικό σχετικό παράδειγμα είναι του εθνικιστικού λόγου, ο οποίος τάζει τη συνάντηση με τον χαμένο παράδεισο—για να θυμίσουμε το σλόγκαν του Τραμπ «Make America Great Again»—ή την πορεία προς ένα ένδοξο μέλλον για το οποίο είναι προορισμένος ο λαός. Αντλούμε απόλαυση από αυτήν την υπόσχεση, εν αναμονή της εκπλήρωσής της.

Το παράδειγμα του εθνικισμού μάς επαναφέρει σε μία από τις σκέψεις του Σλάβοϊ Ζίζεκ σχετικά με τη φαντασίωση. Για τον Ζίζεκ, ο φαντασιωσικός λόγος περιλαμβάνει πάντοτε αυτό που ο ίδιος αποκαλεί τον «κλέφτη της απόλαυσης» (Žižek, 1993, σ. 200). Υποστηρίζει με άλλα λόγια ότι οι τρόποι απόλαυσής μας συγκροτούνται πάντοτε σε σχέση με την απόλαυση των άλλων. Βέβαια, στη φαντασίωση παρουσιάζουμε την απόλαυση του άλλου σαν να είναι υπεύθυνη για τη δική μας έλλειψη απόλαυσης. Αν ο χαμένος παράδεισος δεν μπορεί να στεριώσει, αυτό συμβαίνει επειδή κάποιος τον εμποδίζει. Επιπλέον, στη φαντασίωση, όταν απολαμβάνει ο άλλος, πρόκειται για μια απόλαυση προσβλητική, που δεν την αξίζει. Ο άλλος απολαμβάνει σε βάρος μας. Το πιο σαφές παράδειγμα είναι εν προκειμένω ο Εβραϊσμός: στην αντισημιτική προπαγάνδα είναι ο αποδιοπομπαίος τράγος, ο οποίος παρουσιάζεται ως το δειλό αυτό τέρας που υπονομεύει το μεγαλείο του έθνους και το οποίο πρέπει συνεπώς να αφανιστεί. Ο ανταγωνισμός εξωτερικεύει τον υποκειμενικό διχασμό μας και αποδίδει στον άλλον την ευθύνη της συμβολικής έλλειψης πληρότητάς μας—με τέτοιον τρόπο ώστε αντί να γίνει αντιληπτός ως ένας αντίπαλος ο οποίος πρέπει να αντιμετωπιστεί με σεβασμό σε μια λογική συναγωνισμού, ανακηρύσσεται σε εχθρό που πρέπει να παταχθεί.

Πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι, για τον Ζίζεκ, ο φαντασιωσικός χαρακτήρας ενός λόγου δεν έχει καμία σχέση με το περιεχόμενο αλήθειας του. Εμπνευσμένος από τον Ζακ Λακάν, ο σλοβένος φιλόσοφος βεβαιώνει ότι, ακόμη κι αν είναι αλήθεια αυτό που λέει ένας

ζηλιάρης σύζυγος για τη γυναίκα του –ότι κοιμάται με όλους τους άνδρες της πόλης–, η ζήλια του δεν παύει να είναι παθολογική (Butler, Laclau & Žižek, 2000, σσ. 126-127). Η ίδια λογική θα μπορούσε να εφαρμοστεί και στην πολιτική: ακόμη κι αν είναι αλήθεια, ας πούμε, ότι η απληστία της Γουώλ Στρητ είναι υπεύθυνη για την οικονομική κρίση, και ακόμη κι αν πρέπει να μεταρρυθμίσουμε σε βάθος το οικονομικό σύστημα, η εξιδανίκευση μιας συμφιλιωμένης κοινωνίας από την οποία θα είχαν εκλείψει οι τραπεζίτες παραμένει στη σφαίρα της λογικής της φαντασίωσης. Η παθολογία της φαντασίωσης εντοπίζεται στην υπόσχεση μιας πλήρους απόλαυσης, μιας επιστροφής στην προσυμβολική απόλαυση.

Το ζήτημα είναι ότι η υπόσχεση μιας τέτοιας ιδανικής κοινωνίας δεν μπορεί να υλοποιηθεί. Ακόμη κι έπειτα από μια πιθανή εξάλειψη των «κλεφτών της ηδονής», δεν πρόκειται να επιστρέψουμε στην κατάσταση της προσυμβολικής απόλαυσης –κάτι που, στην πραγματικότητα, είναι προβληματικό για τον φαντασιωσικό λόγο, ο οποίος αδυνατεί να προσφέρει αυτό που υπόσχεται. Έτσι, λοιπόν, για να αντισταθούμε, ο δεύτερος πυλώνας που στηρίζει τη φαντασίωση είναι ορισμένες εμπειρίες μερικής απόλαυσης του σώματος που βοηθούν να επιβεβαιώσουμε την ψευδαίσθηση ότι η πλήρης απόλαυση αχνοφαίνεται κάπου στον ορίζοντα (Stavrakakis, 2007, σσ. 196-197). Για παράδειγμα, είναι η περίπτωση των μεγάλων εθνικών εορτών ή των μεγάλων αθλητικών διαγωνισμών. Ωστόσο, αυτές οι στιγμές συλλογικής έκστασης και σωματικής απόλαυσης δεν θα ήταν σε θέση να εξηγήσουν τη φαντασιωσική πληρότητα: «Δεν είναι αυτό που έφαγα –να η κραυγή με την οποία διαχωρίζεται η απόλαυση που παίρνουμε από αυτήν που περιμέναμε» (Lacan, *Le séminaire*, τόμ. 20, σ. 142). Η υπόσχεση επιμένει –περνώντας ίσως μετωνυμικά από ένα εξιδανικευμένο αντικείμενο σ' ένα άλλο–, όμως δεν θα μπορέσει ποτέ να υλοποιηθεί (Stavrakakis, 1999, σ. 49).

Πρέπει να προσθέσουμε ότι η λογική της φαντασίωσης, όπως πολύ

σωστά έχει επισημάνει ο Γιάννης Σταυρακάκης, ενυπήρχε στις μεγάλες ιδεολογίες του 20ού αιώνα –όπως, για παράδειγμα, στην υπόσχεση μιας κομμουνιστικής κοινωνίας– αλλά και στον καταναλωτισμό. Και στις δύο περιπτώσεις συγκεκριμένα αντικείμενα εξιδανικεύονται και παρουσιάζονται σαν να υπόσχονται να καλύψουν την καταστατική έλλειψη του υποκειμένου. Όπως υποστηρίζει σε μια πρόσφατη σέντευξη:

[...] για ορισμένους, η ουτοπική, κοινοτική υπόσχεση μιας αριστερής ή κομμουνιστικής κοινωνίας μπορεί να εκπληρώσει την ίδια λειτουργία η οποία, για άλλα άτομα, εκπληρώνεται από την καταναλωτική προπαγάνδα μιας καινούριας Λαμποργκίνι (Zicman de Barros & Stavrakakis, 2017, σ. 11).

Υπάρχει ωστόσο διέξοδος από τη λογική της φαντασίωσης; Θα μπορούσε άραγε η δημοκρατία να θεμελιωθεί πάνω σε μια μορφή απόλαυσης; Κάποιες αναγνώσεις του Ζίζεκ θα μας υποδείξουν ότι κάτι τέτοιο θα ήταν αδύνατο. Παραθέτοντας τον Ζακ-Αλαίν Μιλνέρ, υποστηρίζει ότι η δημοκρατία θα ήταν «μια έρημος απόλαυσης, κι ότι η άνοδος των παθών στην πολιτική» το μόνο που θα πετύχαινε θα ήταν να επιτείνει τον φονταμενταλισμό, τον όλεθρο, τις σφαγές και άλλες καταστροφές (Žižek, 2004, σσ. 111-112· βλ. επίσης Miller, 2003, σσ. 146-147).

Ωστόσο, όπως ήδη είπαμε, προς το τέλος της διδασκαλίας του ο Λακάν παρουσιάζει μια διαφορετική απόλαυση: την απόλαυση του κενού (Lacan, *Le séminaire*, τόμ. 20, σ. 97). Αυτή η διαφορετική έκφραση της απόλαυσης, υπερβολική, μη ελεγχόμενη, θα ήταν ίσως πιο συμβατή με μια δημοκρατική ηθική (Stavrakakis, 2007, σ. 279). Σύμφωνα με τον Γκλίνος και τον Σταυρακάκη:

Εδώ [σε αυτή την άλλη απόλαυση του κενού], το υποκείμενο αναγνωρίζει και επιβεβαιώνει την ενδοχαιμικότητα των κοινωνικών σχέσεων και επιδιώκει μια απόλαυση η οποία δεν καθοδηγείται από την ενόρμηση να «συμπληρώσει», να «ολοκληρώσει», να «κάνει τα πάντα», μια απόλαυση

τοποθετημένη, αντίθετα, στην πλευρά του μη όλου (Glynos & Stavrakakis, 2008, σ. 263).

Δεν έχουμε ωστόσο να κάνουμε με μια παραιτημένη απόλαυση. Η απόλαυση του κενού είναι μια απόλαυση της ανοιχτότητας στο αδύνατο –όχι σ' ένα εξιδανικευμένο αδύνατο, στη φαντασιωσική ουτοπία, αλλά στο αδύνατο ως αυτό που βρίσκεται στο περιθώριο, στα όρια της συμβολικής τάξης που δομεί την κοινωνική ζωή μας. Πρόκειται για μια απόλαυση πέρα από το συμβολικό (Metzger, 2017, σσ. 89-90). Θα μπορούσε ίσως να είναι μια απόλαυση της θλίψης –το συναίσθημα της υποκειμενικής αποκατοχής, της κριτικής της ταυτότητας, της αποδοχής του ετερογενούς και του μετασχηματισμού του αδύνατου σε δυνατό (Safatle, 2015, σσ. 55, 68-70).

