

Almindelighedens exces. Om populistisk karisma

Søren Christensen

Når man hører ordet 'højrepopulisme', fyldes hovedet øjeblikkeligt med egennavne: Pia Kjærsgaard, Siv Jensen, Jean-Marie Le Pen, Umberto Bossi – for ikke at nævne nu afdøde Jörg Haider og Pim Fortuyn. I den forstand ser højrepopulismen¹ ud til på det nærmeste at falde sammen med sine lederfigurer. Dette er en af de vigtigste grunde til det dårlige omdømme, som kendetegner højrepopulismen. De højrepopulistiske partier og bevægelser er næsten uden undtagelse organiseret omkring en altdominerende karismatisk leder, og det er ikke mindst på den baggrund, at der hyppigt advares mod højrepopulismens autoritære, hvis ikke ligefrem fascistiske tendenser.

Hvad der imidlertid i den forbindelse sjældent diskuteres er, hvad der i populismens sammenhæng overhovedet skal forstås ved 'karisma'. Ifølge Max Webers klassiske definition henviser karisma til en 'personlig egenskab, der anses for ekstraordinær og takket være hvilken, denne person opfattes som begavet med kræfter eller egenskaber, der er overnaturlige eller overmenneskelige eller i hvert fald ekstraordinære, ikke tilgængelige for alle andre mennesker – eller takket være hvilken han opfattes som sendt af Gud eller forbilledlig og derfor anerkendes som "fører".' (Weber 1980 (1921): 140) For en stor dels vedkommende kan populisme-litteraturens teorier om populistisk karisma betragtes som simple variationer over Webers definition. Den populistiske leder er karismatisk, for så vidt som han fremtræder som et overmenneskeligt eller ligefrem kvasi-guddommeligt væsen. Han er 'frelserfiguren, der kan alt', og hvis overmenneskelighed 'gør ham transcendent i forhold til alle dem, der følger ham' (Waterlot 2002: 84). Den populistiske leder er karismatisk, for så vidt som han fremtræder som en 'mirakelmager' (Hermet 2001: 40), et 'undtagelsesindivid' der inkarnerer 'skæbnens magt' (Dorna 2004: 45). I den forstand er det netop

¹ 'Højrepopulisme' er en notorisk upræcis term – og så meget desto mere som de fleste såkaldt højrepopulistiske partier og bevægelser selv hævder ideologisk at være 'hinsides højre og venstre'. Som det gerne skulle komme til at stå klart i løbet af artiklen, bruges termen imidlertid her i en lidt anden betydning, nemlig om en populisme der (også) påkalder folkets exces, dvs. et folk der er utilgængeligt for enhver form for humanistisk opløftelse og forbedring.

også den populistiske leder, der imødekommer den længsel efter, 'at noget enormt skal ske' (Dorna 2002: 91), som gør sig særligt gældende i samfundsmæssige krisesituationer. Det er denne opfattelse af den karismatiske populistiske leder som et 'transcendent' undtagelsesindivid, politologen Paul Taggart meget elegant og præcist opsummerer, når han hævder, at populismen kræver 'de mest ekstraordinære individer til at lede de mest ordinære individer.' (Taggart 2000: 1) Det er imidlertid netop dette perspektiv, som det er denne artikels ambition at anfægte. Grundlæggende er tesen, at populistisk karisma ikke lader sig begribe inden for den klassiske modsætning mellem det ekstraordinære (lederen) og det ordinære (de ledede). Tesen er tværtimod, at det, der er karakteristisk for populistisk karisma, netop er den subtile sammenfiltrering mellem ordinaritet og ekstraordinaritet. Det er ikke simpelt hen i kraft af sin ekstraordinaritet, at den populistiske leder er karismatisk. Han (eller hun, som vi skal se) kan kun være karismatisk, for så vidt som han lægger krop til ordinariteten. Men denne læggen-krop til ordinariteten kan på sin side kun være karismatisk, for så vidt som lederen (også) lægger krop til det i ordinariteten, som (med Slavoj Žižeks termer) er mere end ordinariteten selv – dvs. det i ordinariteten, der er *ekstra*.² I den forstand består populistisk karisma grundlæggende i at lægge krop til ordinaritetens iboende ekstraordinaritet.

Det er denne figur, som resten af denne artikel vil forsøge at udfolde. Dette vil ske i to tempi. I første omgang fremanalyseres denne figurs opkomst idéhistorisk i overgangen fra det romantiske folkebegreb til det moderne begreb om massen ('det tavse flertal, 'manden på gaden' etc.). I anden omgang udfoldes figuren mere detaljeret i en diskussion af aktuel europæisk

² I en læsning af Kafkas novelle 'Josefine, sangerinden eller musefolket' som en kommunistisk utopi fremhæver Slavoj Žižek, at Josefine – som er musefolkets sang- eller rettere 'pibestjerne' – 'ikke tilbedes som karismatisk Mester eller Geni, hendes publikum ved fuldt ud, at hun bare er en af dem.' (Žižek 2009: 160) Hele den ideologikritiske effekt er her kondenseret i ordet 'bare'. Det er for så vidt, som Josefine erfarede som 'bare' en helt almindelig mus, at hun fratages muligheden for at blive karismatisk. Det er denne figur, som populismen vender på hovedet. I populismen er det nemlig præcis dette 'bare', som bliver omdrejningspunktet for den karismatiske fascination. Det er netop som 'bare en af os', at den populistiske leder bliver karismatisk. Det skyldes, at det populistiske 'bare' ikke (som i Žižeks kommunistiske utopi) er et ideologikritisk eller afslørende 'bare', men et mystificerende eller fetichistisk 'bare', der netop bliver karismatisk ved at inkludere et 'mere', et 'ekstra', en *exces*. Den ideologiske effekt af dette 'bare' kunne måske også formuleres som en omvendning af den 'fetichistiske benægtelse' (Žižek 1989), der opretholder den traditionelle Mesters karisma. Hvor denne fetichistiske benægtelse i Mesterens tilfælde kunne lyde 'jeg ved meget vel, at han er et menneske lige som mig; alligevel kan jeg ikke lade være at tro, at han er af en særlig støbning', ville den i populismens tilfælde snarere lyde 'jeg ved meget vel, at han er af en særlig støbning (rig, berømt, magtfuld etc.); alligevel kan jeg ikke lade være at tro, at han bare er et menneske lige som mig'.

højrepopulisme, hvor Dansk Folkeparti og i særdeleshed dets leder Pia Kjaersgaard vil fungere som hovedeksempel.

To perspektiver på folket

Populismens historie føres ofte tilbage til det 19. århundredes romantiske populisme i især Frankrig og Rusland (fx Hermet 2000, Pessin 2002). Dette er imidlertid misvisende i den forstand, at de seneste årtiers europæiske højrepopulisme lettere lader sig forstå som kontrast til det 19. århundredes idealisering af folket end som en videreførelse af den. En af de vigtigste grunde til det er, at det 19. århundredes folk ved overgangen til det 20. århundrede bliver til noget andet – nemlig til *masse*. Det er i vidt omfang det romantiske folks omdannelse til masse, der frembringer det anonyme og ubestemte 'almindelige folk', der – som i det norske Fremskrittspartis slogan 'for folk flest' - påkaldes i nutidens højrepopulisme. Da forskellen mellem den karisma, der omgiver den romantiske folkefører, og den karisma der omgiver nutidens højrepopulistiske ledere ikke er uden forbindelse med denne transformation af folket, skal dette afsnit se lidt nærmere på forholdet mellem det romantiske folk og den moderne masse.

Det er velkendt (se fx Agamben 1998), at begrebet 'folk' på de fleste europæiske sprog har to modsatrettede betydninger. På den ene side henviser det til totaliteten af borgere, til det politiske fællesskab i dets helhed (*populus*). På den anden side henviser det til det 'gemene' eller 'lave' folk – den udifferentierede mængde af alle dem, der er blottet for rang og distinktion (*plebs*), og som til hver en tid kan forvandle sig til hob eller pøbel (*vulgus*).

