

**Λαϊκισμός και μνησικακία. Μια συμβολή της (πολιτικής) κοινωνιολογίας των συγκινήσεων.**

**Νίκος Δεμερτζής, Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών**

Ως πολιτικό φαινόμενο, ο λαϊκισμός έχει μελετηθεί πρωτίστως από τη συγκριτική πολιτική και την πολιτική κοινωνιολογία. Ιδιαίτερη έμφαση έχει δοθεί στις δομικές, ιδεολογικές και ρηματικές του όψεις και πολλή λιγότερη στις συναισθηματικές του βάσεις. Στην Ελλάδα αντικείμενο επιστημονικής ανάλυσης έγινε ο λαϊκισμός στα τέλη κυρίως του '80 και στις αρχές της δεκαετίας του '90. Φαίνεται όμως ότι στις μέρες μας το ενδιαφέρον αναζωπυρώνεται. Στο άρθρο αυτό επισημαίνεται η σημασία των συναισθημάτων στην ανάλυση του λαϊκιστικού φαινομένου εν γένει. Κατόπιν, βάσει της θεωρίας του Max Scheler για τη μνησικακία (*ressentiment*) αναλύεται ο ελληνικός μεταπολιτευτικός λαϊκισμός, όπως αυτός εκφράστηκε από το ΠΑΣΟΚ του Ανδρέα Παπανδρέου. Βασική θέση του άρθρου είναι ότι κατά τη διάρκεια της δικτατορίας τα πολιτικώς περιθωριοποιημένα αλλά κοινωνικο-οικονομικώς ενσωματωμένα ΕΑΜογενή μικροαστικά στρώματα ανέπτυξαν μια βαθιά αίσθηση αδυναμίας και αδιέξοδης φιλεκδικίας, η οποία με το χρόνο συνέβαλε στην αντιστροφή της αξιολόγησής τους: αντί να προσβλέπουν προς τα πάνω, αξιολόγησαν θετικά τους από κάτω, το «λαό». Η μεταξίωση αυτή λειτούργησε ως το συναισθηματικό εκείνο κλίμα εντός του οποίου εκκολάφθηκε η λαϊκιστική ρητορική του ΠΑΣΟΚ της δεκαετίας του '80. Όταν όμως με την άνοδο του κόμματος αυτού στην εξουσία άλλαξε η δομή των πολιτικών ευκαιριών, τα ριζοσπαστικοποιημένα μικροαστικά στρώματα απέβαλαν τη μνησικακή στάση και υιοθέτησαν ανοικτά πρακτικές που εμπνέονταν από εκδικητικότητα.

**Το θεωρητικό πλαίσιο: Προς μια πολιτική κοινωνιολογία των συγκινήσεων (;)**

Αφότου καθιερώθηκε από τα μέσα της δεκαετίας του '80, η κοινωνιολογία των συγκινήσεων (*sociology of emotions*) αναπτύσσεται διαρκώς και επηρεάζει το σύνολο του κλάδου (Kemper 1990, 1991; Wouters 1992; Barbalet 1998; Williams 2001). Η ερευνητική ατζέντα της έχει πολλαπλασιαστεί και εξειδικευθεί με πολλές ερμηνευτικές γέφυρες για την ανάλυση κοινωνικών φαινομένων που τυπικά βρίσκονται εκτός της δικαιοδοσίας της: π.χ. η ανάλυση της ιδεολογίας, όχι απλώς ως ενός συστήματος αποφάνσεων που ερμηνεύει και δικαιώνει τις κοινωνικές αντιφάσεις, αλλά και ως συστήματος που υπαγορεύει κανόνες του συναισθάνεσθαι (Hochschild 1990). Η ποικιλία των ερευνητικών ερωτημάτων και των αναλυτικών της πλαισίων είναι τέτοια ώστε, όπως έχει

ειπωθεί (Williams 2001: 1), η κοινωνιολογία των συγκινήσεων να έχει πέσει θύμα της ίδιας της επιτυχίας της.

Ανεξαρτήτως αυτού όμως, η σημασία του αιτήματος “bring emotions back in” έγκειται στο ότι η μελέτη των συγκινήσεων βοηθά στην καλύτερη κατανόηση της κοινωνικής δράσης και της λειτουργίας των κοινωνικών θεσμών. Και τούτο διότι η συγκίνηση συνιστά τον αναπόσπαστο κρίκο που συνδέει το υποκείμενο της δράσης με τις κοινωνικές δομές, ακριβώς επειδή ο άνθρωπος δεν αισθάνεται σε κοινωνικό κενό. Τόσο στις διαπροσωπικές του σχέσεις όσο και σε μακροκοινωνικό επίπεδο, οι συγκινήσεις προσφέρουν τη ψυχική πρώτη ύλη με την οποία τα υποκείμενα επενδύουν με νόημα και αξιολόγηση τη δράση τους (συμπάθεια, εμπιστοσύνη, ελπίδα, θυμό, ενθουσιασμό, αγανάκτηση κ.λπ.). Το «πώς» και το «γιατί» της κοινωνικής δράσης και της αναπαραγωγής του συστήματος φωτίζεται καλύτερα όταν ιδωθούν και υπό το πρίσμα της λογικής των συγκινήσεων. Βεβαίως, τούτο ίσχυε ανέκαθεν. Η διαφορά έγκειται στο αυξημένο ειδικό βάρος που αποκτούν στην κοινωνιολογική ανάλυση, καθώς και στον ολοένα και περισσότερο διεπιστημονικό χαρακτήρα της εννοιολόγησής τους.

Τούτων δοθέντων, εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι δεν έχει γίνει ακόμα λόγος για μια *πολιτική* κοινωνιολογία των συγκινήσεων. Και τούτο διότι η συναισθηματική παράμετρος υπήρχε ανέκαθεν στην πολιτική κοινωνιολογία. Ας πάρουμε τα κυριότερα γνωστικά αντικείμενα της πολιτικής κοινωνιολογίας: πολιτική εξουσία, πολιτικά κόμματα, εκλογική και πολιτική συμπεριφορά, πολιτική κουλτούρα, κοινωνικά κινήματα, δημόσια σφαίρα και κοινή γνώμη, πολιτική αλλαγή και συγκρούσεις, πολιτική της ταυτότητας και ούτως καθεξής (Bottomore 1979, Lenk 1990, Nash 2000). Σε όλα ανεξαιρέτως η συναισθηματική παράμετρος είναι παρούσα, αλλού λιγότερο αλλού περισσότερο. Όταν, αίφνης, οι Almond & Verba (1964: 14) για τη μελέτη της πολιτικής κουλτούρας περιλαμβάνουν τους «θυμικούς» (affective) προσανατολισμούς σε πολιτικά αντικείμενα, όταν η Σχολή του Michigan αναγόρευε την κομματική ταύτιση σε κεντρικό ερμηνευτικό παράγοντα της εκλογικής συμπεριφοράς, όταν πιο παλιά ο Gramsci (χχ: 26) αναφέρονταν στο «οργανωμένο πολιτικό πάθος» με το οποίο η δράση ξεπερνά τους ατομικούς υπολογισμούς μέσα σε μια «πυρακτωμένη ατμόσφαιρα» αισθημάτων και επιθυμιών, ή όταν ακόμη παλιότερα ο Marx (1844/1978: 27-8) ανέφερε ότι για την ταύτιση του επιμέρους συμφέροντος μιας τάξης με το συμφέρον ολόκληρης της κοινωνίας απαιτείται «μια στιγμή

ενθουσιασμού», όταν, τέλος, έγκριτοι αναλυτές (Wilson 1973: 32 επ., Pakulski 1991: 60-3) θεωρούν πως γενεσιουργός παράγοντας των κοινωνικών κινημάτων είναι η δυσφορία, το «ήθος της αλληλεγγύης» και το «ήθος της σύγκρουσης» που εκφράζουν ηθική διαμαρτυρία, όταν από τις αρχές της δεκαετίας του '90 γίνεται λόγος για «αντι-κομματικό συναίσθημα» και «κομματικό κορεσμό» ως φαινομένων αποσταθεροποίησης των παγιωμένων ευρωπαϊκών κομματικών συστημάτων (Poguntke 1996), όταν, τέλος, τόσο μεγάλη συζήτηση διεξάγεται χρόνια τώρα για τη σημασία της εμπιστοσύνης ως υποστηρικτικού και του κυνισμού ως υπονομευτικού παράγοντα της δημοκρατίας (Cappella & Jamieson 1997, Warren 1999), είναι προφανές πως η συναισθηματική παράμετρος ήταν και είναι ενεργή στις θεματικές της πολιτικής κοινωνιολογίας. Παρόλα αυτά, δεν της έχουν αποδοθεί τα εύσημα που δικαιούται, είτε διότι συνυπολογίζεται ως μία εκ των πολλών μεταβλητών της πολιτικής συμπεριφοράς, είτε διότι απλούστατα αγνοείται.