Εξοπλισμένοι με αυτές τις ιδέες μπορούμε τώρα να δώσουμε ένα νέο περίγραμμα στη διάκριση μεταξύ αντιδημοκρατικού λαϊκισμού και δημοκρατικού λαϊκισμού: ο αντιδημοκρατικός λαϊκισμός γεννά φαντασιωσική απόλαυση, ενώ ο δημοκρατικός λαϊκισμός θα μπορεί να δράσει με τρόπο ώστε να γεννήσει απόλαυση του κενού. Στην πρώτη περίπτωση, βρισκόμαστε μέσα στην εγκαθιδρυμένη φαντασίωση. Στη δεύτερη περίπτωση, ανοίγουμε τον δρόμο που τη διασχίζει.

2. Πλήθη, μετουσίωση και εξιδανίκευση

Συμπεραίνουμε δηλαδή ότι η ιδέα του κενού σημαίνοντος ως στοιχείου που εγγυάται τη συνοχή του λόγου του λαϊκισμού περιέχει μια τέτοια διάκριση; Όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε στα δύο επόμενα τμήματα του κεφαλαίου, παρότι ο Λακλάου χαράζει μια διάκριση ανάμεσα στον δημοκρατικό και στον αντιδημοκρατικό λαϊκισμό, στο έργο του η διαφορά αυτή δεν είναι ποτέ σαφής. Όπως επίσης θα δούμε, η ασάφεια αυτή προστίθεται εμπειρικά στο γεγονός ότι τα εν λόγω δύο είδη λαϊκισμού τείνουν πάντοτε να αλληλεπικαλύπτονται.

Τα προβλήματα ανακύπτουν ήδη με την επιστροφή μας στην εν-

σωμάτωση των ψυχαναλυτικών εννοιών για να διατυπώσουμε την ιδέα του κενού σημαίνοντος. Για τον Λακλάου, η λογική του κενού σημαίνοντος είναι ίδια με αυτό που η ψυχανάλυση ονομάζει μετουσίωση (Lacau, 2005a, σ. 116). Μπορούμε συνεπώς να αναρωτηθούμε: υπακούει η μετουσίωση στη λογική της φαντασίωσης ή στη λογική της απόλαυσης του κενού;

Ας ξεκινήσουμε προσπαθώντας να δώσουμε μια απάντηση στο ερώτημα του τι είναι η μετουσίωση. Πρόκειται, κατά πάσα πιθανότητα, για μια έννοια η διατύπωση της οποίας είναι η λιγότερο συστηματική στην ψυχανάλυση –χωρίς αυτό βέβαια να σημαίνει ότι δεν υπάρχουν πλείστα χωρία τα οποία αναλύουν ακριβώς αυτό το θέμα στο φροϋδικό έργο (Assoun, 2017, σ. 5). Πράγματι, ο Φρόυντ χρησιμοποίησε κατ' επανάληψη αυτόν τον όρο. Το πρόβλημα είναι ότι ποτέ δεν αφιέρωσε ένα μεταψυχολογικό κείμενο ειδικά σε αυτήν την έννοια –αν, όπως πιστεύουν ορισμένοι, το κείμενο αυτό είχε προσχεδιαστεί, τότε το πρόχειρό του πρέπει να έχει χαθεί (Metzger, 2017, σ. 38).

Για τον Φρόυντ, κρίνοντας από στοιχεία τα οποία μπορούμε να συνδέσουμε, η μετουσίωση είναι ένα από τα πιθανά πεπρωμένα της ενόρμησης. Γεννιέται όταν μια σεξουαλική ενόρμηση, η οποία συναντά εμπόδια στην προσπάθεια να βρει το αντικείμενό της, εκτρέπεται από τον στόχο της, παρεκκλίνει, η λιβιδινική ενέργειά της οδηγείται στην παραγωγή άλλων αντικειμένων λιγότερο πρωτόγονων και κοινωνικά αξιοδοτημένων –εξού και η συχνά υπογραμμισμένη σχέση ανάμεσα στη μετουσίωση και στην καλλιτεχνική παραγωγή. Υπό αυτήν την έννοια, είναι σημαντικό να υπογραμμίσουμε ότι η μετουσίωση δεν είναι ποτέ ένα μοναχικό φαινόμενο –από την εποχή του Φρόυντ περιέχει μια διάσταση κοινωνικής αναγνώρισης και εμφανίζεται ως ένα πιθανό μέσο για τη συγκρότηση κοινωνικών δεσμών.

Σε μια καλύτερη κατανόηση αυτής της έννοιας συμβάλλει η διάκριση που εισάγει ο Φρόυντ στο έργο του *Εισαγωγή στον ναρκισσισμό* (1914), ανάμεσα στη μετουσίωση και στην εξιδανίκευση. Η

μετουσίωση μας απομακρύνει από το σεξουαλικό αντικείμενο, ενώ η εξιδανίκευση –συνώνυμη της «ωραιοποίησης ή του εξευγενισμού των αναπαραστασιακών περιεχομένων» (de Mijolla-Mellor, 2003, σ. 95)– προσκολλάται στο αντικείμενο, το επαυξάνει, το υπερτιμά (Freud, 1914, σ. 28), το παρουσιάζει απατηλά σαν να ενσαρκώνει τα ιδεώδη του αντικείμενου (de Mijolla-Mellor, 2003, σ. 107), σε μια λογική που μας φέρνει στον νου τη φαντασίωση. Κατά συνέπεια, η μετουσίωση διαφοροποιείται από την εξιδανίκευση σ' ένα ακόμη σημείο. Αν η συγκρότηση των ιδεωδών είναι η κινητήρια δύναμη της καταστολής της ενόρμησης, η μετουσίωση, αντίθετα, αναπτύσσει μια άλλη σχέση με τα ιδεώδη, δρώντας πέρα από τον «φραγμό της λογοκρισίας» (de Mijolla-Mellor, 2003, σ. 95). Μπορεί να οριστεί ως η απουσία απόθνησης (Freud, 1914, σ. 28) –και, όπως μπορούμε να συμπεράνουμε, των επακόλουθων συμπτωματικών σχηματισμών. Από αυτήν την άποψη, η μετουσίωση εμφανίζεται κάποιες φορές, στα κείμενα του Φρόυντ, ως «η ευτυχής έκβαση της θεραπείας» (de Mijolla-Mellor, 2003, σ. 93).

Εκ πρώτης όψεως, λοιπόν, ακόμη κι αν ο Λακλάου δεν κάνει λόγο για εξιδανίκευση στη θεωρία του περί κενού σημαίνοντος, μεταφέροντας τη φροϋδική διάκριση στη συζήτησή μας για τον λαϊκισμό, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο αντιδημοκρατικός λαϊκισμός δρα στη λογική της εξιδανίκευσης, ενώ ο δημοκρατικός λαϊκισμός βρίσκεται πλησιέστερα στη μετουσίωση. Αν η εξιδανίκευση παρουσιάζει ένα αντικείμενο υπερεκτιμημένο, τότε η μετουσίωση αποκλίνει από το αντικείμενο αυτό, σε μια εποικοδομητική παραδοχή της αδυνατότητάς του.

Το ζήτημα είναι ότι η διαφορά ανάμεσα στη μετουσίωση και στην εξιδανίκευση δεν είναι πάντοτε ξεκάθαρη –στην πραγματικότητα, μεταξύ των δύο εννοιών αναπτύσσονται περίπλοκες σχέσεις (Assoun, 2017, σσ. 27-34, 50-51). Ακόμη και στη θεωρία του ναρκισσοισμού ο Φρόυντ υποστηρίζει ότι η εξιδανίκευση θα μπορούσε να «υποκινήσει»

τη μετουσίωση (Freud, 1914, σ. 28). Λίγα χρόνια αργότερα, όταν ο Φρόυντ θα αναλύσει τον σχηματισμό των μαζών –μια κατάσταση στην οποία η εξιδανίκευση είναι εμβληματική– μιλά για «εγκατάλειψη μετουσιωμένη σε μια αφηρημένη ιδέα» για να αναφερθεί στη σχέση ανάμεσα στα μέλη της μάζας και στα ιδεώδη τους (Freud, 1921, σσ. 55-56, 80-84· de Mijolla-Mellor, 2003, σσ. 104-105). Όπως θα δούμε στη συνέχεια, αυτή η εννοιακή ένταση θα αποδειχθεί πολύ γόνιμη για τη μελέτη μας πάνω στον λαϊκισμό.

Η φροϋδική θεωρία των μαζών μάς είναι ήδη γνωστή: μέσα στη μάζα τα διάφορα μέλη της τοποθετούν το ίδιο εξωτερικό αντικείμενο –τον ηγέτη ή μια ιδέα που εκπληρώνει μια λειτουργία καθοδήγησης– στη θέση του ιδεώδους του εγώ –εξού και η βαρύτητα της εξιδανίκευσης. Σύμφωνα με τον Φρόυντ, πρόκειται για μια γενικευμένη διαδικασία: η λογική των μαζών εκφράζεται επίσης πέρα από τις μεταβατικές πολλαπλότητες, καθώς μπορεί να ανιχνευθεί σε σταθερές δομές όπως η εκκλησία και ο στρατός. Εντούτοις, έστω κι αν ο Φρόυντ γενικεύει τη λογική των μαζών, απομακρυνόμενος κατά κάποιον τρόπο από τις θεωρίες που προηγήθηκαν αυτής της λογικής και οι οποίες παρουσίαζαν τα εν λόγω φαινόμενα σαν να ήταν κατ' ανάγκην ανορθολογικά και επικίνδυνα, η φροϋδική ανάγνωση εξακολουθεί να υποδεικνύει τις απειλές που ελλοχεύουν στις συμπεριφορές των ομάδων.