Det er denne splittelse mellem *populus* og *plebs*, som det 19. århundredes romantiske populister sætter sig for at forsone. Dette gør de under det fælles slagord 'Gå til folket!'. I sin bog *Le peuple* – det første historiske værk der har folket som sin hovedperson – skriver den franske historiker Jules Michelet således: 'Jeg ville karakterisere det folkelige instinkt, påvise at her er den livskilde, hvor de kultiverede klasser i dag må søge deres foryngelse'. (Michelet 1974 (1846): 192) Når de intellektuelle må gå til det jævne folk, er det således, fordi det er folket, der er Nationens eller Folkets livskilde.³ Det er folkets instinktive visdom og godhed, der udgør vejen til Nationens spirituelle forløsning. I den forstand er *populus* indeholdt i *plebs*. Men som Michelet selv antyder, når han kalder sig 'folkets teolog', så skal denne universalitet netop forstås i teologiske termer. Det

³ Jeg låner denne distinktion mellem folket (*plebs*) og Folket (*populus*) fra Agamben 1998.

er ikke som simpel almenhed men netop som *plebs*, som den ekskluderede del, at folket har adgang til universaliteten. Det er netop som denne særlige del, der er foragtet og trådt under fode, som sulter, som fryser, som tæres af feber – med ét ord: som *liden*. Det er derfor ikke for ingenting, at det 19. århundredes romantiske populisme (såvel som den tidlige socialistiske agitation) igen og igen fremstiller folket som en forpint Kristus, hvis lidelse netop er en passionshistorie, en lidelse der ophøjer gennem nedværdigelsen og forløser folket som bærer af Nationens og Menneskehedens spirituelle idé.

Denne idealisering af folket betyder dog ikke, at den romantiske populisme ikke samtidig arver det pejorative syn på mængden eller hoben som et vildt dyr, der går tilbage til antikken. Men også denne figur genfremstilles nu i teologiske termer. Dette tema er måske mest tydeligt hos Victor Hugo, for hvem folkets lidelse ikke er en garanti for frelsen, men derimod et spirituelt drama, der udspiller sig mellem forløsningen og fortabelsen. For Hugo ledsages det gode og rene folk altid som en skygge af *le mauvais peuple*. Folkets idealitet og åndelighed er uadskillelig fra kriminalitetens dystre og bestialske underside. Det er netop denne dobbelthed, der for Hugo ligger i folkets særlige værensart – *elendigheden*. Hvor 'de elendige' før Hugo var synonyme med den kriminelle underklasse, bliver elendigheden hos Hugo navnet på en spirituel kamp om folkets sjæl. Elendigheden er for Hugo en 'beundringsværdig og frygtelig prøvelse, der gør de svage infame og de stærke ophøjede. En smeltedigel hvori skæbnen kaster et menneske, hver gang den vil have en slyngel eller en halvgud.' (cit. efter McMurrey 1980: 23) I den forstand er elendigheden på én gang porten til forløsningen og til fortabelsen. Det er her, der frembringes helgener som *De elendiges* Jean Valjean, men det er også her, der frembringes kriminelt afskum – 'vilde ulve' og 'giftslanger' som det er samfundets pligt at knuse uden skånsel.

For den romantiske populisme udgør folket således en dunkel og fascinerende skyggeverden situeret 'på det mystiske skæringspunkt mellem det almindelige samfund og det fordømte samfund' (Hugo, cit. efter Durand 2005: 42) – en skyggeverden som ligger uden for det almindelige samfunds synsfelt, men hvori Nationens sande skæbnedrama ikke desto mindre udspiller sig. Det er her kriminalitetens og fornedrelsens mørke truer med at lukke sig, men det er også her, den godhedens, opofrelsens og generøsitetens gnist skal springe, som alene kan frembringe et broderligt og forenet Folk.

Denne intellektuelle romance med folket slutter brat med Pariserkommunen i 1871. Ud af Pariserkommunens blodige fald vokser imidlertid nu en ny diskurs – nemlig den diskurs der senere er blevet kendt som *massekritikken*. I sine tidligste udgaver er massekritikken frem for alt en tilbagevenden til den klassiske diskurs over *vulgus* og *ochlos* – over den gemene hob som et vildt og blodtørstigt dyr. Det er i den forbindelse sigende, at Hippolyte Taine indleder massekritikken med et angreb mod Michelets fremstilling af folket som den Den franske Revolutions renhjertede helt. Op mod Michelets idealiserede folk, der med menneskerettighederne instinktivt indskrevet i hjertet stormer Bastillen, beskriver Taine nu den revolutionære masse som et vildt og tøjlesløst dyr, som kanaler og pøbel hvis eneste bidrag til Revolutionen består i en endeløs kæde af afskyvækkende grusomheder.

I den forstand er det ikke noget tilfælde, at det i første omgang (fx hos Scipio Sighele og den tidlige Tarde) er i regi af kriminologien, at den massekritiske diskurs systematiseres og videnskabeliggøres. Med tiden udkrystalliserer der sig imidlertid en ny massekritisk problematik, som ganske vist stadig arver den klassiske foragt for mængden, men som ikke længere gør det inden for en kriminologisk horisont. Dette sker i takt med, at der breder sig en erkendelse af, at massen ikke blot er et sporadisk fænomen, men at den er et grundtræk ved det moderne samfund – at moderniteten er en 'massernes tidsalder', som Gustave Le Bon proklamerer det i 1895 (Le Bon 1963).

Denne masse er ikke blot skabt i det 19. århundredes revolutionære tumulter, men i mindst lige så høj grad i det 19. århundredes store politiske og sociale reformer. Den måske vigtigste af disse reformer er den gradvise udbredelse af grundskoleundervisning til hele befolkningen, som i de sidste årtier af det 19. århundrede sætter sig igennem i de vesteuropæiske lande. Når denne reform er afgørende i overgangen fra den romantiske populisme til massediskursen, skyldes det, at den romantiske populismes folk netop var defineret ved manglen på dannelse. Det var manglen på dannelse, der konstituerede folket i den forstand, at uvidenheden på én gang var det, der holdt folket nede i kriminalitetens dyriske mørke, og det der bevarede folkets instinktive visdom – det der garanterede dets på én gang simple og ophøjede spiritualitet. I den forstand lå uvidenheden til grund for både det slette og det gode folk, og den almindelige udbredelse af læsefærdigheder udgør derfor intet mindre end folkets forsvinden. 'Der er ikke længere noget folk', siger forfatteren Charles Péguy således i 1913. 'Alle er blevet borgerskab. For alle læser deres avis.' (cit.

i Niqueux 2004)⁴ Det er ikke overraskende med mere end blandede følelser, at de kultiverede klasser bevidner fremkomsten af disse nye læsende masser. Forfatteren George Moore proklamerer således, at 'hungersnød, pest, krig er milde og elskværdige symboler i sammenligning med den ildevarslende figur, Almen Grundskoleundervisning [...] som allerede har kastreret de sidste 25 års ånd og produceret en endeløs række af aborter i fremtiden.' (cit. efter Carey 1992: 16) På tilsvarende vis erklærer forfatteren Aldous Huxley: 'Almen grundskoleundervisning har frembragt en umådelig klasse af dem, man kan kalde de Nye Dumme.' (ibid.) Når dette er en ny dumhed er det, fordi den netop ikke er det romantiske folks uvidenhed. Det er en dumhed, der er så meget desto mere skræmmende, som den er kontamineret med dannelse – som den (med Adornos berømte udtryk) er en 'halvdannelse', der er frembragt af de moderne samfunds egne uddannelsessystemer.

I denne overgang er især to træk afgørende. For det første er det i denne overgang, *ordinariteten* fremkommer. Hvor det romantiske folk indebar en præcis social position, udgør de nye læsende masser tværtimod en opløsning af sociale positioner. De – og de medier, især avisen, i hvis billede de formes – udviser forskellen på det høje og det lave. I den forstand er massen først og fremmest navnet på en nivellering og en homogenisering af sociale og kulturelle distinktioner. Som sådan er massen blottet for positivitet. Den er ikke så meget et nyt socialt subjekt, som den er det sociales tømning for subjektivitet. Som T.S. Eliot – og mange efter ham! – siger om massekulturen, bekræfter den sit publikum som 'en manipulerbar, fordomsfuld og ureflekteret masse' (cit. efter Carey 1992: 7). I sin personlighedsløshed og anonymitet er massen ikke en særlig gruppe, men selve manglen på særegenhed. Den er, med en kategori fra Heideggers massekritik, *das Man*, et 'hvem som helst', som samtidig er et 'ingen', og i den forstand er det ikke mærkeligt, at århundredeskiftets massekritik hyppigt sammenligner massen med genfærd eller levende døde. For det andet er det karakteristisk, at denne masse hos eliten giver anledning til en væmmelse, som nok arver, men ikke desto mindre adskiller sig afgørende fra den klassiske aristokratiske foragt for mængden. Denne foragt kunne med en vis ret stadig kaldes 'fornem' i Nietzsches moralgenealogiske forstand, i og med at den drejede sig om at skabe distance til alt, hvad der var lavt, gement og pøbelagtigt. Det er denne fornemhed, der går tabt i massekritikken. Hvor meget massekritikerne (fx Ortega Y Gasset (1964)) end påkalder sig den aristokratiske foragt, så er det

⁴ Men som det fremgår af Péguy's ubestemte 'alle' (*tout le monde*), betegner 'borgerskab' her ikke længere en klasse, men tværtimod klasseforskellenes kollaps i en indistinkt læsende masse.