Θεωρώ πως η περιθωριοποίηση των συγκινήσεων και των συναισθημάτων<sup>1</sup> ειδικά στην πολιτική κοινωνιολογία οφείλεται σε μεγάλο βαθμό: α) στην απέκδυση του Πολιτικού από τη διάσταση του πάθους τόσο γιατί αυτό παρέπεμπε σε ρομαντικές και ουτοπικές αντιλήψεις ξένες προς τη νεωτερική δημόσια σφαίρα, όσο και λόγω της εν πολλοίς εργαλειακής και ουδέτερης-διαδικαστικής αντίληψης περί πολιτικής, αντίληψης δημοφιλούς τόσο περί τα τέλη της δεκαετίας του '60 όσο και στις μέρες μας (Habermas 1970, Mouffe 2004). β) στην επικυριαρχία του «συμφέροντος» έναντι του «πάθους» ως εξηγητικού παράγοντα του πολιτικού πράττειν, ήδη από τα μέσα του 18<sup>ου</sup> αιώνα (Hirschman 2003), και γ) η επί πολλών ετών δεσπόζουσα θεωρία της ορθολογικής επιλογής (rational choice theory) σε πολύ μεγάλο αριθμό τμημάτων πολιτικής επιστήμης στις ΗΠΑ και την Ευρώπη, στο πλαίσιο της οποίας τα συναισθήματα είτε θεωρούνται στοιχεία ανορθολογικότητας, είτε εκλαμβάνονται ως δεδομένα αντικειμενικά στοιχεία που δεν επηρεάζουν τον εξ ορισμού «ορθολογικό» τρόπο σκέψης του δράστη (Barbalet 1998: 29 επ., Williams 2001: 15-6).

Και όμως, λαμβάνοντας κανείς υπόψη ότι ο σκληρός θεματολογικός πυρήνας της πολιτικής κοινωνιολογίας είναι η κατανομή, η αποδοχή και η άσκηση της πολιτικής εξουσίας, τότε θα ανέμενε καλύτερη τύχη για τη συναισθηματική παράμετρο στο βαθμό που και μέσω των συναισθημάτων εξασφαλίζεται σε κάθε κοινωνία η αναπαραγωγή του τρόπου πολιτικής

κυριαρχίας. Τι νόημα έχει, αίφνης, η κυριαρχία (ως υποταγή και συμμόρφωση) ή η αυθεντία (ως εθελούσια υπακοή) δίχως την καταλυτική μεσολάβηση του θυμικού; Τι θα μπορούσε, τελικά, να είναι μια πολιτική κινητοποίηση, μια εξέγερση ή μια επανάσταση, ας πούμε, χωρίς το συγκινησιακό της φορτίο; Φαίνεται ότι μέχρι τώρα οι πολιτικοί κοινωνιολόγοι το θεωρούσαν δεδομένο και αυτονόητο, κινητοποίηση = συναίσθημα. Και γι αυτό το άφηναν ουσιαστικά αδιερεύνητο. Πόσο δε μάλλον για τις περιόδους πολιτικής ακινησίας.

Μια πιθανή «πολιτική κοινωνιολογία των συγκινήσεων» (ή των συναισθημάτων) (political sociology of emotions) θα έπρεπε πάντως να διαφοροποιηθεί από μια εξίσου πιθανή «συναισθηματική πολιτική κοινωνιολογία» (emotive political sociology). Και τούτο διότι η δεύτερη θα ανήγαγε τα πολιτικά φαινόμενα κατά μονιστικό τρόπο στις συγκινήσεις και τα συναισθήματα. Απεναντίας, η πρώτη θα εξετάζε τα πολιτικά φαινόμενα και από τη σκοπιά της συναισθηματικής παραμέτρου. Δεν είναι όμως και τόσο αυτονόητη μια πιθανή καθιέρωση της πολιτικής κοινωνιολογίας των συγκινήσεων, ακόμη κι αν διατυπωνόταν σχετικό αίτημα από την ακαδημαϊκή κοινότητα. Και δεν είναι, διότι η όποια πολιτική κοινωνιολογία των συγκινήσεων δεν θα ήταν δυνατόν να αποσπασθεί από τον κορμό της πολιτικής κοινωνιολογίας εν γένει, όπως έγινε στην περίπτωση της κοινωνιολογίας των συγκινήσεων. Παραδόξως, η «πολιτική κοινωνιολογία των συγκινήσεων» δεν μπορεί παρά να είναι ισοδιάστατη προς την πολιτική κοινωνιολογία (όπως αυτή κι αν εννοηθεί). Η πολιτική κοινωνιολογία των συγκινήσεων δεν είναι «άλλη» από την καταγωγική της επιστημονική πειθαρχία (την πολιτική κοινωνιολογία). Η διαφορά μάλλον έγκειται στο «θυμικό φίλτρο» από το οποίο η εκάστοτε πολιτική κοινωνιολογία θα εξετάζει από τούδε τα αντικείμενά της. Αυτό θα προσπαθήσω να κάνω και εγώ στο υπόλοιπο μέρος του παρόντος άρθρου, αναλύοντας τον ελληνικό λαϊκισμό βάσει του συναισθήματος της μνησικακίας.

### **Περί μνησικακίας (*ressentiment*)**

Όπως αναφέρει ο Barbalet (1998: 63), εν αντιθέσει προς τα περισσότερα συναισθήματα, η «μνησικακία» έχει τύχει επαρκούς κοινωνιολογικής ανάλυσης. Βεβαίως, η έννοια εισήχθη από τη φιλοσοφία του Nietzsche το 1887 (*Γενεαλογία της Ηθικής*) και έκτοτε σταδιοδρόμησε στο έργο αρκετών

άλλων φιλοσόφων, κοινωνιολόγων και ψυχολόγων. Δεν είναι απορίας άξιον, λοιπόν, γιατί δεν υπάρχει γενική συμφωνία ως προς το περιεχόμενό της καθώς ο καθένας από τη σκοπιά της ειδίκευσής του την αντιλαμβάνεται με διαφορετικό τρόπο. Σε γενικές γραμμές θα έλεγα πως στη σχετική βιβλιογραφία παρουσιάζονται δύο ειδών χρήσεις της «μνησικακίας»: η «νιτσειϊκή» και η «μη νιτσειϊκή». Σύμφωνα με την πρώτη, η «μνησικακία» είναι ένα συναίσθημα των αδυνάμων που *grosso modo* ακολουθούν τη λογική της «αλεπούς και των άγουρων σταφυλιών». Σύμφωνα με τη δεύτερη, η «μνησικακία» σημαίνει τη συναισθηματική εναντιότητα σε άνισες και άδικες καταστάσεις. Τόσο οι μη νιτσειϊκές όσο και οι νιτσειϊκές προσεγγίσεις εκλαμβάνουν τη μνησικακία ως ένα συναίσθημα δυσφορίας, το οποίο θεμελιώνεται πρωτογενώς στη λύπη. Εκεί που αποκλίνουν οι μη νιτσειϊκές από τις νιτσειϊκές προσεγγίσεις είναι στην ενεργητική ή παθητική δράση από την οποία συνοδεύεται και την οποία προκαλεί η μνησικακία. Σύμφωνα με ορισμένες μη νιτσειϊκές προσεγγίσεις, αν και δυσάρεστο συναίσθημα, η μνησικακία οδηγεί σε ενεργητική στάση και δράση. Αντιθέτως, στις νιτσειϊκές προσεγγίσεις η μνησικακία συνάπτεται με την παθητικότητα: Η μνησικακία είναι η ηθική των αδύναμων πλασμάτων «που τους έχει απαγορευθεί η πραγματική αντίδραση, η πράξη» (Nietzsche, 1970: 35). Στη σκέψη του Γερμανού φιλοσόφου, ο μνησικακός άνθρωπος διέπεται από μια φοβισμένη χαμέρπεια που εμφανίζεται ως ταπεινοσύνη, η υποταγή του μπροστά σε αυτούς που μισεί γίνεται υπακοή, η αδυναμία του μετατρέπεται κατ' ευφημισμό σε υπομονή ή ακόμα και αρετή. Το βασικό χαρακτηριστικό του μνησικακού ανθρώπου του Nietzsche είναι μια μεταμφιεσμένη εκδικητικότητα που οδηγεί σε αδράνεια (ό.π. 133).