Ο Φρόυντ υποστηρίζει ότι ο σχηματισμός των μαζών, η ερωτευμένη κατάσταση και η ύπνωση διαφοροποιούνται μόνο ως προς τη διάστασή τους. Και τα τρία υπακούν στην ίδια λογική της εξιδανίκευσης. Η μετουσίωση κάνει έμμεσα την εμφάνισή της στο κείμενο του Φρόυντ πάνω στις μάζες ακριβώς επειδή μοιράζεται με την ερωτευμένη κατάσταση –όπου δεσπόζει η εξιδανίκευση– την αντιπαράθεση με την αδυνατότητα της ικανοποίησης της σεξουαλικής ενόρμησης. Στην ερωτευμένη κατάσταση το αντικείμενο του έρωτα αποκτά μια εμβληματική θέση, παρουσιάζεται σαν να μην έχει κανένα ψεγάδι, πράγμα

που μπορεί να οδηγήσει το υποκείμενο σε πράξεις τρέλας. Σύμφωνα με τον Φρόυντ, στην ερωτευμένη κατάσταση:

[...] το εγώ γίνεται ολοένα λιγότερο απαιτητικό, ολοένα πιο ταπεινό, ενώ το αντικείμενο γίνεται ολοένα πιο μεγαλειώδες και πολύτιμο, προσελκύει πάνω του όλο τον έρωτα που το εγώ ήταν ικανό να αισθανθεί για τον εαυτό του, κι αυτό μπορεί να έχει σαν φυσική συνέπεια την απόλυτη θυσία του εγώ. Το αντικείμενο απορροφά, κατασπαράσσει, για να το πούμε κι έτσι, το εγώ. [...] Την ίδια στιγμή με αυτήν την «εγκατάλειψη» του εγώ στο αντικείμενο, η οποία δεν διαφέρει σε τίποτα πλέον από τη *μετουσιωμένη εγκατάλειψη* [sublimierten Hingabe] σε μια αφηρημένη ιδέα, παύουν οι λειτουργίες που αποσκοπούν σε αυτό που το εγώ θεωρεί ως το ιδεώδες με το οποίο θα ήθελε να συγχωνεύσει την προσωπικότητά του. Η κριτική σιωπά: όλα όσα το αντικείμενο κάνει και απαιτεί είναι καλά και άμεμπτα. Κάθε φορά που πρόκειται για κάτι που μπορεί να αποδειχθεί ευνοϊκό για το αντικείμενο η φωνή της συνείδησης παύει να παρεμβαίνει, στην τύφλωση της ερωτευμένης κατάστασης γινόμαστε εγκληματίες χωρίς μεταμέλεια (Freud, 1921, σσ. 55-56, η έμφραση δικιά μας).

Επομένως, μπορούμε ήδη στον Φρόυντ να βρούμε μια ορισμένη αμφιθυμία ως προς τη μετουσίωση.³ Διαχωρισμένη από την εξιδανίκευση, μοιάζει ωστόσο να διατηρεί μια τεταμένη σχέση με αυτήν. Φτάνουμε έτσι σε μιαν άλλη εκδοχή του παλαιού μας προβλήματος: υπάρχει ο κίνδυνος, λόγω της εγγύτητας μεταξύ εξιδανίκευσης και μετουσίωσης, να μετακυλήσει η εποικοδομητική αποδοχή της αδυνατότητας να ξαναβρούμε το αντικείμενο προς τη φαντασιωσική εξιδανίκευσή του;

3. Ακόμη και σε μια μεταγενέστερη περίοδο της φροϋδικής θεωρίας, όταν η έννοια της μετουσίωσης αποκτά μια νέα διατύπωση, η έννοια παραμένει αμφίσημη. Αφού πρώτα σύνδεσε τη μετουσίωση με την ιδέα του διαχωρισμού των ενορμήσεων, ο Φρόυντ μάς καλεί στη συνέχεια να σκεφτούμε ότι η παρουσία της μετουσίωσης σε έναν πολιτισμό θα πρέπει να είναι ανάλογη της παρουσίας της καταστροφικής ενόρμησης του θανάτου στον ίδιο πολιτισμό (Freud, 1923, σ. 71).

Το ερώτημα αυτό είναι κεντρικής σημασίας. Και μας υποδεικνύει ένα πρόβλημα σε ό,τι αφορά τη θεωρία του Λακλάου: αν από τη μία πλευρά μεταξύ εξιδανίκευσης και μετουσίωσης αναπτύσσονται περίπλοκες σχέσεις, από την άλλη πλευρά μια θεωρητική διάκριση όπως αυτή μοιάζει θεμελιώδης για να σκεφτούμε τη διάκριση μεταξύ δημοκρατικού λαϊκισμού και αντιδημοκρατικού λαϊκισμού. Αποφεύγοντας να μιλήσει για τη μετουσίωση, ο Λακλάου ξεφεύγει από τα δίχτυα αυτής της προβληματικής –κι αυτό, έχουμε την εντύπωση, τον οδηγεί στο να αναπτύξει μια μεροληψία υπέρ των δημοκρατικών δυνατοτήτων του λαϊκισμού. Όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε στη συνέχεια, το ερώτημα παραμένει ακόμη κι όταν υπογραμμίζουμε, όπως είναι το σωστό, το γεγονός ότι η έννοια της μετουσίωσης που χρησιμοποιεί ο Λακλάου προέρχεται κατά κύριο λόγο από μιαν άλλη θεωρητική προσέγγιση: τη λακανική προσέγγιση.

Πράγματι, ο Λακάν προτείνει έναν εντελώς διαφορετικό ορισμό της μετουσίωσης, διαφορετικό από αυτόν του Φρόυντ. Η περίφημη διατύπωσή του διατείνεται ότι η μετουσίωση ανυψώνει ένα ιδιαίτερο αντικείμενο στην αξιοπρέπεια του Πράγματος (das Ding). Αν κατανοούμε το Πράγμα ως ένα μη συμβολοποιήσιμο πραγματικό το οποίο επικαλείται μια μυστική πλήρη απόλαυση, τότε εκ πρώτης όψεως ο λακανικός ορισμός της μετουσίωσης θα μπορούσε να μας κάνει να σκεφτούμε ότι, στην περίπτωση αυτή, μεταφερόμαστε στη λογική της εξιδανίκευσης και της επιθυμίας που τοποθετεί το ερωτικό αντικείμενο σε μια θέση ικανή να καταστήσει το υποκείμενο τυφλό σε κάθε κριτική. Κι αν ακόμη αυτή η πρώτη προσέγγιση ήδη μας δίνει τροφή για σημαντικές σκέψεις, η διατύπωση του Λακάν είναι ωστόσο ρητά στραμμένη προς άλλη κατεύθυνση.

Την ίδια στιγμή που αναδιατυπώνει την ιδέα της ενόρμησης, ο Λακάν απορρίπτει τις ερμηνείες που διακρίνουν στα γραπτά του Φρόυντ έναν φυσικά σεξουαλικό στόχο της ενόρμησης –δεδομένου ότι η διάκριση ανάμεσα στο σεξουαλικό και στο μη σεξουαλικό έχει απορριφθεί

εξαρχής στο έργο του Λακάν. Κατά τα λεγόμενά του, «και το πιο ωμό σεξουαλικό παιχνίδι μπορεί να γίνει αντικείμενο ενός ποιήματος, χωρίς αυτό να χάσει στο ελάχιστο τις μετουσιωτικές αξιώσεις του» (Lacan, *Le séminaire*, τόμ. 7, σ. 191). Στον Λακάν η ενόρμηση θεωρείται στιγματισμένη από την παρέκκλιση. Στην περίπτωση αυτή μετουσιώνω σημαίνει ακριβώς δέχομαι και καθιστώ ρητή την αδύνατη ικανοποίηση της ενόρμησης από εμπειρικά αντικείμενα.