først og fremmest i form af *skrækken*, de forholder sig til massen. Det skyldes frem for alt, at massen i sit anonyme allestedsnærvær netop udgør det, som det er umuligt at komme på sikker distance af. Det er i høj grad denne spøgelsesagtige karakter, der adskiller massen fra den førmoderne mængde såvel som det romantiske folk. Hvis den før-moderne mængde var bestialsk og det romantiske folk var spirituelt, er massen *spektral*. Massen kan ligefrem opfattes som det romantiske folks vrangbillede i den forstand, at det, der i folket var en spirituel universalitet, i massen bliver et spektralt allestedsnærvær. Og som et sådant spektralt allestedsnærvær er massens ordinaritet heller ikke en simpel og transparent ordinaritet, men en *uhyggelig* ordinaritet. Dette fremgår med al ønskelig tydelighed af de utallige skrækfantasier, som den intellektuelle massekritik frembringer. Disse fantasier kredser alle om den uhyggelige kerne i massens ordinaritet, om det i denne ordinaritet, som er mere end ordinariteten selv. De tilskriver kort sagt ordinariteten en *exces*, et 'mere end', som i selve sin uhyggelighed udfylder og giver positiv eksistens til massens anonymitet og tomhed. Dette tager frem for alt form af billedet af massen som et monster. For den engelske forfatter Thomas Hardy var det således umuligt at gå til ro i nærheden af Londons befolkning – 'et monster hvis krop havde fire millioner hoveder og otte millioner øjne' (cit. efter Carey 1992: 24). Og når Virginia Woolf skulle forestille sig 'dette anonyme monster, Manden på Gaden', så hun for sig 'en stor klump karakterløs og næsten formløs gelé af menneskelig substans [...] der fra tid til anden blævrer i den ene eller anden retning, når et instinkt af had, hævn eller beundring bobler op nedefra.' (cit. efter Carey 1992: 25)

Hvis det er korrekt, at afskyen for massen ikke som den klassiske afsky for mængden er bundet til en fornem foragt for det bestialske, men derimod til en fantasmatisk skræk for det monstrøse, så kan det ikke undre, at den i visse tilfælde tværtimod ligefrem kan tage form af et hadefuldt ressentiment mod massen. I de mest radikale udgaver antager dette ressentiment karakter af deciderede eksterminationsfantasier. Det kan være D. H. Lawrences fantasi om at indrette et 'dødeligt kammer' – formodentlig en art gaskammer - modelleret over et af det 19. århundredes mest berømte masseansamlingssteder, nemlig Crystal Palace (Carey 1992: 12). Men det mest karakteristiske er måske i virkeligheden de tilbagevendende fantasier om en udslettelse af menneskeheden som helhed. 'Jeg tror, det ville være godt at dø', siger således samme Lawrence, 'for døden ville være et rent land uden mennesker i: ikke engang mennesker af min egen slags.' (cit. efter Carey 1992: 12). Eftersom massen er *ingen*, kan man aldrig ramme den ved at

eksterminere *nogen*. I den forstand må den fantasmatiske ekstermination af massen nødvendigvis tage form af en total ekstermination.

Massemenneskets gennemsnitlighed er således ikke nogen simpel og transparent ordinariet.

Massen er tværtimod indbegrebet af det, man med en omvending af Hannah Arendt kunne kalde *banalitetens ondskab*. Som det fremgår af Virginia Woolfs rædsel for masse menneskets 'anonyme monster', er anonymiteten i sig selv monstrøs. Masse menneskets kvalitetsløse ordinariet positiviseres som monstrøs exces - en blævrende geléklump, zombiens tomme øjne etc. Selv om der her er tale om et konservativt åndsaristokratis apokalyptiske syner, kan Poul Henningsen her til afslutning tjene som et dansk eksempel på, at identifikationen af massen med en banalitetens ondskab, en ordinarietens patologi lige så ubesværet kan foretages inden for et modernistisk og fremskridtsvenligt perspektiv. Her tager kritikken af massen form af et opgør med 'småborgerligheden' – det moderne samfunds dominerende upersonlige, konventionelle og konformistiske livsform. For Henningsen er sandheden om småborgerligheden intet mindre end nazismen. Dette slår han allerede fast på bagsiden af *Hvad med kulturen?*, hvor en fotomontage af Hans Scherfig lader nazismen vokse direkte ud af Staunings hoved. Som Henningsen senere erklærer i et af sine essays, så er det ham 'umuligt at se nogen principiel divergens mellem det herskende småborgerlige livssyn i demokratiet og Hitlers politik. Divergensen findes bare i den konsekvens og organisation, hvormed nazismen har gennemført sagen.' (Henningsen 1973 III: 13) Nazismen skal derfor ikke ses som et udtryk for vanvid, men som et udtryk for ordinariet. Eller rettere: nazismen er ganske vist vanvid, men den er netop et ordinarietens vanvid – en banalitetens ondskab: 'Der er mere i nazismen end vanvid. Ordinarieteten i synspunkterne er af langt større betydning. [...] [V]i ved, at ordinarieteten lader sig gennemføre i sin konsekvens. Det har Hitler bevist. Og vi ser det næsten ubegribelige, at konsekvensen er løgn, sadisme og vanvid.' (Henningsen 1973 III: 12, 14)

Også hos Henningsen fremmanes således billedet af ordinarieteten som en monstrøs exces. Men i modsætning til, hvad der er tilfældet i den britiske kulturelite, ledsages det her ikke af fantasier om en ekstermination af denne exces. Det ændrer dog ikke ved, at det også for Henningsen må blive et presserende spørgsmål, hvordan den kan rammes – hvordan den onde nexus mellem ordinariet og vanvid kan opløses. For Henningsen skal svaret frem for alt findes i den kunstneriske provokation. Hvis vanviddet udspringer af konformismen, må det dreje sig om at ramme

konformismen. Konsekvensen er, at man kun kan fremme en sund og rationel kultur ved at fremme alt det, der virker sindssygt og frastødende – eller med Henningsens egne ord: '[H]vad der virker forargeligt, uforståeligt, ufolkeligt, usædeligt, sindssygt o.s.v. Det peger fremad.' (Henningsen 1973 II: 25)

Almindelighed som exces

På baggrund af disse to perspektiver på folket kan vi nu vende tilbage til spørgsmålet om populistisk karisma. Hvor de fleste teorier om populistisk karisma fremhæver den ekstraordinære leders modsætning eller transcendens i forhold til det ordinære folk som nøglen til hans karisma, skal det – som antydnet indledningsvist – tværtimod her dreje sig om at knytte denne karisma til de særlige måder, hvorpå leder og folk bebor og implicerer hinanden.

Populistisk karisma er grundlæggende en *ekspressiv* karisma i den forstand, at den populistiske leder kun er karismatisk, så længe han formodes at udtrykke eller give stemme til folket.

Denne ekspressive funktion er paradoksal, for så vidt som den ikke udtrykker noget. Folket har ingen positiv eksistens. Det er et produkt af de talehandlinger (frem for alt den populistiske leders), der hævder at give stemme til det. Men denne performative akt lykkes kun, for så vidt dens effekt er ekspressiv – for så vidt som den frembringer illusionen om en forudgående instans, som den giver udtryk.

Denne logik fungerer imidlertid temmelig forskelligt, alt efter om der er tale om det 19.

århundredes romantiske folk eller det 20. århundredes anonyme masse. Det 19. århundredes leder er kun en 'stor mand', for så vidt som han udtrykker folkets storhed. Han er en 'homme-people', der netop ikke er stor til forskel fra folket. Han er folket selv i dets storhed – den der i sin egen person kondenserer al den storhed, der bebor et folk. Som den franske filosof Victor Cousin skrev i 1868: 'Den store mand er ikke et tilfældigt væsen, der kan være eller ikke være: han er den mere eller mindre fuldendte repræsentant, som et stort folk frembringer til sig selv.' (Rosanvallon 2000: 211) Det var dette, allerede Napoleon udtrykte ved at erklære, 'Folket, det er mig', og om hans nevø Napoleon den 3. – der var den første til at eksplicitere denne 'cæsaristiske' politiske filosofi – lød det tilsvarende: 'Kejseren er ikke en mand, han er et folk.' (Rosanvallon 2000: 210) Hvor repræsentationens optællinger og fordelinger forflygtiger og opløser folkets storhed, er den fuldt ud til stede i den store mand. Ja, mere end det. Når den store mand er karismatisk, er det

nemlig i høj grad, fordi han er mere folk end folket selv. Folkets storhed har ingen positiv eksistens i folket selv – 'folket i dets højeste idé kan kun vanskeligt findes i folket selv', som Michelet siger (186). Folket er 'vansiret af sine lidelser' (193). Når folket er 'tavst' (Hugo) eller 'stumt' (Michelet), er det ikke kun, fordi det lider, men fordi folkets storhed ikke kan artikuleres i det selv, men kun i geniet eller den store mand. Kun her får folket i det sublime storhed, i dets idé positiv eksistens, og i den forstand eksisterer folket kun i form af den store mand.