Ο χώρος δεν μου επιτρέπει να αναφερθώ αναλυτικά στις θέσεις κοινωνιολόγων και φιλοσόφων που χρησιμοποιούν την έννοια με τον πρώτο (Merton, Sombart κ.ά.) και το δεύτερο τρόπο (Rawls, Strawson, Barbalet κ.λπ.). Ειδική έμφαση πάντως θα δοθεί στις απόψεις του Max Scheler, ακριβώς επειδή στην επόμενη ενότητα θα χρησιμοποιηθεί στην ερμηνεία του ελληνικού λαϊκισμού. Δεν θα γίνει κάποια ιδιαίτερη μνεία στις απόψεις του Nietzsche για τη μνησικακία, καθώς εκλαμβάνονται εδώ ως λίγο πολύ γνωστές και δεδομένες.

Πριν προχωρήσουμε όμως επιβάλλεται μια επισήμανση στην ορολογία. Η ελληνική λέξη «μνησικακία» είναι απόδοση της γαλλικής λέξης *ressentiment* που προέρχεται από το λατινικό *resentire* (αισθάνομαι).

Την λέξη αυτή χρησιμοποίησε ο Nietzsche στη *Γενεαλογία της Ηθικής* και την κατέστησε *technicus terminus*. Ο γαλλικός όρος ενσωματώθηκε αμετάφραστος στα γερμανικά, όπου η πλησιέστερη νοηματικά λέξη είναι η “Groll”. Μολονότι δεν υπάρχει λέξη που να αποδίδει πλήρως το σύνθετο περιεχόμενο της *ressentiment*, παραπλανητικά προβάλλεται στα αγγλικά το «resentment» ως η σωστή μετάφραση της γαλλικής. Το αγγλικό «resentment» προέρχεται από το ρήμα resent που σημαίνει είμαι χολωμένος, το φέρω βαρέως, δυσανασχετώ, με πειράζει. Το νόημα αυτό, όμως, συνιστά μέρος μόνο του περιεχομένου της *ressentiment* και μάλιστα όχι του ουσιωδέστερου. Ο γαλλικός όρος έχει ενταχθεί και προσαρμοσθεί γραμματικά στο ισπανικό και τα ιταλικό λεξιλόγιο ως resentimiento και resentimento αντιστοίχως, αφού όμως έχει απωλέσει μεγάλο μέρος του αρχικού του νοήματος, πλησιάζοντας την αγγλική resentment. Στη σουηδική γλώσσα, στους ακαδημαϊκούς κύκλους, η γαλλική *ressentiment* χρησιμοποιείται αυτούσια, παραπέμποντας στο νόημα που της έδωσε ο Nietzsche.

Το θέμα βέβαια δεν είναι απλώς πώς θα μεταφραστεί ο τεχνικός αυτός όρος, αλλά ποιο ακριβώς περιεχόμενο θα προσλάβει. Στα ελληνικά μάλιστα υπάρχει ένα πρόβλημα. Παρόλο που έχει επικρατήσει η «μνησικακία»<sup>ii</sup>, ίσως η παλαιότερη επιλογή της «μεταξίωσης» από τον Λεμπέση (1963: 9, 33) να ήταν πλησιέστερη στο αρχικό νιτσεικό περιεχόμενο του όρου. Το γιατί θα το καταλάβουμε αργότερα, όταν θα αναφερθούμε στις απόψεις του Scheler. Προσώρας αρκεί να επισημάνουμε ότι στην ετυμολογία του γαλλικού όρου (re-sentiment) δηλώνεται η αναβίωση, το «ξανά» μιας θυμικής αντίδρασης, πρόκειται για ένα ανασυναίσθημα. Πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι στα αρχαία (Αριστοτέλης 1381b 5) αλλά και στα νέα ελληνικά, κατά κυριολεξία «μνησικακία» σημαίνει τη συνοδευόμενη από πληγωμένο εγωισμό ανάμνηση του κακού που έχει γίνει σε κάποιον. Πιθανώς ο Καραποστόλης (1987: 90) είναι πιο εύστοχος με τον «χόλο» όταν ερμηνεύει τη *ressentiment* του Scheler. Δεν είναι όμως βέβαιο ότι πράγματι αποδίδεται έτσι πιστότερα η *ressentiment*, καθώς «χόλος» σημαίνει άγριο θυμό, μίσος, κακία και πικρία. Σε κάθε περίπτωση, λοιπόν, οφείλουμε να είμαστε προσεκτικοί στο περιεχόμενο της «μνησικακίας» ως τεχνικού κοινωνιολογικού όρου, προκειμένου να αποφευχθεί η «ορολογική σπατάλη» σε μια πολύ κρίσιμη και χρήσιμη έννοια. Στο θέμα αυτό πάντως θα επανέλθουμε αργότερα.

### ***Η Νιτσεική προσέγγιση του Scheler***

Ο Max Scheler (1874-1928) κληρονομεί από τον Nietzsche την αρνητική αυτή αντίληψη περί μνησικακίας, πλην όμως αποποιείται τη νιτσεική γενεαλογική εξήγηση και ασχολείται με το όλο ζήτημα όσο κανείς άλλος. Κατ' αυτόν, δεν είναι η χριστιανική κοσμοαντίληψη, και ειδικά η χριστιανική έννοια της αγάπης, που γεννά τη δουλοπρεπή μνησικακή στάση. Η χριστιανική ηθική θεμελιώνεται στον πλούτο της ανοικτής ψυχής και δεν έχει σχέση με τη στενόκαρδη και καταπιεσμένη βλέψη της μνησικακίας<sup>iii</sup>. Για τον Scheler η γενεαλογία της μνησικακίας βρίσκεται στην αστική ηθική που διαμορφώθηκε σταδιακά από τον 13<sup>ο</sup> αιώνα και κορυφώθηκε με τη Γαλλική Επανάσταση (1961: 81-2). Ασκώντας και έμμεση κριτική στην καντιανή κατηγορική προσταγή, υποστηρίζει ότι, ενδεχομένως, ο Χριστιανισμός να έχει μολυνθεί από το νεωτερικό φιλανθρωπισμό: Δεν αγαπάω τον άλλον ως απτό, μοναδικό και συγκεκριμένο πρόσωπο, αλλά ως εκπρόσωπο της αφηρημένης ανθρωπότητας, αγαπώ τον άνθρωπο εν γένει. Κατά τα άλλα συμφωνεί σε όλα με τον Nietzsche. Δεν διαφωνούν ως προς το αν υπάρχει και πώς ορίζεται η μνησικακία, αλλά ως προς τα αίτια της εμφάνισής της.

Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή. Κατά πρώτον, ο Scheler θεωρούσε ότι τα συναισθήματα και οι συγκινήσεις δεν είναι υποδεέστερα της λογικής αλλά, απεναντίας, πρέπει να εξισώνονται επιστημολογικά με αυτή. Ως θεμελιωτής της κοινωνιολογίας της γνώσης, θεωρούσε πως Λόγος και Συγκίνηση έχουν την ίδια σημασία στον τρόπο που οι άνθρωποι προσεγγίζουν την πραγματικότητα, η γνώση της λογικής είναι άλλου τύπου γνώση από τη γνώση που αποκτά ο άνθρωπος εννοιακά δια των συγκινήσεων (1928/1989: 35 επ.). Κατά δεύτερο λόγο, και όπως φαίνεται από το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου (1961: 43-78) που έχει τίτλο «*Η φαινομενολογία και η κοινωνιολογία της μνησικακίας*», ο Scheler δεν ήταν ένας φιλόσοφος ο οποίος κινούνταν στο αφαιρετικό επίπεδο των αξιών ή έστω ένας ψυχολογίζων φιλόσοφος ο οποίος προσπαθούσε να μελετήσει την ιδιωτική εμπειρία του μνησικακού ατόμου. Στοχεύει παραπέρα, καταδεικνύοντας πώς το ατομικό και το συλλογικό διαπλέκονται έτσι, ώστε από ατομική κατάσταση του νου (individual state of mind) η μνησικακία να μεταστοιχειώνεται σε νοοτροπία<sup>iv</sup>. Τρίτον, για τον Scheler,

που εδώ μεθοδολογικά υιοθετεί την προσέγγιση της φαινομενολογικής ψυχολογίας του Jaspers, η μνησικακία συνιστά μια ενότητα εμπειρίας και δράσης. Προκαταρκτικά, θα λέγαμε πως στην ανάλυσή του, η μνησικακία είναι η επαναλαμβανόμενη και ενιαία βιωματική εμπειρία μιας συγκίνησης, η οποία δεν έχει συγκεκριμένο αποδέκτη (όπως έχει π.χ. ο φθόνος και το μίσος) και χαρακτηρίζεται από εχθρότητα.

Πιο συγκεκριμένα, τώρα, δύο είναι κατά τον Scheler οι αναγκαίες συνθήκες, το *sine qua non*, για την ανάδευση της μνησικακίας. Η πρώτη είναι μια μη εκδραματιζόμενη φιλεκδικία, ένα μη εκπληρωμένο και καταπιεσμένο αίτημα εκδίκησης. Δεύτερη αναγκαία συνθήκη της μνησικακίας είναι μια χρόνια εσωτερικευμένη αδυναμία και αίσθηση ανημπόριας και έλλειψη ικανότητας να επηρεάσεις τα πράγματα<sup>5</sup>. Έτσι λοιπόν, ενώ θέλεις να εκδικηθείς νοιώθεις ότι δεν μπορείς να κάνεις κάτι για αυτό.

Αν και αναφέρεται (ό.π. 46-48) σε συγγενή αρνητικά συναισθήματα στην εκδήλωση των οποίων παρατηρείται μια κλιμάκωση (κακία, δυσαρέσκεια, φθόνος, ζηλοτυπία, κακεντρέχεια, μοχθηρία, ζήλια, χαιρεκακία), δεν τα ταυτίζει ούτε τα εξισώνει προς τη μνησικακία. Ναι μεν μπορεί να αποτελούν στάδια για τον προοδευτικό σχηματισμό της, πλην όμως για να μιλήσει κανείς για μνησικακία πρέπει να αποκλείσει δύο περιπτώσεις: τη γνήσια ηθική υπέρβασή τους μέσω της συγχώρεσης ή της εσωτερικής κάθαρσης, από τη μια μεριά, και την ενεργή έκφρασή τους, από την άλλη. Όταν αμφότερα απουσιάζουν, τότε αναδύεται η μνησικακία. Και τούτο διότι προϋποθέτει την ένταση των παραπάνω συναισθημάτων που αξιώνουν εκδίκηση και ταυτόχρονα την καταλυτική αδυναμία έκφρασής τους, λόγω φόβου, ή/και φυσικής ή πνευματικής μειονεξίας. Απηχώντας πλήρως τον Nietzsche, ο Scheler δηλώνει ανοικτά πως «η μνησικακία περιορίζεται κυρίως στους υπηρέτες και τους υποχείριους, σε όλους εκείνους που εξάπτονται ματαιώς από τη βουκέντρα της εξουσίας» (ό.π. 48).

Χωρίς ο ίδιος έτσι να τις χαρακτηρίζει, από την επιχειρηματολογία του προκύπτουν και ορισμένες ικανές συνθήκες για την καλλιέργεια της μνησικακίας (ό.π. 49 επ.). Η πρώτη ικανή συνθήκη είναι η *απόκλιση* ανάμεσα στην προσλαμβανόμενη ισότητα όσον αφορά την κοινωνική θέση και τα δικαιώματα που απορρέουν από την ιδιότητα του πολίτη και την πραγματική δύναμη του ατόμου να τα απολαύσει. Η απόκλιση αυτή, αναφέρει ο Scheler



(ό.π. 50, 69), λειτουργεί ως ψυχολογικός δυναμίτης καθώς στις πολιτικές δημοκρατίες της νεωτερικότητας δομικό στοιχείο είναι η απόσταση ανάμεσα στην τυπική-φορμαλιστική και την ουσιαστική ισότητα. Από μόνη της η συνθήκη αυτή θα οδηγούσε σε φθόνο<sup>vi</sup>, σε ταξικό μίσος ή ηθική αγανάκτηση, αν δεν επικαθοριζόταν από χρόνια εσωτερικευμένη αδυναμία (δεύτερη αναγκαία συνθήκη).

Η δεύτερη ικανή συνθήκη, συναφής με την προηγούμενη, είναι ότι πρέπει να υπάρχει *σύγκριση*. Αν δεν συγκρίνεις τον εαυτό σου με άλλους δεν μπορείς να νιώσεις αυτά τα εχθρικά συναισθήματα από τα οποία συμποσούται η μνησικακία. Δηλαδή δεν μπορείς να νιώσεις εκδικητικότητα, φθόνο, ζηλοτυπία ή μοχθηρία αν δεν συγκριθείς με άλλους. Και ο άλλος μπορεί να είναι ένα άτομο, μπορεί να είναι όμως και μια ομάδα αναφοράς ιδιαίτερα μάλιστα σε ανοικτές κοινωνίες που χαρακτηρίζονται από χαλαρή ταξική διαφοροποίηση και κάθετη κινητικότητα<sup>vii</sup>.

Τρίτη, τέλος, ικανή συνθήκη είναι ο αμετάκλητος χαρακτήρας της αδικίας, την οποία νοιώθεις ότι υφίστασαι. Η εκάστοτε αδικία, από την οποία εκκινεί η *φιλέκδικη* διάθεση, πρέπει να βιώνεται ως πεπρωμένο, ως κάτι που δεν αλλάζει με τίποτα. Μέσω λοιπόν του συνδυασμού των ικανών και αναγκαίων αυτών συνθηκών αναδεικνύεται η κατά Scheler μνησικακία. Όταν δεν συντρέχουν οι συνθήκες αυτές δεν μπορούμε να μιλάμε για μνησικακία με το ειδικό, τεχνικό, νόημα της λέξης.

Ποιες είναι όμως οι ενδοπροσωπικές διεργασίες στον μνησικάκο άνθρωπο; Η απάντηση του Scheler κινείται στην νιτσεική γραμμή, την οποία όμως τραβά ακόμη μακρύτερα. Η μνησικάκη στάση θεωρεί ότι οδηγεί σε μια αντιστροφή των αξιών. Επειδή ο μνησικάκος άνθρωπος δεν διαθέτει τις ηθικές αρετές και τις ψυχολογικές δεξιότητες (π.χ. πίστη, υψηλή αυτοεκτίμηση, μηχανισμούς εξιδανίκευσης) αλλ' ούτε και τα κοινωνικά εφόδια προκειμένου να διαχειριστεί την πίεση που του ασκεί η μειονεκτική κοινωνική του θέση –αλλά και η ούτως ή άλλως πάντα και πανταχού παρούσα υπαρξιακή αγωνία (ό.π. 52)–, προβαίνει σε μια χρόνια αναδίπλωση στον εαυτό του αποφεύγοντας να εκδραματίσει την φιλέκδικη διάθεσή του. Με τον τρόπο αυτό, λέει ο Scheler, αυτοδηλητηριάζεται ηθικά. Ενώ αρχικά θαυμάζει τις αξίες και τα προνόμια τα οποία δεν διαθέτει (κύρος, μόρφωση, πλούτο, καταγωγή, ομορφιά, νιάτα κ.λπ.), επειδή ακριβώς δεν μπορεί να τα αποκτήσει τα ακυρώνει, αξιοδοτώντας τα ακριβώς αντίθετα. Επειδή η μνησικακία δεν είναι οργή ή μίσος που έχει ημερομηνία λήξεως και