Όταν ο Λακάν συνδέει τη μετουσίωση με το Πράγμα, πρόκειται για το Πράγμα ως κενό, ως αδύνατο τόπο. Όσο παράδοξο κι αν φαίνεται κάτι τέτοιο, το επιμέρους αντικείμενο που έχει υψωθεί στην αξιοπρέπεια του Πράγματος άλλο δεν κάνει από το να αναπαριστά και να κατασκευάζει αυτό το κενό –δίνει τις συντεταγμένες ενός αδύνατου κέντρου το οποίο χρησιμοποιούμε ως σημείο αναφοράς μας, αλλά δεν προσπαθούμε να το συναντήσουμε (Metzger, 2017, σ. 73). Η λειτουργία του είναι παράδοξη, επειδή το Πράγμα βρίσκεται «σε σχέση με το αντικείμενο και πέρα από αυτό» (Assoun, 2017, σ. 124). Παρότι το Πράγμα «υπερισχύει κάθε αντικειμένου», παρότι παραπέμπει στο πραγματικό, έχει ανάγκη από το αντικείμενο για να εγγραφεί συμβολικά, για να «εκπληρώσει αυτήν τη μεταστροφή» της ενόρμησης (Assoun, 2017, σ. 94, 124). Επομένως, το αντικείμενο αυτό είναι μια «εικόνα η οποία αποτελεί καταστροφή της εικόνας» (Safatle, 2005, σ. 689). Άρα στην ενόρμηση το αντικείμενο διαφέρει από το αντικείμενο στην επιθυμία –η προσκόλληση στο πρώτο δεν διαλύεται στο τέλος της ανάλυσης όπως συμβαίνει με το δεύτερο (Safatle, 2005, σ. 680). Αν ακολουθήσουμε τη σκέψη του Ζίζεκ, η ενόρμηση είναι, σ' έναν ορισμένο βαθμό, αυτό που μένει στο τέλος της ανάλυσης, όταν ο φαντασιωσικός χαρακτήρας των αντικειμένων έχει καταστεί πια εμφανής. Στην ενόρμηση –η οποία, για ακόμη μια φορά, χαρακτηρίζεται από την ικανοποίηση από αντικείμενα της εμπειρίας– το αντικείμενο είναι το σημείο εκείνο γύρω από το οποίο περιστρεφόμαστε, χωρίς ποτέ να το φτάνουμε (Žižek, 2008, σ. 327).

Αντί να αναπαράγει τη λογική της φαντασίωσης και της εξιδανικευμένης σαγήνης των αντικειμένων, η μετουσίωση μπορεί να μας υποδεικνύει την αδυνατότητα μιας πλήρους απόλαυσης, να μας κάνει να περιστρεφόμαστε γύρω από το αδύνατο αντικείμενο, και, σύμφωνα με ορισμένους σχολιαστές, να εγκαινιάζει τη δυνατότητα μιας άλλης απόλαυσης, μιας απόλαυσης του κενού (Metzger, 2017, σσ. 87-90). Στην περίπτωση αυτή πλησιάζουμε σε μιαν απόλαυση «που ικανοποιείται από αυτό που είναι καταδικασμένο να μείνει ανικανοποίητο» (Assoun, 2017, σ. 125). Για τον Λακάν, επομένως, η μετουσίωση βρίσκεται κοντά σε μια ηθική της ψυχανάλυσης (Metzger, 2017, σ. 34) – παρόμοια με το *ήθος* της ριζοσπαστικής δημοκρατίας.

Αν στηριχτούμε στον Λακάν, μπορούμε να καταλάβουμε για ποιον λόγο είναι παραγωγικό να χρησιμοποιήσουμε την έννοια της μετουσίωσης για να σκεφτούμε τις δημοκρατικές δυνατότητες του λαϊκισμού. Ακόμη κι αν η ενσωμάτωση των ψυχαναλυτικών εννοιών, όπως την εμπνεύστηκε η Τζόαν Κόπτζεκ, δεν είναι πάντοτε σαφής στον Λακλάου, αν βασιστούμε στη σκέψη του, μπορούμε να δούμε τη μετουσίωση ως ένα μέσο που θα μας επιτρέψει να κατασκευάσουμε ένα πολιτικό σώμα με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο –για να ανατρέξουμε σ' ένα ακόμη λακανικό παράδειγμα– κατασκευάζεται ένα δοχείο από άργιλο με το εσωτερικό του άδειο (Stavrakakis, 1999, σ. 132). Όπως υποστηρίζει ο Λακλάου σε σχέση με τη δημοκρατία, πρόκειται για την «παραγωγή της κενότητας βάσει της δράσης ηγεμονικών λογικών» (Laclau, 2005a, σ. 166). Κατασκευάζουμε τον «λαό» ως μία καθολική έννοια –η οποία, ως τέτοια, είναι φυσικά ιδιότυπη– που ξεχωρίζει λόγω της ανοιχτότητάς της. Θεσπίζει μία μη κορεσμένη συμβολική θέση. Επομένως, για τον Λακλάου η κατασκευή του λαού ως κενού σημαίνοντος ισοδυναμεί με την κατασκευή ενός δημοκρατικού χώρου –ή ενός χώρου ριζοσπαστικής δημοκρατίας– όπου η πολιτική διαμάχη λαμβάνει χώρα αποδεχόμενη την ενδεχομενικότητα των σχηματισμών της κοινωνικής μας ζωής.

3. Μετουσίωση μέσα στις μάζες;

Όπως ήδη προαναφέραμε, σε ό,τι αφορά τη μετουσίωση, το πέρασμα από τη φροϋδική στη λακανική θεωρία δεν αποκλείει σε καμία περίπτωση τις εντάσεις. Ακόμη μία φορά ο Λακάν μας παρέχει τα απαραίτητα εργαλεία για να σκεφτούμε πάνω στον δημοκρατικό χαρακτήρα του λαϊκισμού, αυτό που μας λείπει ωστόσο είναι ένας αντίθετος πόλος από τον οποίο θα μπορέσουμε να προσεγγίσουμε τις αντιδημοκρατικές μάζες—ένα φαινόμενο το οποίο απασχολούσε πολύ και τον ίδιο τον Λακάν. Πράγματι, πρέπει πρώτα απ' όλα να επισημάνουμε ότι ακόμη κι αν η λακανική ιδέα περί μετουσίωσης μας επιτρέπει να σκεφτούμε τη χειραφετητική δύναμη του κενού, είναι δύσκολο να βρούμε, στη διδασκαλία του Λακάν, μια άμεσα πολιτική και συλλογική μετάφραση της ιδέας της μετουσίωσης και της απόλαυσης του κενού. Ακόμη πιο δύσκολο μάλιστα είναι να βρούμε στον Λακάν μια σύνδεση μεταξύ μετουσίωσης και σχηματισμού των μαζών. Στην πραγματικότητα, σε ορισμένα από τα σχόλιά του πάνω στην ψυχολογία των μαζών, ο Λακάν εξακολουθεί να βαδίζει στα χνάρια του Φρόυντ, ο οποίος αποδίδει μεγαλύτερη σημασία στους κινδύνους που θέτουν οι ομαδικοί σχηματισμοί παρά στις αρετές τους. Η ιδέα ενός δημοκρατικού πλήθους είναι επομένως μια δυνατότητα, η επεξεργασία της οποίας γίνεται έξω από το πλαίσιο του λακανικού έργου.

Επιστρέφοντας στον Φρόυντ, στο σεμινάριό του πάνω στις *Τέσσερις θεμελιώδεις έννοιες της ψυχανάλυσης* (1964), ο Λακάν υποστηρίζει ότι στις μάζες, όπως και στην ύπνωση, εδραϊώνεται μια σχέση ταύτισης με τον ηγέτη. Για να εξηγήσει αυτήν τη διαδικασία, ο Λακάν μάς θυμίζει—όπως ήδη δείξαμε—ότι το υποκείμενο αντιπαρτίθεται διαρκώς με την εξωτερική εικόνα του—μια εικόνα στην οποία «το υποκείμενο θα δει τον εαυτό του ως ένα λεχθέν, ως ιδωμένο από τον άλλον» (Lacan, *Le séminaire*, τόμ. 7, σ. 298). Για να της ρίξει λοιπόν λίγο φως, ο Λακάν θα ισχυριστεί ότι αν υπάρχει μέσα στο πλήθος μια

σχέση ταύτισης με τον ηγέτη, η ταύτιση αυτή δεν γίνεται άμεσα μεταξύ των μελών του πλήθους και του ηγέτη, αλλά μεταξύ των μελών του πλήθους και της εικόνας που σχηματίζει γι' αυτά ο ηγέτης. Το υποκείμενο θα συγκροτήσει τα ιδεώδη του εγώ με σημείο αναφοράς αυτό ακριβώς το τρίτο βλέμμα.

Ωστόσο, η σχέση ανάμεσα στον ηγέτη που υπνωτίζει και στο πλήθος δεν συνοψίζεται σε μια σχέση που έχει να κάνει με το ιδεώδες του εγώ. Σύμφωνα με τον Λακάν, αν μέσα ο ηγέτης μάς σαγηνεύει, είναι επειδή, αναμειγμένος καθώς είναι με το ιδεώδες του εγώ, μας ωθεί να βρούμε σε αυτόν ένα ναρκισσιστικό αντικείμενο το οποίο υπόσχεται να μας συμπληρώσει, το αντικείμενο *a* (Lacan, *Le séminaire*, τόμ. 11, σ. 304).

Το αντικείμενο *a* είναι μια πολυλειτουργική έννοια και έχει αναδιατυπωθεί πλείστες φορές στη διδασκαλία του Λακάν, με αποτέλεσμα να μην είναι εφικτό να παρουσιαστεί με απλό τρόπο (Fink, 1995, σ. 83). Προκειμένου να εξυπηρετήσουμε τους στόχους αυτού του κεφαλαίου, αρκεί για την ώρα να παρατηρήσουμε ότι πίσω από τη λακανική έννοια του αντικειμένου *a* υπάρχει η ιδέα—η οποία έχει αναπτυχθεί στη βάση των σκέψεων του Αλεξάντρ Κοζέβ πάνω στον Χέγκελ—ότι η επιθυμία μας είναι στην πραγματικότητα η επιθυμία του άλλου. Η ιδέα αυτή γίνεται σαφέστερη αν αναζητήσουμε τις ρίζες της στην ψυχική ζωή μας, δηλαδή στη σχέση ανάμεσα στο βρέφος και σε αυτόν ή αυτόν που εκπληρώνει τη μητρική λειτουργία. Για να μεταφέρει τις ανάγκες του στη μητέρα, το βρέφος πρέπει να τις συμβολοποιήσει αρθρώνοντάς τες σε αιτήματα. Πίσω από κάθε αίτημα υπάρχει, πάνω απ' όλα, η αποζήτηση της αγάπης της μητέρας. Αν η μητέρα ανταποκρίνεται στο βρέφος, το κάνει επειδή το αναγνωρίζει, επειδή του δίνει την αγάπη της, επειδή το τοποθετεί στη θέση του αντικειμένου της επιθυμίας της. Το αντικείμενο *a* αντιστοιχεί ακριβώς σε αυτήν την καθαρή επιθυμητική ικανότητα που επιθυμούμε στους άλλους. Είναι επομένως η αιτία της επιθυμίας μας.