Denne figur gentages i nutidig populisme i den forstand, at lederen også her er mere folk end folket selv – også det populistiske folk er et tavst folk, der kun eksisterer, for så vidt lederen lægger krop til det. Ikke desto mindre har denne læggen-krop til folket en ganske anden karakter, end den har i den romantiske populisme. Denne forskel indfanges måske mest præcist af et hyppigt gentaget udsagn om nutidens højrepopulistiske ledere – nemlig at 'de siger det højt, som almindelige mennesker ikke tør sige'. Implicit i denne tilsyneladende tomme kliché ligger tre centrale påstande. For det første at folket, almindeligheden er en tavshed eller en uartikuleret og ubestemt mumlen. For det andet at denne ubestemte almindelighed omslutter en kerne af noget, der ikke tør siges, som grundlæggende overskrider kulturens spilleregler. I den forstand er det, der holder sammen på den ubestemte almindelighed en kerne af *exces*. Og for det tredje at denne *exces* kun kan opnå positiv eksistens, for så vidt som den populistiske leder lægger krop til den – dvs. i form af den populistiske leders egen for-meget-hed. I den henseende er det populistiske folk netop ikke et substantielt, selvidentisk folk (som bl.a. Žižek har hævdet (2006: 557)). Det er et folk, der er 'mere end sig selv', som er sin egen *exces* – og den populistiske leders karisma består netop i at lægge krop til denne *exces*.

Det betyder naturligvis ikke, at populisme ikke er andet end denne *exces*. Populisme er også en ideologisk diskurs, hvis centrale træk er positiveringen af almindeligheden. Populismens 'almindelige folk' er altid et stilfærdigt, nøjsomt og hårdtarbejdende folk, hvis ukunstlede og rodfæstede værdier gør dem upåvirkelige over for elitens sværmeriske og verdensfjerne idealer. Ikke desto mindre går intellektuelle populister som Christopher Lasch (1993, 1996) fejl, når de identificerer populisme med denne opbyggelige diskurs over folket. Det, som er karakteristisk for populisme, er nemlig, at denne diskurs over folket kun er effektiv, for så vidt som den altid har en underside, for så vidt som den altid ledsages af et andet folk – nemlig det grimme, excessive og

uforbederlige folk. Det er kun i kraft af denne underside, at den populistiske leders rehabilitering af det sunde og djærve almindelige folk kan blive karismatisk.

Denne påstand kan sandsynliggøres ved et hurtigt blik på nogle af hovedfigurerne – af egennavnene - i de sidste 20 års vesteuropæiske højrepopulisme. Det er karakteristisk for dem, at de diskursivt repræsenterer det djærve, sunde og hårdtarbejdende folk. Men det er lige så karakteristisk for dem, at de – om end på meget forskellig vis – samtidig lægger krop til dette folks excessive underside. Et oplagt eksempel er italienske Lega Nord's Umberto Bossi, der på den ene side repræsenterer det stilfærdige, nøjsomme og hårdtarbejdende 'padanske' folk, og som på den anden side opretholder sin populistiske troværdighed gennem en strøm af retoriske vulgariteter à la 'Ligaen har stådreng!' – et udtryk der i 1990'erne i italienske medier blev selve navnet på Bossis excessive retoriske strategi (*celedurismo*). Et andet oplagt eksempel er nu afdøde Jörg Haider, der på den ene side hævdede at repræsentere den sunde østrigske fornuft, og som på den anden side altid omhyggeligt sørgede for at vedligeholde mistanken om, at han i virkeligheden blot var en nazist i demokratiske fåreklæder (eller som han selv udtrykte det i den 'Haider rap', der plejede at indlede hans valgmøder: 'Hellere en ulv i fåreklæder end et får i ulveklæder.' (Gingrich 2002)). Et tredje, på mange måder særligt interessant og paradoksalt, eksempel er ligeledes afdøde hollandske Pim Fortuyn, der er beviset på, at det afgørende i denne sammenhæng er det excessive selv - snarere end dets konkrete indhold. Fortuyns exces var frem for alt en seksuel exces. I interviews beskrev Fortuyn gang på gang i grafiske – og for populismens ufordærvede folk decideret anstødelige – detaljer sine analerotiske aktiviteter med unge nordafrikanske drenge (Asselberghs/Lesage 2003). Dette skulle – som hans dandyistiske livsform i det hele taget – have gjort ham til en decideret ufolkelig figur. Det virkede imidlertid snarere modsat. Når Fortuyn sagde sine seksuelle excesser højt, poserede han som excessens sandhedsvidne. Det var i høj grad denne positur – som den der ikke viger tilbage for excessen – der udgjorde Fortuyns karisma, og som bidrog til at gøre det troværdigt, når han hævdede at lægge stemme til, hvad hollænderne *i virkeligheden* mente om indvandrere, islam og det politiske system.

Af disse eksempler kan man dog ikke slutte, at de mest excessive ledere også er de mest karismatiske. Der findes også højrepopulistiske ledere, som nok er mindre flamboyante end de ovennævnte, men ikke derfor nødvendigvis mindre karismatiske. Et af de bedste eksempler på dette er Dansk Folkepartis leder Pia Kjaersgaard, der, som hun selv siger, har sin 'force i at være

almindelig.' (Sommer/Aagaard 2003: 303) Men denne almindelighed er netop en almindelighed inklusive excessen. Det kan her være instruktivt at kontrastere Pia Kjærsgaard til hendes forgænger Mogens Glistrup. Glistrup (mis)krediteres ofte for (sammen med Anders Lange i Norge) at være den første eksponent for den nye europæiske højrepopulisme. Hvis Glistrup er banebrydende, i europæisk såvel som dansk sammenhæng, er det imidlertid ikke bare som skatteoprører og bureaukratikritiker, men i lige så høj grad som politisk provokationskunstner. Glistrups politiske karriere udsprang af en sensationel provokation – den famøse sammenligning af skatteunddragere med jernbanesabotørerne under 2. Verdenskrig – og hele hans politiske karriere formede sig som én lang serie af (stadig mindre effektive) provokationer.

I forhold hertil betragtes Pia Kjærsgaard ofte som en tammere og mindre 'interessant' lederfigur. Men hun betragtes også som en mere skræmmende, en mere uhyggelig figur – netop fordi excessen i hendes tilfælde ikke står frit frem men lurer spektralt i almindelighedens midte. Dette lader sig måske lettest illustrere med kontrasten mellem Glistrups og Kjærsgaards fysiske fremtræden – eller, mere præcist, med kontrasten i en ganske bestemt fysisk detalje, nemlig deres fortænder. Glistrups personlige fremtræden var i enhver henseende excessiv – hans fysiognomi (det massive, overvægtige korpus), hans sprog (den bornholmske dialekt, det konstante retoriske overbud), hans spisevaner (marcipanbrødene). Der var dog intet, der kondenserede denne excess i samme grad som Glistrups overbid, fortænderne der, ude af stand til at forblive på deres rette plads i tandrækken, ragede ud af munden i en evig grotesk grimasse – snerren eller grin. I forhold hertil er Pia Kjærsgaards personlige fremtræden udpræget almindelig. Som det fremgår af de utallige

karikaturtegninger af Pia Kjærsgaard⁵, mangler hun i udpræget grad særlige fysiske kendetegn – hvorfor karikaturtegnerne typisk også går metaforisk snarere end metonymisk til værks og fremstiller hende i dyreskikkelse (som (svine)hund, rotte, slange etc.) Men der er ét – nemlig fortænderne. Her drejer det sig dog ikke om et overbid men om noget så trivielt som et mellemrum mellem fortænderne. Hvor Glistrups overbid var grotesk, er der intet grotesk ved Pia Kjærsgaards mellemrum – det er blot en imperfektion, en lille sprække i almindeligheden. Men det er netop som sådan, at det får sin 'unheimliche' karakter i karikaturtegningerne. Placeret midt i ansigtets indistinkte almindelighed svulmer det op til et gabende hul i ordinarieteten (fig. 1). I

⁵ Detaljeret dokumenteret af Kjærsgaards tro væbner Geoffrey Cain (2000, 2006). Jeg vender i afslutningen tilbage til Cains bog.

modsatning til Glistrups overbid, der springer frem, vender Pia Kjærsgaards mellemrum indad. Hvor Glistrups overbid stikker ud fra tandrækken, er Pia Kjærsgaards mellemrum mørket bag tandrækken.