συγκεκριμένους αποδέκτες, αλλά είναι μια χρόνια συναισθηματική διάθεση με ασαφείς αποδέκτες, η οποία διαπλάθεται από τον αδιέξοδο μηρυκασμό καταπιεσμένων αρνητικών θυμικών αντιδράσεων, συνεπάγεται την αντιστροφή των αξιών προκειμένου το άτομο να ανταπεξέλθει τις ακυρώσεις που βιώνει. Στην αρχή θαυμάζω τον πλούσιο, τον ωραίο, τον αριστοκράτη, τον μορφωμένο, το διάσημο κ.λπ. Επειδή όμως εξ ορισμού δεν μπορώ να γίνω σαν και αυτούς και δεν μπορώ να τους συναγωνιστώ ανακλάται μέσα μου μια σιωπηλή εχθροπάθεια, μια καταπιεσμένη φιλεκδικία για κάτι που μου υπεξαιρέθηκε ενώ το δικαιούμην. Έτσι, σιγά - σιγά αυτό που θαύμαζα αρχίζω να το υποτιμώ. Με ψυχαναλυτικούς όρους, θα λέγαμε πως πρόκειται για σχηματισμό εξ αντιδράσεως, ένα μηχανισμό άμυνας σε πιέσεις που δέχεται ο ψυχισμός. Βέβαια σε καθαρά ατομικό επίπεδο, για τον Scheler η εν λόγω μεταξίωση είναι ένα είδος αυτοθεραπείας. Ωστόσο, ο γερμανός κοινωνιολόγος επικεντρώνεται στη μελέτη κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων και, ως εκ τούτου, θεωρεί ότι η μνησίκακη νοοτροπία αλλάζει ολόκληρο το σύστημα των αξιών του πολιτισμού, καθώς και στο πώς αντιμετωπίζεται η εξουσία, η γνώση, η ιστορική μνήμη, η κοινωνική εξέλιξη, η κοινωνική ιεραρχία και ούτω καθεξής.

Το ότι ο Scheler προσπερνά τον Nietzsche έγκειται στο ότι η αντιστροφή των αξιών στην οποία αναφέρεται δεν σημαίνει ότι σε τρέχοντα χρόνο ο μνησίκακος άνθρωπος έχει επίγνωση της θετικότητας των αξιών τις οποίες αντιμάχεται. Δεν πρόκειται για μια συμφεροντο-λογική στάση. Ο μνησίκακος άνθρωπος δεν είναι ο ορθολογικός δράστης που αντιδρά σύμφωνα με τη λογική των «άγουρων σταφυλιών». Δεν πρόκειται όμως ούτε και για κυνισμό. Δεν είναι ότι ο μνησίκακος ξέρει και αναγνωρίζει τις αξίες αλλά συμπεριφέρεται ως να μην τις ήξερε ή να μην τις αναγνώριζε (ξέρει και αποδέχεται, δηλαδή, τη μόρφωση ως αυταξία, πλην όμως επειδή δεν μπορεί ο ίδιος να μορφωθεί την απαξιώνει τοποθετώντας στη θέση της την αυθορμησία, ας πούμε, του λαϊκού ανθρώπου). Αλλά ούτε και υποκριτής είναι ο μνησίκακος. Δεν αντιστρέφει τις αξίες προσχηματικά (ό.π. 77).

Αυτό που εννοεί ο Scheler με τη μνησίκακη «μεταξίωση» (transvaluation), είναι μια κατά κυριολεξία υποκατάσταση: οι παλιές αξίες να μένουν στο παρασκήνιο του ψυχισμού, σε ένα θολό τοπίο της ψυχής, έτσι ώστε ο μνησίκακος άνθρωπος να μην τις βλέπει καθώς κινείται σε ένα άλλο επίπεδο αξιών, τις οποίες έχει αναγάγει σε θετικό κανονιστικό πλαίσιο

αναφοράς (ό.π. 60)<sup>viii</sup>. Για τον Scheler, ο μνησικάκος άνθρωπος είναι ειλικρινής μεν, αλλά αξιακώς μεταλλαγμένος.

Μετά από την ανατομική εξέταση της έννοιας της μνησικακίας, ο Scheler προβαίνει σε συγκεκριμένες αναλύσεις κοινωνιολογικών τύπων μνησικακίας. Βεβαίως οι αναλύσεις του είναι αναγκαστικά ιδιοτυπικές, καθώς η πραγματικότητα είναι πολύ πιο σύνθετη. Η δράση και οι συγκινήσεις τελούν σε συνεχή ροή, για τη συγκρότηση των κοινωνικών συνθηκών απαιτείται η σύρρευση πολλών και διαφορετικών παραγοντικών ροών. Ως εκ τούτου ο Scheler αποφεύγει κάθε συναισθηματικό αναγωγισμό και μονισμό, μια και οι περιπτώσεις που σχολιάζει δεν αντιπροσωπεύουν αμιγώς μνησικάκες, αλλά φορτισμένες με μνησικακία κοινωνικές καταστάσεις (ό.π. 61). Οι γυναίκες ως «αδύναμο» και σχεδόν μονίμως καταπιεσμένο φύλο· οι παλιότερες γενιές έναντι των νέων· οι ρομαντικοί διανοούμενοι που γοητεύονται από περασμένες εποχές γιατί απεχθάνονται τη δική τους· ο (θρησκευτικός) αποστάτης που εξυψώνει την αξία της νέας του πίστης για να ανταγωνιστεί την παλαιά· οι παρακμάζουσες τάξεις και τα μικροαστικά στρώματα που δεν μπορούν να συμμετάσχουν δημιουργικά στην εθνική ζωή και ασκούν δριμεία κριτική στις ανώτερες τάξεις στο όνομα της δημοκρατίας ή του σοσιαλισμού· το υστερότοκο τέκνο έναντι του πρωτότοκου προνομιούχου που οφείλει να αγαπά τον αδελφό τους ενώ στο βάθος έχει κάθε δικαίωμα να αισθάνεται οργισμένος· η μεγαλύτερη σε ηλικία σύζυγος έναντι του νεώτερου συζύγου· η πεθερά που επιχαιρεί την ύπαρξη της νύφης γιατί δεν της επιτρέπεται να νιώσει ζήλια· τα κόμματα που παραμένουν μονίμως εκτός του νυμφώνος της κυβερνητικής εξουσίας και υιοθετούν αντισυστημική συμπεριφορά έναντι των κυβερνητικών· η κληρικαλική και καλογερίστικη αποστροφή στα εγκόσμια που γίνεται όχι λόγω της αγάπης του Θεού αλλά εξαιτίας του κρυμμένου μίσους για το συνάνθρωπο· όλα αυτά είναι περιπτώσεις του δημόσιου και ιδιωτικού βίου οι οποίες δομούν και δομούνται από τη μνησικάκη διάθεση, το βασανιστικό μηρυκασμό καταπιεσμένων αρνητικών συναισθημάτων τα οποία εκφράζονται με ανεστραμμένο (όχι απλώς μεταμφιεσμένο) αξιολογικό τρόπο.

### ***Προς μια αποτίμηση***

Όπως αναφέρθηκε, βασικό διαφοροποιητικό στοιχείο των νιτσεϊκών και των μη νιτσεϊκών προσεγγίσεων της μνησικακίας είναι η σύναψη του ηθικού αυτού συναισθήματος με ενεργητική και παθητική στάση αντιστοίχως. Και είναι η διαφορά αυτή που καθορίζει τη διάσταση ως προς το εννοιολογικό περιεχόμενο του όρου. Συναπτόμενη με την ενεργητικότητα, η μνησικακία ορίζεται ως ηθική αγανάκτηση, ως νέμεσις και ως οργή. Συναπτόμενη με την παθητικότητα, ορίζεται a la Nietzsche και Scheler. Αν και όπως αναφέρει ο Barbalet (1998: 63), δεν είναι ανάγκη να υποστασιοποιείται και να καθλώνεται το περιεχόμενο των εννοιών γενικώς, δεν βρίσκω, ειδικά για την εν λόγω έννοια, αποχρώντα λόγο να εγκαταλειφθεί το εννοιολογικό περιεχόμενο της «μνησικακίας» ως *terminus technicus*. Επειδή ήδη από τον Αριστοτέλη υπάρχει η έννοια της ηθικής αγανάκτησης (νέμεσις) και της οργής, θα μπορούσε κάλλιστα να παραμείνουν εν χρήσει στην κοινωνιολογική (και ηθικο-φιλοσοφική) ανάλυση χωρίς να επιβαρύνουμε τη «μνησικακία» με ένα νόημα που εξ αρχής ουδέποτε είχε.