Υπό αυτήν την έννοια, το αντικείμενο α δεν είναι ένα κατοπτρικό αντικείμενο – δεν είναι, με άλλα λόγια, ένα συγκεκριμένο αντικείμενο της πραγματικότητάς μας. Αντιθέτως, εκφράζεται, για παράδειγμα, για άλλη μια φορά, στο βλέμμα. Αρκετά συχνά το υποκείμενο παρασύρεται μέσα στη φαντασίωση και μας κάνει να νομίζουμε ότι αυτό που επιθυμεί είναι ένα κατοπτρικό αντικείμενο ικανό να καλύψει αυτόν τον χώρο, ένα αντικείμενο που υπόσχεται να απαντήσει οριστικά σε αυτήν την αινιγματική επιθυμία του άλλου (Safatle, 2009, σ. 64) –όπως είδαμε, ο κομμουνισμός και ο καταναλωτισμός επαναλαμβάνουν αυτήν τη λογική–, αλλά κάνει λάθος. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις πρόκειται για προσποιήσεις, για φαντασιωσικές απομιμήσεις του αντικειμένου α.

Ακριβώς το σημείο αυτό, τον παραπλανητικό χαρακτήρα της φαντασίωσης, διαλέγει ο Λακάν για να οικοδομήσει πάνω του τη δική του κριτική στο πλήθος. Σε μια απόπειρα να συνοψίσουμε αυτήν την κριτική, θα λέγαμε ότι στο πλήθος ο υπνωτιστής ηγέτης τοποθετείται σε μια κατάσταση εξουσίας –δηλαδή καταλαμβάνει τη θέση του ιδεώδους του εγώ–, την ίδια στιγμή που φαίνεται να κατέχει και να ενσαρκώνει το ναρκισσοειδές αντικείμενο α, ένα αντικείμενο το οποίο υπόσχεται να καλύψει την καταστατική έλλειψη του υποκειμένου (Lacan, *Le séminaire*, τόμ. 11, σ. 303). Σε αυτήν τη διαμόρφωση, ο ηγέτης δίνει την εντύπωση ότι κάτι γνωρίζει για την επιθυμία μας –αν ο ηγέτης είναι χαρισματικός, είναι επειδή φαίνεται να κατέχει αυτό που επιθυμούμε.

Αν ο Λακάν αντιπαρέθετε τη δυναμική του πλήθους στη δυναμική της ανάλυσης, το έκανε ακριβώς επειδή πίστευε ότι ο αναλύων δεν θα έπρεπε να ταυτίζεται με τον αναλυτή, όπως ένα μέλος του πλήθους ταυτίζεται με τον ηγέτη (Lacan, *Le séminaire*, τόμ. 11, σ. 302). Ο αναλυτής δεν πρέπει να γίνει το αντικείμενο της σαγήνευσης του αναλύοντος. Στην ανάλυση πρέπει να πάμε πέρα από την ταύτιση. Αν μέσα στο πλήθος ο ηγέτης αναμειγνύει το ιδεώδες του εγώ και το

αντικείμενο α, στην ανάλυση το ζητούμενο είναι τα δύο αυτά να πάρουν τη μέγιστη δυνατή μεταξύ τους απόσταση (Lacan, *Le séminaire*, τόμ. 11, σ. 304). Στο τέλος της ανάλυσης ο αναλύων οφείλει να «ακρωτηριάσει» τον αναλυτή: με την απομάκρυνση που επιτυγχάνεται ανάμεσα στο ιδεώδες του εγώ και στο αντικείμενο α, ο αναλύων οφείλει να καταλάβει ότι αυτό που επιθυμεί δεν είναι ο αναλυτής αλλά το αντικείμενο α ως η καθαρή επιθυμητική ικανότητά του (Lacan, *Le séminaire*, τόμ. 11, σ. 304) –μια επιθυμητική ικανότητα πάντοτε αινιγματική, χωρίς αντικείμενο.

Εδώ η κριτική που κάνει ο Λακάν στα πλήθη αναδύεται ως το αντίβαρο που έλειπε από τη θεωρία του Λακλάου και έκανε, ως εκ τούτου, δύσκολη τη σύλληψη του αντιδημοκρατικού λαϊκισμού. Το πρόβλημα ωστόσο είναι ότι ανάμεσα σε αυτά τα δύο αντίβαρα πρέπει να υπάρχει κάποια σχέση. Με άλλα λόγια, μέχρι εδώ φαίνεται ότι ο Λακλάου και ο Λακάν αναπτύσσουν τη σκέψη τους σε μη συγκρίσιμα μοντέλα. Σύμφωνα με τον Φρόντ, όπως ήδη είδαμε, η μετουσίωση και η εξιδανίκευση συγχωνεύονται σ' ένα κοινό μοντέλο: διαχωρίσιμες ή αλληλένδετες, οι δύο αυτές έννοιες μας προσφέρουν σημεία αναφοράς με τη βοήθεια των οποίων μπορούμε να σκεφτούμε τις δημοκρατικές και αντιδημοκρατικές δυνατότητες των μαζών, αντίστοιχα. Κάτι τέτοιο δεν προκύπτει ακόμη από τον τρόπο με τον οποίο έχουμε παρουσιάσει τον Λακάν. Αν, από τη μία, η θεωρία του Λακλάου δεν μας επιτρέπει τυπικά να σκεφτούμε τον αντιδημοκρατικό λαϊκισμό, από την άλλη, η θεωρία του Λακάν, όπως την εκθέσαμε παραπάνω, δεν μας βοηθάει να σκεφτούμε τις δημοκρατικές μάζες.

Αν ακολουθήσουμε το λακανικό μοντέλο, ο μόνος τρόπος να σκεφτούμε έναν δημοκρατικό λαϊκισμό θα ήταν η συγκρότηση ενός πλήθους το οποίο θα δρούσε με τρόπο ανάλογο με τον σκοπό της ανάλυσης, με έναν ηγέτη ή μια κατευθυντήρια ιδέα που θα ενσάρκωναν αυτήν την αινιγματική επιθυμία. Παραδείγματα αυτού του είδους είναι ωστόσο μάλλον απίθανο να βρούμε. Ακόμη κι αν δεν μιλάει με όρους λαϊκι-

σμού, όταν ο Βλαντιμίρ Σαφάτλ μάς προσκαλεί να σκεφτούμε μια πολιτική της ανημπόριας και της υποκειμενικής καθάρσεως, η λύση που βρίσκει είναι να επιστρέψει στον Φρόυντ και στην ερμηνεία του για την ιστορία του Μωυσή – ενός ηγέτη που έκανε τον λαό του να ταυτιστεί με μια περιπλανώμενη επιθυμία, και ο οποίος θα μπορούσε να υποδείξει τα όρια της συμβολικής τάξης σε «μια λογική της ενσωμάτωσης, η οποία, με έναν ορισμένο τρόπο, αρνείται τον εαυτό της» (Safatle, 2015, σ. 128). Ωστόσο, θα μπορούσε ο Μωυσής να υπάρχει έξω από τον μύθο;

Από την άλλη, υπάρχει μια πιθανή σχέση ανάμεσα στον σκοπό της ανάλυσης σε αντιδιαστολή με τα πλήθη και στην ιδέα, την οποία πρώτος εισήγαγε ο Λακλάου, ενός πλήθους δημοκρατικού και μετουσιωτικού – μια σχέση ατελής, είναι αλήθεια, αλλά παραγωγική, ικανή να μας κάνει να σκεφτούμε την ίδια στιγμή τις δημοκρατικές και αντιδημοκρατικές δυνατότητες του λαϊκισμού. Πριν φτάσουμε όμως σε αυτό το επίπεδο, πρέπει πρώτα να δώσουμε μια συμπληρωματική αποσαφήνιση ως προς τη λακανική ιδέα του σκοπού της ανάλυσης πέρα από τη διαλεκτικοποίηση της επιθυμίας.