Det er den mørke exces i almindelighedens centrum – kort sagt: banalitetens ondskab.⁶



⁶ Hvis vi et øjeblik skal vende tilbage til den romantiske populisme, ville pendanten til Glistrup og Kjærsgaard være Fantine, den figur der i *De elendige* om nogen inkarnerer det ulykkelige og lidende folk. I en af bogens centrale scener sælger Fantine sine fortænder til en kvaksalver for at forsørge sin lille datter: 'Lyset skinnede paa hendes Ansigt. Det var et blodigt Smil; der sivede rødtligt Spyt ud fra Mundvigene, og inde i Munden var der et sort Hul. De to Tænder var trukne ud.' (Hugo 1948: 69) Som hos Pia Kjærsgaard er der i dette sorte hul mere end en mangel. Men det er ikke en grotesk exces. Fantines sorte hul bevidner hendes – dvs. folkets – godhed og selvopofrelse, og i den forstand udgør det netop en spirituel fylde og ophøjelse hinsides den nedbrudte og mishandlede krop.



I den forstand kan man argumentere for, at Pia Kjærsgaard til syvende og sidst er langt mere karismatisk end Glistrup. Glistrup excellerede i en konsekvent exces, der netop som konsekvent endte med at blive uinteressant. Hos Pia Kjærsgaard er det derimod det uudgrundelige og uhyggelige sammenfald mellem almindelighed og exces, der er karismatisk. Og i hendes tilfælde forbliver excessen et fascinationsobjekt, for så vidt som vi kan blive ved at gisne: hvad vil Pia Kjærsgaard *i virkeligheden*? – dvs. netop for så vidt som excessen ikke selvstændiggør sig men lurker spektralt i almindelighedens midte.

At dette spil mellem almindelighed og exces ikke blot gør sig gældende i fantasier om Pia Kjærsgaard (inklusive denne analyse selv!), men også – om end formuleret i andre termer - i hendes egen selvfremstilling, giver hendes erindringer et karakteristisk eksempel på. Det sker på et af fortællingens centrale punkter – nemlig der hvor hun skriver sin politiske vækkelsehistorie. Denne vækkelsehistorie fremstiller Pia Kjærsgaard netop som et spil, eller mere præcist en dialektik mellem respektabilitet og exces. Her indleder Pia Kjærsgaard med at beskrive sin 'før-politiske slummer' med klassisk kulturradikal distance. Hendes tilværelse som nygift fremstilles overbærende som en småborgerlig idyl, hvor '[v]i havde fjernsyn , og vi havde også en lille grøn Morris Mascot med gule fælge - ja, det hele var så nuttet!!! Røvballegardiner i køkkenet, små

nuttede blomster overalt.' (1998: 51) Det er kulturradikal børnelærdom – og det fremgår allerede af kapiteloverskriften 'Et dukkehjem' - at denne småborgerlige respektabilitet, hvor 'Jeg var det normale - og vi var det normale' er dømt til at krakelere. Det er da også en krise i hendes ægteskab, der til sidst får hende til at gå ind i politik. Men det der udgør den egentlige negation af Pia Kjærsgaards småborgerlighed er ikke denne krise, men derimod en provokation, nemlig Glistrups berømte tv-optræden i 1971. Det, der fascinerer Pia Kjærsgaard, er ikke så meget det politiske indhold i Glistrups provokation, men selve Glistrups exces: '[H]an var jo en forrygende karakter. [...] Utrolig grim og samtidig fantastisk charmerende. Hans specielle, overraskende bornholmske accent. Han var provokerende, øretæveindbydende og alligevel charmerende.' (Kjærsgaard 1998: 59) Det er denne exces, Pia Kjærsgaard selv tager på sig, da hun nogle år senere går ind i politik for at 'slå et slag i bolledejen'. Ikke desto mindre udgør denne beslutning dog samtidig en negation af negationen – af den rene provokations ensidighed. Negationen af småborgerligheden negeres nu selv, i og med at Pia Kjærsgaard går ind i politik for at fremme netop den småborgerlige livsform, som Glistrup havde vakt hende fra – kernefamilien, den hjemmegående husmor, ordentligt sprog i fjernsynet etc. Den kulturradikale modsætning mellem almindelighed og provokation ophæves her i en dialektisk syntese, hvor det er almindeligheden selv, der er blevet provokationen – en provokation som nu er vendt mod kulturradikalismen selv.⁷ Hvis Pia Kjærsgaard i Dansk Folkeparti er den, der om nogen lægger krop – og som vist ikke mindst ansigt - til dette spil mellem respektabilitet og exces, så betyder det ikke, at dette spil alene udspringer fra og er knyttet til hende. Tværtimod understøttes det af og gentages i en række af

⁷ At dette ikke blot er en anekdotisk fortælling men en grundstruktur i Pia Kjærsgaards selvfremsættelse, understøttes af et interview om kulturpolitik i Politiken (Hüttemeier 2009), hvor Pia Kjærsgaard gentager grundfigurene (om end i en knap så dialektisk variant). I interviewet, der er en kritik af VK-regeringens kulturpolitik, bliver forholdet mellem den 'før-politiske' (eller småborgerlige) og den 'politiske' Pia Kjærsgaard til et forhold mellem daværende kulturminister Carina Christensen og Pia Kjærsgaard selv. Som den unge Pia Kjærsgaard finder Carina Christensen sig i en apolitisk slummer, og lige som den unge Pia Kjærsgaard var nygift, er det nu Carina Christensen, der er nygift – 'det eneste vi har hørt til Carina Christensen denne sommer [er] at hun er blevet gift' - hvilket kommenteres med samme overbærenhed over for den småborgerlige idyl: 'Og tillykke med det – det er da dejligt.' Heroverfor står Pia Kjærsgaard, der savner provokationer – 'lidt mere spark i løgsuppen' ('bolledejen' er nu blevet til 'løgsuppen'). Det er derfor, Pia Kjærsgaard selv burde være kulturminister, for hun synes, det er 'herligt at være kontroversiel.' Men også her drejer det at være kontroversiel sig ikke om en provokation af almindeligheden, men om almindelighedens provokation. Det er nu kunstnerne (og deres intellektuelle og politiske klakører), der udgør 'systemet'. Provokationen er derimod knyttet til folkets exces, sådan som den giver sig til kende i politikere, der 'tør stille sig frem og sige, at afføring i glas, udstoppede hundehvalpe og parterede heste – det har ikke noget med kunst at gøre.' I dette perspektiv er tilkendegivelsen af almindelighed i sig selv en heroisk provokation af den herskende konsensus: 'Og hvorfor er det – og her er jeg altså ligeglad med, hvad folk mener (min kursivering, S.C.) – at man har placeret dansktoppen på en kanal, som ingen kan høre.'

partiets andre topfigurer – så som i forholdet mellem Dansk Folkepartis to vigtigste ideologer Søren Krarup og Søren Espersen. I offentligheden er det Søren Krarup, der har status som partiets chefideolog. Men Søren Krarup er frem for alt den, der artikulerer den 'officielle' populistiske diskurs over det nøjsomme, ansvarlige og historiske bundne folk, der lider under elitens sværmeriske idealer og selvbedrag.⁸ Der er en imidlertid en anden og lige så vigtig ideologisk funktion, der består i at artikulere det excessive folk, og denne funktion er i Dansk Folkeparti først og fremmest overladt til Søren Espersen. Det folk, Søren Espersen – gerne med sig selv som eksempel – går i brechen for, er ikke et værdigt, moralsk ansvarligt folk. Det er tværtimod dette folks underside – det obskøne, excessive folk. Her er ikke mindst det forsvar, Søren Espersen i forbindelse med Muhammed-krisen lancerede for ytringsfriheden instruktivt. Hvor praktisk talt alle andre forsvarede ytringsfriheden som en civilisationsnorm, gjorde Søren Espersen præcist det modsatte. Med udgangspunkt i sin egen 'vulgære humor' forsvarede han ytringsfriheden som en ret til platte provokationer og løssluppen vulgaritet, til at 'grine og gøre nar' (Klingsey 2006) sådan som det nu engang er dansk kulturel tradition. For Espersen var ytringsfrihedens kerne *ytringsexcessen*, og i den forstand var ytringsfriheden netop ikke en manifestation af civilisatorisk modenhed, men tværtimod af en obskøn, excessiv folkelighed.