Επειδή όμως ως ένα σημαντικό βαθμό η ανανοηματοδότηση του όρου ως «ηθική αγανάκτηση» καλώς ή κακώς έχει επέλθει, θα έπρεπε ίσως να παραμείνει η «μνησικακία», ως *ressentiment*, αμετάφραστος. Στα ελληνικά, οποτεδήποτε χρησιμοποιείται η σελεριανή έννοια θα μπορούσε ίσως η ελληνική απόδοση να συνοδεύεται από τον εν παρενθέσει γαλλικό όρο. Όπως δεν μπορεί να μεταφραστεί η γερμανική λέξη *Schadenfreude* σε άλλες ευρωπαϊκές γλώσσες –παρά μόνο ίσως στην ελληνική ως ισοδύναμη της «χαιρεκακίας» (υπό την έννοια ότι κάποιος χαίρεται για τα δεινά που υφίσταται δικαίως κάποιος άλλος)<sup>ix</sup>–, θα έπρεπε η *ressentiment*, ως τεχνικός όρος, να διατηρείται αμετάφραστη και η «μνησικακία» (*resentment*) να εκλαμβάνεται ως συνώνυμη της ηθικής αγανάκτησης, της πίκρας, της πίκας, της οργής και του ηθικού θυμού. Εφόσον πρόκειται για δύο έννοιες με διαφορετικό και μάλιστα αντιθετικό περιεχόμενο, θα έπρεπε ίσως να σημαίνονται και με διαφορετικό τρόπο. Πόσο μάλλον που, όπως αναφέρει και ο Portman (2000: 118), η ειρωνεία είναι πως όσο εκφράζεται και εκδραματίζεται η *resentment* (μνησικακία, ηθική αγανάκτηση), τόσο περιστέλλεται η *ressentiment*, ακριβώς λόγω της αντιστρόφως ανάλογης σχέσης ενεργητικότητας και παθητικότητας που τις διέπει.

Σε κάθε περίπτωση όμως, οφείλει κανείς να διευκρινίζει τον τρόπο με τον οποίο εννοεί τον όρο προκειμένου να τον χρησιμοποιήσει στην ανάλυση συγκεκριμένων κοινωνικών και πολιτικών φαινομένων. Πριν

κλείσω την ενότητα αυτή ας μου επιτραπεί μια συνοπτική περιγραφή της μνησικακίας (*ressentiment*). Κατανοώ λοιπόν τη μνησικακία (*ressentiment*) ως ένα *δυσάρεστο δευτερογενές ηθικό συναίσθημα χωρίς συγκεκριμένους αποδέκτες, το οποίο λειτουργεί ως χρόνια επαναβίωση καταπιεσμένης και αδιέξοδης φιλεκδικίας, εχθρότητας, ζήλιας και αγανάκτησης, εξαιτίας της αδυναμίας που νοιώθει το υποκείμενο να τις εκφράσει έτσι, ώστε στο επίπεδο των αξιών να απαρνείται ό,τι ασυνείδητα επιθυμεί.*

Βάσει του ορισμού αυτού προχωρώ ευθύς αμέσως στην ερμηνεία του ελληνικού μεταπολιτευτικού λαϊκισμού.

### **Λαϊκισμός: ένα φορτισμένο από μνησικακία πολιτικό φαινόμενο**

Οι περισσότεροι εκ των αναλυτών του συμφωνούν ότι ο λαϊκισμός είναι μια από τις πλέον απειθαρχες έννοιες της πολιτικής κοινωνιολογίας. Ούτως ή άλλως, διαφορετικές θεωρητικές σχολές –όπως είναι π.χ. ο λειτουργισμός ή ο μαρξισμός– την αντιλαμβάνονται διαφορετικά. Επιπροσθέτως, έχουν κατά καιρούς χρησιμοποιηθεί αρκετά και κυρίως αλληλένδετα κριτήρια προκειμένου να κατασκευασθούν τυπολογίες του λαϊκισμού, ιδιαίτερα μάλιστα όταν αυτός μελετάται συγκριτικά. Τα τυπολογικά κριτήρια είναι συνήθως πολιτικά (δεξιός, αριστερός, επαναστατικός, ρομαντικός λαϊκισμός), κοινωνιο-χωρικά (αστεακός, αγροτικός λαϊκισμός) και γεο-πολιτικά (λατινοαμερικανικός, βορειοαμερικανικός, τριτοκοσμικός, βαλκανικός κ.λπ.). Βάσει αυτών των κριτηρίων ο λαϊκισμός μπορεί αφενός μεν να αναλυθεί συνδυαστικά ως πολιτικός λόγος, ως ιδεολογία, ως κίνημα, ως κόμμα, ως καθεστώς, ως πρακτική, ως κώδικας ή ως σύνδρομο (Wiles 1969), ως μια διάσταση της πολιτικής κουλτούρας (Worsley 1969: 245), αφετέρου δε να συναναλυθεί από κοινού με άλλα συναφή πολιτικά φαινόμενα όπως είναι, πρωτίστως, ο εθνικισμός, ο φασισμός, ο ρατσισμός, η επανάσταση, οι εξεγέρσεις, η κοινωνικο-οικονομική ανάπτυξη κ.λπ.

Δεν είναι λίγοι εκείνοι που υποστηρίζουν ότι ανεξαρτήτως της ποικιλομορφίας με την οποία εκδηλώνεται – για την ακρίβεια πρόκειται για λαϊκισμούς -, είναι πολύ μικρός ο αριθμός των παραγόντων που σε τελευταία ανάλυση συγκροτούν τη λαϊκιστική πλατφόρμα: η εναντίωση στους θεσμούς της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, η ηθικοποίηση και μυθοποίηση της λαϊκής θέλησης, η χρήση του «λαού» ως θεμελιώδους

έννοιας, η χαρισματική ηγεσία, η εκ των άνω πολιτική ενσωμάτωση των λαϊκών στρωμάτων.

Δεν είναι τυχαίος, λοιπόν, ο όγκος της βιβλιογραφίας που έχει παραχθεί γύρω από το λαϊκισμό, ούτε βεβαίως και οι διαφωνίες ως προς την εννοημάτως του (Canovan 1981: 3-16). Σκοπός της δικής μου παρέμβασης δεν είναι να σχολιάσω την εφ' όλης της ύλης συζήτηση περί λαϊκισμού, αλλά να φωτίσω μια λίγο διερευνημένη πλευρά της: τη θυμική διάσταση του λαϊκιστικού φαινομένου, με ειδική αναφορά στην ελληνική περίπτωση.

### ***Η θυμική παράμετρος στην ανάλυση του λαϊκισμού***

Θα ξεκινήσω τη σύντομη αυτή ενότητα με μια διαπιστωτική παρατήρηση: σε όλες σχεδόν τις ερμηνείες του λαϊκισμού, η θυμική παράμετρος περιλαμβάνεται άλλοτε με καμουφλαρισμένο και άλλοτε με ημιτελή τρόπο. Αν και ουδείς εκ των αναλυτών του θα ήταν πρόθυμος να διαγράψει την παράμετρο αυτή, λίγοι είναι εκείνοι που την προσέγγισαν συστηματικά, αρκούμενοι απλώς στην «αυτονόητη» και υπαινικτική της παρουσία. Η ειδική, μέσα στην ανάλυση του λαϊκισμού, θεματοποίηση των συναισθημάτων απουσιάζει διότι ούτως ή άλλως, όπως ήδη έχει αναφερθεί, για πάρα πολλά χρόνια δεν ετύγχαναν ειδικής μεταχείρισης στο πλαίσιο της κοινωνιολογικής ανάλυσης εν γένει.