Την εποχή ακριβώς που δίνει το σεμινάριο του 1964, στο οποίο αναπτύσσει την ανάλυσή του για την ψυχολογία των μαζών, ο Λακάν διατυπώνει την υπόθεση ότι το να καταστήσουμε εμφανή τον αινιγματικό χαρακτήρα της επιθυμίας δεν αρκεί ως κριτήριο που θα καθοδηγήσει τον σκοπό της ανάλυσης (Fink, 1999, σσ. 205-209). Μολονότι η αποδοχή του αινιγματικού χαρακτήρα της επιθυμίας παραμένει ένα σημαντικό βήμα της ανάλυσης, ο Ζίζεκ και άλλοι σχολιαστές μάς έχουν δείξει ότι η κατάρρευση της μεταβίβασης και η υποκειμενική καθάρση συνεπάγονται λιγότερο μια σχέση με την επιθυμία απ' ό,τι μια σχέση με την ενόρμηση (Žižek, 1996, σσ. 31-45). Αν τα πλήθη ακολουθούν μια λογική αντίθετη από τη λογική του σκοπού της ανάλυσης, αυτό συμβαίνει επειδή η φαντασίωση μας εγκλείει στη λογική της επιθυμίας και εμποδίζει το επόμενο βήμα, δηλαδή να γίνει παρούσα

η ενόρμηση. Από αυτήν την άποψη, η φανέρωση της αινιγματικής επιθυμίας δεν απέχει παρά ένα βήμα από την ανάδυση του «υποκειμένου της ενόρμησης» (Fink, 1999, σσ. 209-210). Σύμφωνα με τον Λακάν:

Υπό την προϋπόθεση ότι η επιθυμία του αναλυτή [...] τείνει προς την ακριβώς αντίθετη κατεύθυνση από την ταύτιση, είναι πιθανή η υπέρβαση του σχεδίου της ταύτισης [...]. Έτσι η εμπειρία του υποκειμένου οδηγείται στο επίπεδο στο οποίο μπορεί να παρουσιοποιηθεί [...] η ενόρμηση (Lacan, *Le séminaire*, τόμ. 11, σ. 305, η έμφαση δική μας).

Η ενεστοποίηση [présentifier] της ενόρμησης, ιδωμένης ως κίνησης που έχει αποκλίσει από τον στόχο της, περιστρεφόμενης γύρω από ένα αδύνατο αντικείμενο: να ποια είναι η πραγματική πρόκληση που θέτει η ανάλυση. Ο Ζίζεκ συνόψισε τις γενικές γραμμές αυτής της κίνησης:

[...] τη στιγμή που [το υποκείμενο] αλλάζει τη στάση του και αρχίζει να βρίσκει ευχαρίστηση στην απλή επανάληψη του αποτυχημένου έργου [της κατάκτησης του αντικειμένου], σφίγγοντας τον κλοιό γύρω από το αντικείμενο, το οποίο, ξανά και ξανά, του ξεφεύγει, περνά από την επιθυμία στην ενόρμηση (Žižek, 2006, σ. 7).

Βέβαια, μολονότι η μετουσίωση και ο σκοπός της ανάλυσης αναπτύσσονται περίπλοκες και μεταβαλλόμενες σχέσεις εντός της λακανικής θεωρίας, δεν πρόκειται, σε τελική ανάλυση για μια δυναμική ανάλογη με αυτή που προσπαθεί να παραγάγει η μετουσίωση;

Η σχέση ανάμεσα στη θεωρία του πλήθους του Λακάν και στη θεωρία του λαϊκισμού του Λακλάου υφαίνεται επίσης μέσα από τις διαφορετικές χρήσεις της έννοιας του αντικειμένου α στην επιθυμία και στην ενόρμηση. Από τη σκοπιά που παρουσιάσαμε το αντικείμενο α, το διαχωρίσαμε ως αινιγματική επιθυμία, ως αντικείμενο-αίτια της επιθυμίας, από τις θεωρησιακές εκδηλώσεις του – από αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε, σύμφωνα με τον Λακάν, ομοιώματα του αντικειμένου α. Εντούτοις, από το έβδομο σεμινάριό του, σε μια συμ-

πληρωματική διατύπωση, ο Λακάν δίνει στο αντικείμενο α έναν ορισμό πολύ κοντινό σε αυτόν του ίδιου του Πράγματος: αγκυροβολημένο στο πραγματικό, είναι το αδύνατο σημείο γύρω από το οποίο κυκλοφορεί η ενόρμηση (Metzger, 2017, σσ. 59-60). Αν ως Πράγμα το αντικείμενο α εξηγεί αφενός την ανάδυση της επιθυμίας παραβάλλοντάς τη με τη χαμένη προσυμβολική απόλαυση (Metzger, 2017, σ. 73), αφετέρου η διατύπωση αυτή αποκτά συμπληρωματική βαρύτητα από τη στιγμή που μας επιτρέπει να πάμε πέρα από την επιθυμία και να αποσαφηνίσουμε τη λειτουργία του αντικειμένου α στην ενόρμηση. Συνεπώς, πρέπει να προσθέσουμε ότι, πλάι στα καθαρά φαντασιωσικά ομοιώματα του α –«του οποίου ο ψεύτικος πυθμένας σκεπάζει ένα κενό» (Metzger, 2017, σ. 54, βλ. επίσης σ. 219)–, που σχετίζονται με την επιθυμία, βρίσκουμε αυτά που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε, εμπνευσμένοι από τον Πωλ-Λωράν Ασσούν, τα παράδοξα υψηλά ομοιώματα του α, ή τα μετουσιωτικά αντικείμενα (Assoun, 2017, σ. 91, 124), που σχετίζονται με την ενόρμηση.

Αυτή η διάκριση είναι κεντρική επειδή τα υψηλά ομοιώματα, αντί να ενισχύουν τη λογική της φαντασίωσης μιμούνται το Πράγμα ως αδυνατότητα. Αν η φαντασίωση δρα σαν ένα προστατευτικό παραπέτασμα πάνω στο πραγματικό, τότε η μετουσίωση παραπέμπει στη ρωγμή του πραγματικού (Metzger, 2017, σσ. 205-206).

Πώς, λοιπόν, αυτή η εννοιακή ακρίβεια διακρίνει και ταυτόχρονα συνδέει τον Λακλάου και τον Λακάν; Δεν είχαμε έως τώρα την ευκαιρία να σχολιάσουμε ότι για τον Λακλάου, εκτός από τη λογική της μετουσίωσης, το κενό σημαίνει αναπαράγει επίσης –στην περίπτωση αυτή πρόκειται για συνώνυμα– τη λογική του αντικειμένου α. Ακόμη κι αν δεν μιλά ποτέ ρητά για την ενόρμηση, κάνοντας αυτόν τον triπλό παραλληλισμό μεταξύ κενού σημαίνοντος, μετουσίωσης και αντικειμένου α, ο Λακλάου μοιάζει να έχει στο μυαλό του το αντικείμενο α ως ένα υψηλό ομοίωμα: συνεπώς, ως στρατηγική οικοδομημένη πάνω στην κατασκευή κενών σημαίνοντων, ο λαϊκισμός παρουσιάζει

συμβολικά ένα κενό που πρέπει να γίνει αντικείμενο απόλαυσης, που βγαίνει από τη λογική της φαντασίωσης και της επιθυμίας και ενεργοποιεί την ενόρμηση.

Ο Λακάν, αντιθέτως, σκέφτεται το αντικείμενο α μέσα στο πλήθος ως τον τελεστή της σαγίνευσης, προσκαλώντας μας να αναλογιστούμε τους κινδύνους ενός αντιδημοκρατικού λαϊκισμού. Υπό αυτήν την έννοια, έχει ενδιαφέρον να επισημάνουμε ότι ο Σταυρακάκης δείχνει να συμπορεύεται με τον Λακάν, καθώς, με τρόπο διαφορετικό από αυτόν του παλαιού δασκάλου του, ενσωματώνει την ιδέα του αντικειμένου α στη συνάρθρωση των ψυχαναλυτικών ιδεών που προτείνει ως εργαλείο για την προσέγγιση της Πολιτικής Θεωρίας. Ο Σταυρακάκης είναι σαφώς σύμφωνος με την ιδέα της μετουσίωσης ως μιας πρόσφορης έννοιας για την κατανόηση της κατασκευής του κενού που χαρακτηρίζει τη δημοκρατία (Stavrakakis, 1999, σ. 131). Μολαταύτα, μια προσεκτική ανάγνωση των σκέψεών του καθιστά σαφές ότι, κατά την άποψή του, δεν υπάρχει παραλληλισμός ανάμεσα στη μετουσίωση και στο αντικείμενο α. Για τον Σταυρακάκη, η λογική του αντικειμένου α αντιτίθεται στη λογική της μετουσίωσης. Είναι σαφές ότι σκέφτεται το αντικείμενο α με βάση τη λειτουργία που εκπληρώνει στην επιθυμία (Žižek, 2008, σ. 327). Υποστηρίζει ότι όλες οι φαντασιώσεις μας συγκροτούνται γύρω από το αντικείμενο α (Stavrakakis, 1999, σ. 49), και ότι ο στόχος της δημοκρατίας πρέπει να είναι να διαχωρίσει το αντικείμενο α από αυτούς που ενσαρκώνουν και μοιάζουν να εγγυώνται τη συμβολική τάξη (Stavrakakis, 1999, σ. 134). Καταλήγει, λοιπόν, να υποστηρίξει ότι «μόνο η θυσία του φαντασιωσικού αντικειμένου α μπορεί να καταστήσει προσβάσιμη αυτήν την άλλη απόλαυση [την απόλαυση του κενού]» (Stavrakakis, 2007, σ. 279).