Også i Dansk Folkepartis mere generelle funktionsmåde kan man genfinde denne dobbelthed af respektabilitet og exces. Det er velkendt, at Dansk Folkeparti siden sin stiftelse har sigtet på at blive et respektabelt parti – i modsætning til Fremskridtpartiet og dets famøse 'landsbytosser'. I den forstand er det ikke det mindste paradoks ved Dansk Folkeparti, at det som intet andet parti er gennemsyret af frygt og lede for det excessive folk. Pia Kjærsgaard og den øvrige partitop ved bedre end nogen, at partimedlemmernes ordinariet ikke er harmløs. De ved, at midt i almindelighedens tilforladelighed gemmer sig excessen. Derfor screener de alle nye medlemmer i en evig demaskering af folkets grimhed i dets forskellige skikkelser så som 'nulliteter, plattenslagere, racistiske fæhoveder, ekstremister, anarkister, ballademagere og vrissenpinde.' (Kjærsgaard 1998: 79f.)

At dette nødvendigvis må skabe mistanke om, at der i sandhed gemmer sig noget grimt i hjertet af Dansk Folkeparti er ikke nødvendigvis så kontraintentionelt, som det lyder. Det er måske også i

⁸ Hvilket dog ikke på nogen måde forhindrer, at også Søren Krarup bidrager til at vedligeholde Dansk Folkepartis excessive underside – fx med sin betegnelse af homoseksuelle som handicappede og sin sammenligning af hovedtørklædet med hagekorset.

dette lys, man skal se den endeløse serie af eksklusioner, der har kendetegnet Dansk Folkeparti i hele dets levetid. Det virkelig bemærkelsesværdige ved disse eksklusioner er, at de ikke hører op – at de tilsyneladende udgør et strukturelt træk ved partiets funktionsmåde. I den forstand peger eksklusionerne på en form for umulighed: det, de ekskluderer, er den exces, der ikke kan ekskluderes, fordi partiet selv lever af den. Eksklusionerne indebærer således ikke, at Dansk Folkeparti virkelig ønsker at slippe af med excessen. De indebærer i stedet, at et populistisk parti, der satser på at blive respektabelt, frem for alt opretholder excessen ved at ekskludere den.⁹ Snarere end et forsøg på at eliminere excessen er eksklusionerne derfor en besværgelse af den. De ekskluderede, racisterne og ballademagerne, fungerer som en slags paradoksale garantier for excessen: 'I kan selv se, vi har den stadig, for nu ekskluderer vi den!'. I den forstand er de ekskluderede Dansk Folkepartis nyttige idioter – dem der i selve deres eksklusion bevidner, at Dansk Folkeparti stadig er for meget, at det stadig har dette uudsigelige, excessive *je ne sais quoi*.

Humanisme som ressentiment

I sit opslag om begrebet 'peuple' i 1700-tallets franske Encyklopædi starter Louis de Jaucourt med at konstatere, at 'folket' er vanskeligt at definere, fordi 'man danner sig forskellige idéer om det på forskellige steder, til forskellige tider og alt efter regeringsformerne'. Som eksempel på dette nævner han grækerne og romerne, der 'havde høje tanker om *folket*.' Ikke blot gav folket sin stemme til kende i 'alle de anliggender, som angik fædrelandets vigtigste interesser'. Men '[d]et samme folk indfandt sig tusindtalligt i Roms og Athens enorme teatre [...] og man anså dem for at være i stand til at applaudere eller pibe ad Sofokles, Euripides, Plautus eller Terents.'¹⁰ I de Jaucourts fremstilling er det dette billede, der kondenserer det fremmedartede i den antikke opfattelse af folket. Det, der forekommer ham virkelig eksotisk, er ikke tanken om, at folket skulle

⁹ Frem for alt, men ikke alene. I 2005, i forbindelse med Dansk Folkepartis 10-års jubilæum erklærede Pia Kjærsgaard om ekstremistiske holdninger i DF, at 'det ser vi i ikke i dag, at det popper op' - et paradoksalt udsagn, for så vidt som det samtidig fungerer som en forsikring om, at 'det' skam stadig er der. Men det popper faktisk op, også blandt partiets frontfigurer – fra Mogens Camres landsmødetalemanuskript i 2001, hvor det hed, at 'de [muslimerne] kun venter på at blive mange nok til at slå os ihjel' over Louise Freverts hjemmeside, lanceret under den excessive overskrift 'Artikler ingen tør trykke' og med erklæringer à la 'Vore love forbyder os at dræbe vore modstandere officielt' til Jesper Langballes udsagn om muslimske onkler og fædre, der voldtager og dræber deres døtre.

¹⁰ <http://documents.irevues.inist.fr> Konsulteret 8 .10 2010

være kompetent til at dømme om statens anliggender, men derimod tanken om at folket skulle kunne have *smag*.

I den henseende ser intet ud til at være forandret her mere end 200 år efter de Jaucourt. At stille spørgsmålstejn ved folkets politiske kompetence – ved folkesuveræniteten – betragtes som forkasteligt og reaktionært. Men at folket mangler smag, det forbliver nu som før en grundfæstet overbevisning hos de dannede lag. Det gør det i hvert fald, hvis man skal tro to af de senere års mest overbevisende analyser af aktuel højrepopulisme. Ifølge disse analyser er det nemlig mere end noget andet denne elitære foragt for den folkelige (mangel på) smag, der driver nutidens højrepopulistiske oprør. I sin bog om *Frp-koden* fremhæver Magnus Marsdal således, at de Frp-vælgere, han har talt med, er 'mere påpasselige med at påpege, at det, de står for, er ugleset ovenfra, når det gælder Amcar og naturalistisk amatør-maleri, end når det gælder fremmedfjendtlighed.' (Marsdal 2008: 156) I sin analyse af det danske 'systemskifte' har Rune Lykkeberg på lignende vis pointeret, at den aktuelle anti-elitisme i Danmark drives af en følelse af 'forsmåelse' (Lykkeberg 2008: 17) i forhold til den kulturelle overklasse (og netop ikke den økonomiske overklasse). Det er frem for alt det kulturradikale 'system af sandheder' med dets nedvurdering af den folkelige smag (og livsform) som 'småborgerlig', 'tilbagestående' og 'ligusterfascistisk', der har skabt de følelser af vrede og ydmygelse, der udgør drivkraften i den aktuelle anti-elitisme.

Ikke desto mindre går man grundlæggende fejl, hvis man betragter den aktuelle højrepopulisme som en rehabilitering af den folkelige smag – som et forsøg på at gøre et folkeligt smagsunivers gældende på bekostning af kulturelitens. De højrepopulistiske partier er ikke vokset ud af en folkelig livsform, og de nærer for det meste kun ringe interesse for den folkelige smag forstået som et positivt system af æstetisk-etiske præferencer og værdsættelser.¹¹ Det, de til gengæld interesserer sig for, er den foragt, som eliten viser den folkelige smag. I den henseende er Marsdals Frp-vælgere, der altid er 'påpasselige med at påpege, at det, de står for, er ugleset

¹¹ Her er det tidligere citerede interview med Pia Kjærsgaard karakteristisk. Pia Kjærsgaard indleder interviewet med at spørge: 'Hvorfor er der ingen, der tager alvorligt, hvad almindelige danskere interesserer sig for?' I interviewet udviser Pia Kjærsgaard imidlertid heller ikke selv nogen synderlig interesse for det spørgsmål. Hendes egen identifikation med den folkelige smag er i bedste fald lunken ('jeg går ikke ind for, at man skal have en kronhjort ved en skovsø', men 'folkelig naturalisme er ok'). Ikke overraskende er det ikke den folkelige kunst, men tværtimod den eksperimenterende, 'elitære' kunst, der genstand for Pia Kjærsgaards sande passion: 'Det er i mine øjne nogle ejendommelige tanker, at man vil stoppe afføring ned i et glas og påstå, at det er kunst. Jeg kan heller ikke se – selv om jeg har al mulig respekt for Bjørn Nørgaard – at hans parterede hest har noget med kunst at gøre. For det har det ikke. Punktum. Væk.' (Hüttemeier 2009)

ovenfra', karakteristiske for højrepopulismens omgang med den folkelige kultur. Det er grundlæggende formidlet over elitens foragtende blik, at den folkelige kultur får fascinationskraft for højrepopulismen selv.¹²

I den forstand er det afgørende for højrepopulismen ikke smagen, men derimod *afsmagen*.¹³ At være elite er at vise afsmag, og at være folkelig er at være genstand for afsmag. I den forstand er afsmagen konstituerende for selve modsætningen mellem folk og elite. Når denne eksponering af afsmagen har vist sig så politisk effektiv, er det, fordi den fungerer som en eksponering af noget, som eliten ikke vil kendes ved – nemlig sit *ressentiment*. Som antydnet tidligere i denne artikel løber *ressentimentet* som en understrøm gennem hele den moderne massekritik. I massen ser eliterne ikke blot deres modsætning, men deres egen undergang, og dermed viger deres aristokratiske foragt for folket tendentielt for et hadefuldt, nederlagsmærket *ressentiment*. Et af højrepopulismens vigtigste ideologiske mål er netop at eksponere dette *ressentiment* som en fornægtet understrøm – som 'den obskøne underside' – af også nutidens humanistiske og demokratiske eliter.