Έτσι λοιπόν, συχνά οι συγκινήσεις και τα συναισθήματα χρησιμοποιούνται με μετωνυμικό τρόπο. Η ανάλυση, δηλαδή, ενός εκάστου λαϊκισμού διενεργείται με τη χρήση γενικών θυμικών κατηγοριών και όχι μέσω της ερμηνείας συγκεκριμένων συναισθημάτων. Τα συγκεκριμένα και επιμέρους συναισθήματα καμουφλάρονται κάτω από γενικόλογες περιγραφές της «υποκειμενικής» διάστασης του φαινομένου. Λόγου χάριν, έχει υποστηριχθεί ότι στην ανάδυση του βορειοαμερικανικού και λατινοαμερικανικού λαϊκισμού συνέβαλε η «δυσφορία» των αγροτικών και μικροαστικών στρωμάτων στις εφαρμοζόμενες οικονομικές πολιτικές και τους θεσμούς του πολιτικού συστήματος, καθώς και η «αντιπάθεια» και η «αλλοτρίωση» που ένοιωθαν έναντι των ελίτ εξουσίας (Hennessy 1969: 29, 46, Taggart 2000: 43). «Δυσφορία», «αλλοτρίωση» και «αντιπάθεια», όμως, είναι γενικές θυμικές κατηγορίες κάτω από τις οποίες μπορεί να

υποκρύπτεται ένα ριπίδιο συγκεκριμένων συναισθημάτων όπως είναι π.χ. το μίσος, η οργή, η αγανάκτηση, η θλίψη κ.λπ.

Στην ερμηνεία του ρωσικού, και όχι μόνο, λαϊκισμού ως κεντρική αναλυτική κατηγορία αναφέρεται η ρομαντική ιδεοποίηση της αγροτικής κοινότητας και η μυθοποίηση του «λαού» (Walicki 1969: 79, Taggart 2000: 46). Αυτά όμως είναι μηχανισμοί παραγωγής φαντασιακών κατασκευών που εμμέσως μόνο παραπέμπουν στα «πραγματικά» συναισθήματα, τα οποία ουσιαστικά συνιστούν την «πρώτη ύλη» τους: χαρά, ελπίδα, νοσταλγία, θαυμασμός, υπερηφάνεια, αγαλλίαση κ.λπ. Παρομοίως, όταν συχνά αναφέρεται το φαντασιακό στοιχείο των λαϊκιστικών κινητοποιήσεων, υπό την έννοια μιας συλλογικής ταύτισης που θεμελιώνεται στον πολλαπλασιασμό του Ιδανικού του Εγώ των υποκειμένων, ή ακόμα και όταν γίνεται λόγος για το ίδιο το όνομα, το κύριο δηλαδή σημαίνον «λαός», δια του οποίου τίθενται σε ενέργεια λαϊκές-ταξικές εγκλήσεις (Worsley 1969: 244, Laclau 1977: 143-198, 2004, Σοφός 1994), αποκομίζει κανείς την εντύπωση ότι η έμφαση δίδεται στην περιγραφή των μηχανισμών ταυτοποίησης και όχι στα συνοδά συναισθήματα που τους τροφοδοτούν.

Όπως προανέφερα, εκτός από τις μετωνυμικές παρατηρούνται και ατελείς χρήσεις των συναισθημάτων στην ανάλυση του λαϊκισμού. Αυτό αίφνης συμβαίνει με την ιδέα του «μυθικού λίκνου» (heartland), το οποίο ο Taggart (2000: 95-98, 117) θεωρεί εκ των ων ουκ άνευ στοιχείο του λαϊκισμού. Πέραν όμως της φαντασιακής της υπόστασης, κατά τα άλλα ο Taggart αφήνει αδιευκρίνιστο το συγκινησιακό περιεχόμενο της εν λόγω ιδέας. Περίπου το ίδιο συμβαίνει με τη «λαϊκιστική διάθεση» (mood) που προκρίνει η Canovan (1999) ως θεμελιώδους συστατικού των λαϊκιστικών κινητοποιήσεων. Για την έγκριτη θεωρητικό του λαϊκιστικού φαινομένου, η λαϊκιστική πολιτική δεν μπορεί παρά να στηρίζεται σε «εντεινόμενες συγκινήσεις» γύρω από χαρισματικούς ηγέτες, «ενθουσιασμό» και αυθορμησία. Και τούτο όχι μόνο στις ιστορικές περιπτώσεις αντιδραστικού λαϊκισμού (ναζισμός, βοναπαρτισμός κ.λπ.), αλλά και στους «υγιείς» λαϊκισμούς που εμφανίζονται στις δυτικές δημοκρατίες και στοχεύουν στη «λυτρωτική αναβίωση» της πολιτικής, πέραν του διαχειριστικού και πραγματιστικού στυλ διακυβέρνησης. Εκτός όμως από τη γενική αυτή επίκληση, η Canovan δεν προβαίνει στη συγκεκριμενοποίηση της συγκινησιακής «διάθεσης» στο λαϊκισμό.

Βεβαίως, τίθεται ένα «γιατί». Γιατί η θυμική παράμετρος στη θεωρητική ανάλυση του λαϊκισμού αναπτύσσεται υποτονικά, ενώ τόσο έντονη είναι η λειτουργία της στην πραγματική πολιτική διαδικασία; Νομίζω πως εκτός από την παραμελημένη θέση των συναισθημάτων στην κοινωνιολογική ανάλυση εν γένει, τούτο οφείλεται και στο ότι αρκετοί θεωρητικοί που ασχολήθηκαν και ασχολούνται με το θέμα κινούνται πιο πολύ σε αφαιρετικό-γενικευτικό και μακροσκοπικό επίπεδο και λιγότερο στο επίπεδο της μικροκλίμακας των συγκινήσεων και των συναισθημάτων. Η μικροανάλυση ως γνωστόν απαιτεί ποιοτικά μεν μεθοδολογικά εργαλεία, πλην όμως διαφορετικά από εκείνα της μακροσκοπικής προσέγγισης: ανάλυση λόγου, ντοκουμέντων, συνεντεύξεις κ.λπ. Έτσι, μελετώντας κατά κανόνα το λαϊκισμό σε επίπεδο κοινωνικών δομών μέσω της ιστορικής κοινωνιολογικής προσέγγισης και της συγκριτικής ανάλυσης, παραγκωνίζεται αναγκαστικά η θυμική του διάσταση. Ωστόσο, έχει προ πολλού επισημανθεί η ανάγκη της άρσης του χάσματος ανάμεσα στο μακρο και μικρο αναλυτικό επίπεδο (Giddens 1984: 139-144) και η μελέτη του λαϊκισμού δεν θα πρέπει να εξαιρεθεί. Μάλιστα, η άρση αυτή εξυπηρετείται με την κοινωνιολογική μελέτη των συγκινήσεων ακριβώς διότι συνδέει την υποκειμενική δράση με τις κοινωνικές δομές. Οφείλω να πω ότι εστιάζοντας και στα συναισθήματα κατά τη μελέτη του λαϊκισμού, εκείνο που ενδιαφέρει δεν είναι η ψυχοσωματική αιτιολογία των ατομικών διαθέσεων –κάτι που ο James (1999: 44-5) θα αποκαλούσε «ιατρικό υλισμό»– αλλά η διατομική πνευματική και ηθική τους σημασία. Με άλλα λόγια, εκείνο που εν προκειμένω ενδιαφέρει στη μελέτη των συγκινήσεων είναι η πληρέστερη *in situ* κατανόηση του *νοήματος* (ή των νοημάτων) του εκάστοτε λαϊκισμού. Αυτό το είχε υπογραμμίσει από νωρίς ο Minogue (1969: 197), χωρίς πάντως να βρει πολλούς μιμητές προς την κατεύθυνση αυτή: «Η κατανόηση του (λαϊκιστικού) κινήματος συνεπάγεται την ανακάλυψη των συναισθημάτων που κινητοποιούν τους ανθρώπους».