Η διαφορά ανάμεσα στον Λακλάου και στον Σταυρακάκη –και στον Λακάν– φαίνεται να εντοπίζεται σε μια σύγχυση –η οποία πρέπει να επισημάνουμε ότι είναι επίσης παρούσα στην παραδοσιακή ψυχαναλυτική βιβλιογραφία–, που έχει σαν αποτέλεσμα συχνά το όνομα του

αντικείμενου α να αποδίδεται σε πολύ διαφορετικά πράγματα. Αν για τον Λακλάου το αντικείμενο α αναφέρεται στα υψηλά ομοιώματα του α, καλώντας μας να σκεφτούμε ότι μπορεί να καταστήσει εμφανή τον αινιγματικό χαρακτήρα της επιθυμίας, για τον Σταυρακάκη η έννοια αυτή είναι συνδεδεμένη με τα φαντασιωσικά ομοιώματα του α, αντικείμενα τα οποία υπόσχονται τη συνάντηση με την πλήρη προσυμβολική απόλαυση. Οι δύο αυτές χρήσεις της έννοιας του αντικείμενου α όχι μόνο δεν υποδεικνύουν ένα πρόβλημα εννοιακής κατασκευής, αλλά μπορούν κάλλιστα να συμφιλιωθούν, και η διάκρισή τους μπορεί να αποδειχθεί εποικοδομητική. Με πρακτικούς όρους, η διάκριση αυτή παρέχει το στοιχείο το οποίο έλειπε από τη Σχολή του Έσσεξ για τη διάκριση των διαφόρων ειδών λαϊκισμού.

Σύμφωνα με την επιχειρηματολογία μας, η διαφορά ανάμεσα στον αντιδημοκρατικό λαϊκισμό και στον δημοκρατικό λαϊκισμό ισοδυναμεί με τη διαφορά ανάμεσα στα διάφορα ομοιώματα του α. Από τη μία πλευρά, όταν μιλάμε για το κενό σημαίνον ως αντικείμενο α, μπορούμε να αναφερόμαστε σε ό,τι αποκαλούμε φαντασιωσικό ομοίωμα του α, σε αυτό που μοιάζει να κατέχει ο γέγνης μέσα στο πλήθος ενώ ταυτόχρονα ενσαρκώνει το ιδεώδες του εγώ, το οποίο εγγράφεται στη λογική της φαντασίωσης. Από την άλλη πλευρά, αν το αντικείμενο α γίνει κατανοητό ως υψηλό ομοίωμα του α, δομημένο βάσει μιας επιθυμίας που δεν έχει αντικείμενο, βρισκόμαστε στην αντίστροφη δυναμική, υποδεικνύοντας ενδεχομένως τον δρόμο για τη διέλευση της φαντασίωσης.

Συμπέρασμα: μια πάντοτε αμφίσημη δημοκρατία

Στην πορεία που ακολουθήσαμε, διαγνώσαμε ένα πρόβλημα στη θεωρητική διατύπωση του Ερνέστο Λακλάου: έχοντας εστιάσει την προσοχή του στην έννοια της μετουσίωσης, του ήταν δύσκολο να σκεφτεί

τα λαϊκιστικά φαινόμενα αντιδημοκρατικού τύπου, σε αντιπαράθεση με τις δημοκρατικές δυνατότητες ενός λαϊκισμού που κατασκευάζει έναν λαό ως κενό χώρο, συμβολικά μη κορεσμένο. Ωστόσο, αυτό που είναι αρκετά σαφές είναι ότι η διάκριση ανάμεσα σε αυτά τα δύο είδη λαϊκισμού παραμένει δυναμικά ασταθής. Αυτό δεν τοποθετεί βεβαίως τον Λακλάου στο απυρόβλητο των κριτικών μας –τα κριτήρια για να σκεφτούμε τις διαφορετικές μορφές λαϊκισμού είναι απαραίτητα σ' έναν κόσμο όπου τόσο διαφορετικά μεταξύ τους κινήματα χαρακτηρίζονται εξίσου λαϊκιστικά–, μας θέτει ωστόσο καινούριες προκλήσεις. Προφανώς, μέσα στο πλήθος υπάρχει μια λεπτή γραμμή που μπορεί να διακρίνει την υπνωτιστική κατάσταση της φαντασιωσικής σαγήνευσης από την κατασκευή ενός κενού σημαίνοντος το οποίο χραισμεύει ως ανοιχτός ορίζοντας για μια ελευσόμενη δημοκρατία.

Επιστρέφουμε, συνεπώς, στις ίδιες εντάσεις που έχουν ήδη αναγγελθεί επανειλημμένα στα διάφορα μοντέλα που έχουν αναφερθεί εδώ –στη συζήτηση γύρω από την αντιηγεμονική ηγεμονία, γύρω από την ένταση μεταξύ εξιδανίκευσης και μετουσίωσης στον Φρόντ, και τα διαφορετικά ομοιώματα του αντικείμενου α στη λακανική σκέψη. Μας φαίνεται πως, πολύ εύκολα, το υποκείμενο μπορεί να μετακυλίσει από μια κατάσταση αποδοχής της ριζοσπαστικής ενδεχομενικότητας προς έναν λόγο υποκινούμενο από τη λογική της φαντασίωσης, από την υπόσχεση του χαμένου παραδείσου και τη δημιουργία αποδιοπομπαίων τράγων. Πολύ εύκολα η αντιηγεμονία μπορεί να γίνει ηγεμονία. Πολύ εύκολα η μετουσίωση μπορεί να γίνει εξιδανίκευση. Πολύ εύκολα το υψηλό ομοίωμα μπορεί να γίνει φαντασιωσικό ομοίωμα. Πολύ εύκολα το μετουσιωμένο αντικείμενο, αναγόμενο στην αξιοπρέπεια του Πράγματος, μπορεί να περάσει από το καθεστώς του συμβόλου μιας αδυναμότητας στην οποία αναφερόμαστε χωρίς να προσπαθούμε να τη συναντήσουμε στη φαντασιωσική υπόσχεση της συνάντησης με αυτήν την αδυναμότητα –είμαστε πάντοτε τεντωμένοι «ανάμεσα στην αναζήτηση ενός επέκεινα του αντικείμενου και μιας

απολυτοποίησης του αντικειμένου» (Assoun, 2017, σ. 94). Με όρους συναισθημάτων, πολύ εύκολα η ανημπόρια μπορεί να μετατραπεί σε φόβο (Safatle, 2015, σσ. 67-68).

Οι δυσκολίες αυτές γίνονται σαφείς κάθε φορά που ερχόμαστε αντιμέτωποι με την έλλειψη παραδειγμάτων καθαρά δημοκρατικού λαϊκισμού. Αν εξετάσουμε τα παραδείγματα που χρησιμοποιούν ο Σταυρακάκης και άλλοι, βρισκόμαστε για ακόμη μια φορά με προβληματικές, αμφίσημες περιπτώσεις, οι οποίες επαληθεύουν την υποψία ενός ρευστού συνόρου μεταξύ φαντασίωσης και μετουσίωσης. Παραθέτουν, για παράδειγμα, την πτώση του Νικολάε Τσαουσέσκου στη Ρουμανία. Εν μέσω των γεγονότων εκείνων, οι εξεγερμένοι πολίτες έκοψαν το έμβλημα του σοσιαλιστικού καθεστώτος από την εθνική σημαία. Σύμφωνα με τους παραπάνω θεωρητικούς, το κενό αυτό έμελλε να αντιπροσωπεύσει την έλλειψη συμβολικής τάξης –να συμβολίσει, με την απουσία του, την κατασκευή του κενού (Stavrakakis, 1999, σ. 135· Marchart, 2005, σ. 24· Žižek, 1993, σ. 1). Είναι ωστόσο προφανές ότι, ακόμη και τη στιγμή της ίδιας της απελευθέρωσης, η φαντασίωση ήταν παρούσα. Ακόμη κι αν είναι αλήθεια ότι το σοσιαλιστικό καθεστώς ήταν βαθιά προβληματικό, έστω και πραγματικά τυραννικό, το μίσος ενάντια στον Τσαουσέσκου και η απόλαυση που ένιωσε το πλήθος κατά την εξωδικαστική εκτέλεσή του είναι στοιχεία ισχυρού φαντασιωσικού περιεχομένου.

Αυτή η αστάθεια της μετουσίωσης ως δρόμου προς την κατασκευή μιας ελευσόμενης δημοκρατίας εξηγείται, ίσως, από τον αμφίσημο και μεταβαλλόμενο ορισμό της έννοιας. Ο Φρόυντ μάς είχε ήδη προειδοποιήσει για το γεγονός ότι δεν μπορούν να μετουσιωθούν τα πάντα (Freud, 1910, σ. 215), δεδομένου ότι ένα ποσοστό των ενορμήσεών μας είναι κατ' ανάγκην απωθημένες και αναδύονται ξανά υπό τη μορφή συμπτωμάτων και φαντασιώσεων. Για τον Λακάν, όπως επισήμανε ο Σταυρακάκης, η μετουσίωση είναι πάντοτε φαντασιακή, πάντοτε συνδεμένη με τη φαντασίωση (Stavrakakis, 1999, σσ. 132-133· βλ. επί-

σης Žižek, 2008, σ. 329). Το υψηλό ομοίωμα, όπως κάθε στοιχείο λόγου, παραμένει ομοίωμα –το πραγματικό, αυτό καθαυτό, είναι οντολογικά απρόσιτο.

Η αμφισημία της πολιτικής –ένα γεγονός που πρέπει να βγει στην επιφάνεια από τη μετουσίωση– συνεπάγεται την αμφισημία της ίδιας της μετουσίωσης. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η φαντασίωση δομεί την πραγματικότητά μας και ότι μόνο με τη φαντασίωση μπορούμε να διασχίσουμε τη φαντασίωση (Safatle, 2009, σ. 69), αλλάζοντας τη σχέση μαζί της, θεματοποιώντας τη στη δημόσια σφαίρα. Αν, λοιπόν, ο λαϊκισμός έχει δημοκρατικές δυνατότητες, αυτές αναδύονται με τρόπο τεταμένο, πάντοτε στοιχειωμένο από τη λογική της φαντασίωσης. Γι' αυτό και πρέπει να είμαστε πάντοτε σε επιφυλακή.