Et naivt, men så meget desto mere illustrativt eksempel på dette finder man i Geoffrey Cains bog om karikaturtegningerne af Pia Kjærsgaard (Cain 2000, 2006). Det er ikke tilfældigt, at kapitlerne bærer overskrifter som 'Humanismens dystre undertoner' og 'Humanismens pervertering', for i Cains fremstilling er karikaturtegningerne en lidelseshistorie – en historie om hvordan den kultiverede humanistiske elite forfølger Pia Kjærsgaard og det folk, hun lægger krop til, med et uudslukkeligt og morderisk had, der kulminerer med (ikke-)overfaldet på Pia Kjærsgaard på Nørrebro i 1998. Karikaturtegningerne vil eksponere Pia Kjærsgaards og folkets obskøne underside – svinehunde, rotter, orme, ekskrementer. Men de kommer her i stedet til at eksponere humanismens egen obskøne underside – det søle af ondskab og had til folket, der lurder lige bag dens idealiserede kærlighed til 'mennesket'. I den forstand kommer Pia Kjærsgaards skæbne her til

¹² Et eksempel på dette kunne være den rolle, som 'nationen' spiller i megen nutidig højrepopulisme – fx herhjemme hos Søren Krarup. Her er der ikke blot tale om en nationalisme, men om en national-populisme, for så vidt det nationale fremstår som noget, der per se er folkeligt – dvs. som noget der er genstand for elitens afsmag. Søren Krarup – og andre andre DF'ere – nævner sjældent det nationale uden at understrege, hvor meget den humanistiske elite ser ned på og foragter det nationale. I den forstand er der ikke noget præ-refleksivt eller substantielt over det nationale. Det er først reflekteret gennem elitens foragtende blik, at identifikationen med det nationale overhovedet foranstaltes. Det er kort sagt netop som forhånet, det nationale bliver et sublimt objekt

¹³ Begrebet afsmag, såvel som de følgende overvejelser over forholdet mellem afsmag og *ressentiment* er inspireret af Schmidt 1991: 42ff. Disse begreber trækkes dog her i en retning, der er mere psykoanalytisk end – som hos Schmidt selv - socialanalytisk

at antage umiskendelige kristologiske træk. Midt i hadets giftige søle står hun ren som en afsmagens martyr, hvis ikke en frelserfigur, der tager al den afsky og alt det had på sig, som den humanistiske elite i bund og grund nærer for folket.

Dette træk er ikke enestående for Pia Kjærsgaard. I en analyse af Umberto Bossi har etnologen Lynda Dematteo gjort opmærksom på, at det frem for alt er Bossis 'forhånedede krop', der udgør fascinationsobjektet for hans tilhængere. I den henseende er Bossi ikke Mussolinis reinkarnation men hans modsætning. Når han – som også Mussolini havde for vane - blotter sin overkrop, er det ikke for (som Mussolini) at fremvise sin monumentale torso, men tværtimod for at udstille martyrens hærgede fysiognomi – en krop der er sublim netop for så vidt den er nedbrudt af elitens forfølgelse og latterliggørelse. Men som Dematteo går opmærksom på, så er det ikke desto mindre Bossi selv, der har mest grund til at le, i og med at denne sublime forhånedede krop netop er en del af hans egen 'idiotiens politik': '[H]an gør alt for at tiltrække sig disse forhånelser, redaktørerne opfinder ingenting, de viderekolporterer blot de billeder, han selv har konstrueret.' (Dematteo 2002: 153) Bossi er således ikke blot den, der eksponerer og påtager sig elitens afsmag for folket. Han er den, der gør det til en kunst at fremprovokere, tiltrække sig og forstærke denne afsmag, og det er netop til dette formål, han med så stor konsekvens 'spiller idiot på den italienske politiske scene' (Dematteo 2002: 152). Bossi eksponerer ikke blot afsmagen. Han gør afsmagen til et subtilt spil, hvor han selv på én gang optræder som afsmagens martrede offer og som dens storskrydende *agent provocateur*.

Også hos Dansk Folkeparti kan man finde eksempler på et sådant afsmagsspil. I det tidligere citerede interview om kulturpolitik erklærer Pia Kjærsgaard sig flere gange rystet over den 'modbydelige', 'hadefulde' og 'perfide' måde, hun bliver behandlet på af kultureliten. Og det gælder ikke mindst Klaus Rifbjerg, der i særlig grad nærer 'had mod mig og Dansk Folkeparti'. På den baggrund konkluderer Pia Kjærsgaard: 'Jeg kaster op over Klaus Rifbjerg & Co.' (Hüttemeier 2009) Elitens afsmag vækker således her Pia Kjærsgaards afsmag. I kraft af denne afsmag kommer Pia Kjærsgaard imidlertid her til at lægge krop til mere end et ydmygt, foragtet folk – nemlig til et excessivt, foragtende folk, der 'kaster op' over eliten. Og som sådan bliver hun selv dobbelt afsmagsvækkende. Afsmagen kastes tilbage på eliten i en bevægelse, der fungerer som forstærker – som internsiverer elitens egen afsmag. Det er dette, der umiskendeligt fremgår, når samme elite – her i form af 'Danmarks løver' – giver udtryk for sin dybe afsmag for Pia Kjærsgaards afsmag for

elitens afsmag: 'Vi er trætte af at se vort land smurt ind i Pia Kjærsgaards opkast, der dagligt siver ned over spalterne i landets aviser [...].'¹⁴ Pia Kjærsgaards afsmag for elitens afsmag ('kasten-op') bliver her selv til en afsmagsvækkende, quasi-ekskrementel exces ('opkast'), der mere end nogensinde gør hende til en privilegeret genstand for afsky.

Pia Kjærsgaards udtalelser falder i et interview, hvor hun flere gange efterlyser 'provokationer'. Og netop den 'hyldest til provokationen' (Klingsey 2006), der i kølvandet på Muhammedkrisen er blevet en af Dansk Folkepartis og især Søren Espersens mærkesager, udgør formodentlig Dansk Folkepartis mest eksplicite formulering af afsmagsvækkelsen som strategisk mål og ikke blot som utilsigtet effekt. Denne hyldest til provokationen tager hos Søren Espersen frem for alt form af en hyldest til den kulturradikale traditions kongerække af kunstner-provokatører fra PH til Jørgen Nash: 'Hans Scherfig provokerede altid og langede ud efter Indre Mission. Hans Kirk pryglede og sparkede. [...] Det var provokation for provokationens skyld, og det er da fedt! Det har vi altid betjent os af her. Jørgen Nash skar hovedet af Den Lille Havfrue – hun havde jo ikke gjort noget, men bare siddet der på stenen.' (Klingsey 2006)

Det er imidlertid signifikant, at Espersen med denne hyldest vender den kulturradikale provokationskunst på hovedet. For kulturradikalismen var provokationen i sit væsen en provokation af den dårlige smag (Lykkeberg 2008: 218). I Espersens udgave er det omvendt den dårlige smag, der selv er blevet provokationen. Og denne provokation er grundlæggende folkets provokation. De kulturradikale provokationer er blot manifestationer af en indgroet folkelig tradition ('det har vi altid betjent os af her') for 'vulgære provokationer', for at 'grine og gøre nar', for 'provokation for provokationens egen skyld'. Dermed forsvinder også enhver kulturpædagogisk dimension i provokationen. Provokationen drejer sig ikke om at forbedre folkets smag, den giver tværtimod frit løb til folkets uforbederligt dårlige smag. Hvad der viser sig i provokationen, er kort sagt en uforbederlig folkelighed, en folkelighed uden for pædagogisk rækkevidde. Og denne folkelighed er (endnu engang) folkelighedens obskøne underside: folkelighed som en opak kerne af idiotisk nydelse ved at 'pryggle og sparke', at 'grine og gøre nar' – og som 'provokation for provokationens skyld' i sidste instans en obskøn nydelse af provokationens egen meningsløshed.¹⁵

¹⁴ Danmarks Iøver: 'Modstandsbevægelsen mod Pia Kjærsgaards besættelse af Danmark'.