Βιβλιογραφία

- Assoun, Paul-Laurent, 2017, *La sublimation: leçons psychanalytiques*, Παρίσι: Economica.
- Balibar, Étienne, 2011, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Παρίσι: PUF.
- Butler, Judith, 1990, *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, Νέα Υόρκη: Routledge.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau & Reinaldo Laddaga, 1997, «The Uses of Equality» *Diacritics*, 27 (1): 2-12.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau & Slavoj Žižek, 2000, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Λονδίνο: Verso.
- Fink, Bruce, 1995, *The Lacanian subject: between language and jouissance*, Πρίνστον: PUF.
- Fink, Bruce, 1999, *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*, Κέιμπριτζ: Harvard University Press.
- Freud, Sigmund, 1910 [2014], «Cinco Lições de Psicanálise», στο *Observações sobre um caso de neurose obsessiva, uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci e outros textos (1909-1910)*, μτφρ. Paulo C. de Souza, 166219, *Obras Completas 9*, Σάο Πάολο: Companhia das Letras.

- Freud, Sigmund, 1914 [2010], «Introdução ao Narcisismo», στο *Introdução ao Narcisismo, Ensaios de Metapsicologia e outros textos (1914-1916)*, μτφρ. Paulo C. de Souza, *Obras Completas 12*, Σάο Πάολο: Companhia das Letras.
- Freud, Sigmund, 1921 [2011], «Psicologia das Massas e Análise do Eu», στο *Psicologia das Massas e Análise do Eu e outros textos (1920-1923)*, μτφρ. Paulo C. de Souza, 9100, *Obras Completas 15*, Σάο Πάολο: Companhia das Letras.
- Freud, Sigmund, 1923 [2011], «O Eu e o Id», στο *Eu e o Id, «Autobiografia» e outros textos (1923-1925)*, μτφρ. Paulo C. de Souza, 1374, *Obras Completas 16*, Σάο Πάολο: Companhia das Letras.
- Glynos, Jason, 2003, «Radical Democratic Ethnos, Or, What Is an Authentic Political Act?», *Contemporary Political Theory*, 2 (2): 187-208.
- Freud, Sigmund, 2008, «Ideological Fantasy at Work», *Journal of Political Ideologies*, 13 (3): 275-296.
- Freud, Sigmund, «Fantasy and Identity in Critical Political Theory», *Filozofski vestnik*, 32 (2): 65-88.
- Glynos, Jason & Yannis Stavrakakis, 2008, «Lacan and Political Subjectivity: Fantasy and Enjoyment in Psychoanalysis and Political Theory», *Subjectivity*, 24 (1): 256-274.
- Hall, Stuart, 1988, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, Λονδίνο: Verso.
- Howarth, David, 2000, *Discourse, Concepts in the Social Sciences*, Μπάκιγγχαμ: Open University Press.
- Jorgensen, Marianne Winther & Louise Phillips, 2002, *Discourse Analysis as Theory and Method*, Λονδίνο: SAGE.
- Laclau, Ernesto, 1990, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Λονδίνο, Verso.
- Laclau, Ernesto, 1999, «Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's Political Philosophy», στο Gary A. Olson & Lynn Worsham (επιμ.), *Race, rhetoric, and the postcolonial*, Άλμπανι: State University of New York Press.
- Laclau, Ernesto, 2005a, *On Populist Reason*, Λονδίνο: Verso.
- Laclau, Ernesto, 2005b, «Populism: What's in a Name?», στο Francisco Panizza (επιμ.), *Populism and the Mirror of Democracy*, 32-49, Λονδίνο: Verso.
- Laclau, Ernesto, 2006, «Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics», *Critical Inquiry*, 32 (4): 646-80.
- Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe, 1985, *Hegemony and Socialist Strategy: To-*

- wards a Radical Democratic Politics*, Λονδίνο: Verso.
- Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe, 1987, «Post-Marxism Without Apologies», *New Left Review*, τχ. 166 (Δεκέμβριος): 79-106.
- Lefort, Claude, 2001 [1986], «La question de la démocratie», στο *Essais sur le politique, XIXe-Xxe siècles*, Points Essais, Παρίσι: Seuil, 17-30.
- Marchart, Oliver, 2005, «The Absence in the Heart of Presence: Radical Democracy and the 'Ontology of Lack'», στο Lars Tonder & Lasse Thomassen (επιμ.), *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*, Μάντσεστερ: Manchester University Press, 17-31.
- Marchart, Oliver, 2007, «In the Name of the People: Populist Reason and the Subject of the Political», *Diacritics*, 35 (3): 3-19.
- Metzger, Clarissa, 2017, *A Sublimação no Ensino de Jacques Lacan*, Σάο Πάολο: Editora da Universidade de São Paulo.
- Mijolla-Mellor, Sophie de, 2003, «Idéalisation et sublimation», *Topique*, 82 (1): 93.
- Miller, Jacques-Alain, 2003, *Le neveu de Lacan*, Παρίσι: Verdier.
- Monod, Jean-Claude, 2009, «La force du populisme: une analyse philosophique: propos d' Ernesto Laclau», *Esprit Janvier*, (1): 42-52.
- Mouffe, Chantal, 2018, *For a Left Populism*, Λονδίνο: Verso.
- Norval, Aletta J., 1996, *Deconstructing apartheid discourse*, Νέα Υόρκη: Verso.
- Norval, Aletta J., 2007, *Aversive democracy: inheritance and originality in the democratic tradition*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Rancière, Jacques, 1995, *La méésentente: politique et philosophie*, Παρίσι: Galilée.
- Safatle, Vladimir, 2005, *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*, Σάο Πάολο: Editora UNESP.
- Safatle, Vladimir, 2009, *Lacan*, Σάο Πάολο: Publifolha.
- Safatle, Vladimir, 2015, *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do individuo*, Σάο Πάολο: Cosac Naify.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1988, «Can the Subaltern Speak?» στο Cary Nelson & Lawrence Grossberg (επιμ.), *Marxism and the interpretation of culture*, Ουρμπάνα: University of Illinois Press.
- Stavrakakis, Yannis, 1999, *Lacan and the political. Thinking the political*, Λονδίνο: Routledge.
- Stavrakakis, Yannis, 2007, *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*, Εδιμβούργο: Edinburgh University Press.

- Stavarakakis, Yannis, 2017, «Discourse Theory in Populism Research: Three Challenges and a Dilemma», *Journal of Language and Politics*, Ιούνιος, 1-12, <https://doi.org/10.1075/jlp.17025.sta>
- Stavarakakis, Yannis & Anton Jäger, 2017, «Accomplishments and Limitations of the 'New' Mainstream in Contemporary Populism Studies», *European Journal of Social Theory*, Αύγουστος: 1-19.
- Thomassen, Lasse, 2005a, «In/Exclusion: Towards a Radical Democratic Approach to Exclusion», στο Tonder & Lasse Thomassen (επιμ.), *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*, Manchester: Manchester University Press, 103-121.
- Thomassen, Lasse, 2005b, «Antagonism, Hegemony and Ideology after Heterogeneity», *Journal of Political Ideologies*, 10 (3): 289-309.
- Zac, Lilian & Bobby Sayyid, 1998, «Political Analysis in a World Without Foundations», στο Elinor Scarbrough & Eric Tanenbaum (επιμ.), *Research strategies in the social sciences: a guide to new approaches*, Oxford: Oxford University Press, 249-267.
- Zicman de Barros, Thomás & Yannis Stavarakakis, 2017, «Populismo para atravesar a fantasia?» στο *Lacuna: uma revista de psicanálise*, 1 (4): 11.
- Žižek, Slavoj, 1980, «Beyond Discourse-Analysis», στο Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Phronesis, Λονδίνο: Verso, 249-260.
- Žižek, Slavoj, 1993, *Tarrying with the negative: Kant, Hegel, and the critique of ideology. Post-contemporary interventions*, Ντάραμ: Duke University Press.
- Žižek, Slavoj, 1996, «From Desire to Drive: Why Lacan Is Not Lacaniano», *Atlántica de Law Artes*, 14: 31-45.
- Žižek, Slavoj, 1998, «From 'Passionate Attachments' to Dis-Identification», *Umbr(a): Identity and Identification*, 1: 3-17.
- Žižek, Slavoj, 2004, *Iraq: The Borrowed Kettle. Wo Es War*, Λονδίνο: Verso.
- Žižek, Slavoj, 2006, *The Parallax View. Short Circuits*, Κέμπριτζ: MIT Press.
- Žižek, Slavoj, 2008, *Defense of Lost Causes*, Λονδίνο: Verso.

Κείμενα του Jacques Lacan

- Lacan, Jacques, 1966, *Écrits*, Παρίσι: Seuil.
- Lacan, Jacques, 1986, *L'éthique de la psychanalyse: 1959-1960, Le séminaire de Jacques Lacan*, τόμ. 7, Παρίσι: Seuil.

- Lacan, Jacques, 2014, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse: 1964, Le séminaire de Jacques Lacan*, τόμ. 11, Παρίσι: Seuil.
- Écrits Lacan, Jacques, 2016, *Encore: 1972-1973, Le séminaire de Jacques Lacan*, τόμ. 20, Παρίσι: Seuil.