<http://www.humanisme.dk/artikler/kronik076.php> Læst 16.11.2010

¹⁵ At Søren Espersen frem for nogen er den i Dansk Folkeparti, der eksponer ideologiens (her 'værdikampens') fantasmatiske dimension, - dens nydelseskarakter - viser sig også i den måde, hvorpå han argumenterer for frigørelsen

At denne nydelse er meningsløs, betyder imidlertid ikke, at den er uden funktion. Som provokation er den adresseret – nemlig adresseret til en humanistisk elite med henblik på, at den skal føle afsmag for den. En provokation for provokationens skyld er grundlæggende en provokation for afsmagens skyld. I den forstand kan den betragtes som del af et spil, der ikke primært drejer sig om at ramme humanismens værdier, men om at ramme humanismens afsmag - dens underside af lede og væmmelse. Folkets obskøne underside tjener her til at få humanismens egen obskøne underside frem i lyset. Eller udtrykt i psykoanalytiske termer: den tjener til at eksponere humanismen som overjeg i stedet for som jegideal (Žižek 1999: 313) – ikke som symbolsk garant for tolerance, anstændighed og humanitet, men som en fornægtet kerne af had og foragt.¹⁶ På denne baggrund kan man vove den tese, at højrepopulismens smagspolitik ikke lader sig begribe inden for rammerne af Bourdieus sociologiske smagsanalytik. For Bourdieu er forskellen på den kulturelle overklasse og de kulturelt dominerede klasser, at den kulturelle overklasse kan behandle kulturen som et spil, hvorimod de kulturelt dominerede klasser er bundet til en 'kulturel lydighed' over for den anerkendte kultur. De 'formår ikke at spille kulturspillet som et spil: De tager kulturen for alvorligt til at tillade sig at bluffe og bedrage, eller til at indtage den distancerede eller naturlige holdning, som bedst vidner om virkelig fortrolighed med kulturen.' (Bourdieu 1995: 148)

Højrepopulismens gennemslagskraft beror ikke mindst på, at den formår at gøre op med denne 'kulturelle lydighed'. Det gør den ikke ved at kræve oprejsning for den ikke-ankendte, folkelige smag. Dette ville – også for Bourdieu – være futilt, for så vidt som det blot refleksagtigt ville bekræfte den anerkendte smags dominans. Den gør det tværtimod ved at vende vrangen ud på den anerkendte smag selv - ved at eksponere og intensivere den anerkendte smags egen underside, dens fornægtede kerne af afsmag. I den forstand lader højrepopulismen sig stadig – som det siden Frankfurterskolen har været kutyme i forskningen – beskrive som en 'politics of resentment' (Betz 1993). Men det er (også) i en ny betydning, hvor ressentimentet nu klistrer fast til den elitære position, og hvor det drejer sig om at bringe eliten til fald gennem dens eget

af muslimske kvinder: 'Jeg vil gerne have lov til at se muslimske kvinders flotte bryster.' (Deadline 2. sektion, DR 2 28.09.2008)

¹⁶ Det er denne distinktion mellem jegideal og overjeg, som Geoffrey Cain har fat i, når han citerer et interview med 'superhumanisten' Jesper Klein, der på spørgsmålet 'Hvem vil du sende en venlig tanke?' svarer 'Menneskeheden som sådan', og på det efterfølgende spørgsmål 'Hvem vil du sende en uvenlig tanke?' svarer 'De andre'. (Cain 2006:77) De andre er her selvsagt ikke nogle andre, men overjegets supplement til jegidealet – de samme betragtet fra overjegets position.

ressentiment. Dette 'kulturspil', som ikke er den anerkendte smags men den fornægtede afsmags spil, formår højrepopulismen om nogen at 'spille som et spil'. Her er det den humanistiske elite, der fanges i et spil, som den ganske vist er medskyldig i, men som den ikke mestrer – netop ikke formår at spille som et spil. For hvor højrepopulismen godt kan påtage sig sin egen obskøne underside, undermineres humanismens symbolske autoritet i samme omfang, som dens obskøne underside eksponeres. I den forstand må humanismen nødvendigvis ende som taberen i afsmagens spil.

Litteratur

Agamben, G. 1998: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press

Asselberghs, H./Lesage, D. 2003: 'Homo Politicus Pim Fortuyn: A Case Study'.

<http://www.makeworlds.org/node/38> Downloadet 19.11 2010

Betz, H.-G. 1993: 'The New Politics of Resentment: Radical Right-Wing Populist Parties in Western Europe'

Bourdieu, P. 1995: *Distinksjonen : en sociologisk kritikk av dømmekraften*. Oslo: Pax

Cain, Geoffrey 2006: *Gensyn med ondskabens ikon*. København: Det Kritiske Forlag

Carey, John 1992: *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice Among the Literary Intelligentsia 1880-1939: Pride and Prejudice Among the Literary Intelligentsia, 1800-1939*. London: Faber and Faber

Danmarks løver: 'Modstandsbevægelsen mod Pia Kjærsgaards besættelse af Danmark'.

<http://www.humanisme.dk/artikler/kronik076.php>

de Jaucourt, L. 1765: 'Le peuple'. <http://documents.irevues.inist.fr>

Dematteo, L. 2002: 'La stigmatisation de l'idiotie montagnarde et son détournement par la Lega Nord'. I Ihl et al. (édit.): *La tentation populiste au coeur de l'Europe*. Paris: La Découverte

Dorna, A. 2002: 'Le néopopulisme et le charisme'. I Ihl et al. (édit.): *La tentation populiste au coeur de l'Europe*. Paris: La Découverte

- Dorna, A. 2004: 'Le charisme au coeur du populisme'. I Niqueux/Dorna (édit.): *Le peuple, coeur de la nation? Images du peuple, visages du populisme (XIXe-XXe siècle)*. Paris: L'Harmattan
- Durand, P. 2005: 'Peuple absent, peuple introuvable: le fantôme du XIXe siècle'. I *Hermès* 42, *Peuple, Populaire, Populisme*
- Gingrich, A. 2002: 'A Man for All Seasons. An Anthropological Perspective on Public Representation and Cultural Politics of the Austrian Freedom Party'. I Wodak/Pelinka (eds.): *The Haider Phenomenon in Austria*. New Brunswick/London: Transaction Publishers
- Henningsen, P. 1973: *Kulturkritik I-IV*. København: Rhodos
- Hermet, G. 2001: *Les populismes dans le monde. Une histoire sociologique IXe-XXe siècle*. Paris: Fayard
- Hugo, V. 1948: *De elendige*. København: Martins Forlag
- Hüttemeier, C. 2009: 'Jeg kunne være en god kulturminister. Interview med Pia Kjærsgaard'. *Politiken* 4.8.2009
- Kjærsgaard, Pia 1998: *Men udsigten er god – Midtvejerindringer*. København: Peter Asschenfeldts nye Forlag
- Klingsey, M. 2006: 'Muhammed: en hyldest til provokationen. Interview med Søren Espersen'. *Information* 14.10 2006
- Lasch, C 1993: *Det eneste sande paradys. Fremskridtet og dets kritikere*. Haslev: Hovedland
- Lasch, C. 1996: *Eliternes oprør og forræderiet mod demokratiet*. Haslev: Hovedland
- Le Bon, G. 1963 (1895): *Psychologie des foules*. Paris: PUF
- Lykkeberg, R. 2008: *Kampen om sandhederne*. København: Gyldendal
- Marsdal, M. 2008: *Frp-koden. Hemmeligheten bag Fremskrittspartiets suksess*. Oslo: Forlaget Manifest
- McMurrey, D. 1980: *The Populist Romance. A Study of Michelet's The People and Selected Novels of Hugo, James, Zola, and Galdòs*. Downloadet fra http://www.io.com/~hcexres/dissertation/diss_michelet.html 8.8. 2010
- Michelet, J. 1974 (1846): *Le peuple*. Paris: Flammarion
- Niqueux, M. 2004: 'Présentation: Du peuple au populisme'. I Niqueux/Dorna (édit.): *Le peuple, coeur de la nation? Images du peuple, visages du populisme (XIXe-XXe siècle)*. Paris: L'Harmattan
- Ortega Y Gasset, J. 1964: *Massernes oprør*. København: Gyldendals Uglebøger
- Pessin, A. 2002: 'Au temps du romantisme, France et Russie au XIXe siècle'. I Ihl et al. (édit.): *La tentation populiste au coeur de l'Europe*. Paris: La Découverte

Rosanvallon, P. 2000: *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris: Gallimard

Schmidt, L.-H. 1991 : *Smagens analytik*. Århus: Modtryk

Sommer, N./Aagaard, S. 2003: *Succes. Historien om Pia Kjærsgaard*. København: Lindhardt og Ringhof

Taggart, P. 2000: *Populism*. London: Open University Press

Waterlot, G. 2002: 'La composante religieuse du populisme'. I Ihl et al. (édit.): *La tentation populiste au coeur de l'Europe*. Paris: La Découverte

Weber, M. 1980 (1921): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr

Žižek, S. 1989: *The Sublime Object of Ideology*. London/New York: Verso

Žižek, S. 1999: *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London/New York: Verso

Žižek, S. 2006: 'Against the Populist Temptation'. *Critical Inquiry* 32

Žižek, S. 2009: 'Josephine le sinthome'. I *lacanian ink* 33