Η θέση αυτή σημαίνει ότι στην πράξη δεν είναι ένα, αλλά αρκετά, πλην όμως ενδοσυσχετισμένα, συναισθήματα που επιτρέπουν την ανάδυση και την αναπαραγωγή του λαϊκισμού ως πρακτικής, ως κινήματος, ως κόμματος και ως καθεστώτος. Πόσο μάλλον που ο λαϊκιστικός ιδεολογικός λόγος (ή/και κώδικας) συναρθρώνεται με άλλες ιδεολογίες και προσαρμόζεται κατά χαμαιλεοντικό τρόπο σε ποικίλα πολιτικά, θρησκευτικά και κοινωνικά περιβάλλοντα (Taggart 2000: 2-4, 55). Έτσι λοιπόν, στο



πλαίσιο συγκεκριμένων λαϊκισμών, που ευδοκιμούν σε συγκεκριμένες εθνικές πολιτικές κουλτούρες, μπορεί κανείς κάλλιστα να βρει ένα ριπίδιο συναισθημάτων που περιλαμβάνει τη νοσταλγία, το άγχος, την αβοηθησία, το μίσος, τη φιλεκδικία, την έκσταση, τη μελαγχολία, την οργή, το φόβο, την αγανάκτηση, το φθόνο, τη χαιρεκακία και τη μνησικακία. Σε ορισμένα εξ αυτών αναφέρεται και ο Minogue (1969: 197, 206, 207).

Ειδικά στη μνησικακία, στην οποία θα καταφύγουμε για να εξηγήσουμε το μεταπολιτευτικό ελληνικό λαϊκισμό, αναφέρθηκε ο Shils (1956: 15) προκειμένου να ερμηνεύσει την αμερικανική πολιτική σκηνή της δεκαετίας του '50 και ειδικότερα τον μακαρθισμό και τη διείσδυση των μυστικών υπηρεσιών στην κοινωνική ζωή των ΗΠΑ. Θεωρεί πως ο μακαρθισμός δεν ήταν κεραυνός εν αιθρία, αλλά απόρροια μιας μακράς συντηρητικής παράδοσης αντιδιανοουμενισμού, επαρχιώτικης ζηλοφθονίας, και κακεντρέχειας απέναντι στους ξένους και τους αστούς. Επιπλέον, συμπύκνωσε μια μακρά αντιπαλότητα ανάμεσα στους πολιτικούς και τους επιστήμονες. Κατά τον αμερικανό κοινωνιολόγο, η παράδοση αυτή έλκει την καταγωγή της από τον αγροτικό αμερικανικό λαϊκισμό του 19<sup>ου</sup> αιώνα (ό.π. 98), ο οποίος δεν περιέχει μόνο προοδευτικά στοιχεία. Από την ενάργεια της ανάλυσής του δε, μπορεί κανείς να αποκομίσει και μια γενικότερη θεωρητική αποτίμηση του λαϊκισμού ως πολιτικού φαινομένου. Έτσι, μεταξύ άλλων, θεώρησε πως ο λαϊκισμός είναι

«μια ιδεολογία της μνησικακίας ενάντια στο κοινωνικό καθεστώς που επιβάλλεται από τη μακροχρόνια κυριαρχία μιας τάξης, η οποία πιστεύεται ότι έχει το μονοπώλιο της εξουσίας, της ιδιοκτησίας και της κουλτούρας» (ό.π. 100-1).

Ο λαϊκισμός των Μεσοδυτικών και Νότιων περιοχών των ΗΠΑ είναι ενάντια στους αντιπροσωπευτικούς θεσμούς και υπέρ μιας «ουσιαστικής» δικαιοσύνης, όπου τον πρώτο λόγο θα έχει ο απλός άνθρωπος του λαού. Για τον Shils (ό.π. 101), αυτό συνιστά περίπτωση «ανεστραμμένης ανισότητας»: ο μνησίκακος λαϊκισμός δεν επιφέρει την ισότητα και το κράτος δικαίου, αλλά επιδιώκει την εναλλαγή σχέσεων ανισότητας όπου τη θέση του «κατεστημένου» καταλαμβάνει ο «λαός». Σε αυτό συμβάλλει και ο τύπος, ο οποίος εστιάζει σε σκάνδαλα και ανθρώπινες ιστορίες που γεννούν ηθική οργή (ό.π. 144-5). Έτσι, ο λαϊκισμός των πολιτικών συνάπτεται με τον λαϊκισμό του Τύπου.

## ***Ο ελληνικός λαϊκισμός στον αστερισμό της μνησικακίας***

Από τα τέλη της δεκαετίας του '70 και εντεύθεν, με κορύφωση ίσως την πενταετία 1989-93, ο λαϊκισμός γενικώς και ο ελληνικός λαϊκισμός ειδικότερα συγκέντρωσαν το έντονο ενδιαφέρον της εγχώριας πολιτικής κοινωνιολογίας, αλλά και των ιστορικών, των ανθρωπολόγων και άλλων εκπροσώπων των κοινωνικών και ανθρωπιστικών επιστημών. Ως επί το πλείστον, η θεωρητική και εμπειρική έρευνα εστιάσθηκε στο λαϊκισμό του ΠΑΣΟΚ καθόλη τη δεκαετία του '80, αρχής γενομένης από διανοούμενους της Αριστεράς, οι οποίοι προσπάθησαν να εξηγήσουν την ταχύτατη ανοδική πορεία του κόμματος αυτού στην εξουσία και να το διαφοροποιήσουν από το σοσιαλιστικό, σοσιαλδημοκρατικό, αριστερό και «προοδευτικό» χώρο. Σε όλη αυτήν την περίοδο, πλήθος βιβλίων, επιστημονικών άρθρων, συλλογικών τόμων, διδακτορικών διατριβών σε ελληνικά και ξένα πανεπιστήμια, δημοσιογραφικά κείμενα και ραδιοφωνικές εκπομπές λόγου αφιερώθηκαν στην εξήγηση του ελληνικού λαϊκισμού υιοθετώντας ποικίλες και ενίοτε εναλλακτικές θεωρητικές και μεθοδολογικές προσεγγίσεις (μαρξιστικές, μεταμαρξιστικές, λειτουργιστικές, συγκριτικές, ιστορικές, δομιστικές, ανθρωπολογικές κ.λπ.).

Είναι προφανές ότι στο παρόν κείμενο δεν είναι δυνατόν ούτε και πρέπει να γίνει συστηματική αναφορά στις αναλύσεις αυτές. Θα αρκεσθώ μόνο να υπομνηματίσω το άρθρο των Λυριντζή και Σπουρδαλάκη (1993), το οποίο επισκοπείται η ελληνική επί του θέματος βιβλιογραφία κατά τη περίοδο 1977-93, το συλλογικό τόμο του Clogg (1993) και την πρόσφατη εργασία του Πανταζόπουλου (2001). Θεωρώντας γνωστό το έργο αυτό, θα προβώ στη συνέχεια σε ορισμένα πλαισιωτικά σχόλια γύρω από τον ελληνικό λαϊκισμό αξιοποιώντας, ίσως κατά τρόπο σχηματικό, τα κριτήρια του Wiles (1969).

Στο γνωστό του κείμενο, ο Wiles απομόνωσε είκοσι τέσσερα στοιχεία που κατά την άποψή του συγκροτούν τον λαϊκιστικό κώδικα. Τα στοιχεία αυτά αναδεικνύονται μέσα από τη βασική παραδοχή ότι το «καλό» είναι με το μέρος των παραδόσεων της πλειοψηφίας του απλού λαού (Wiles 1969: 166). Φυσικά δεν είναι απαραίτητο να συνυπάρχουν όλα αυτά τα στοιχεία σε κάθε κίνημα ή πολιτικό πρόγραμμα προκειμένου αυτό να χαρακτηριστεί λαϊκιστικό. Επιμέρους συνδυασμοί που εξαρτώνται από τη συγκυρία, την πολιτική κουλτούρα και το διεθνές περιβάλλον μπορούν κάλλιστα να

αναδείξουν τη λαϊκιστική φυσιογνωμία ενός κινήματος, κόμματος ή προγράμματος αρκεί βεβαίως κάθε φορά να ενδημεί η παραπάνω βασική παραδοχή<sup>x</sup>. Από τα είκοσι τέσσερα, λοιπόν, ιδεοτυπικά στοιχεία του Wiles, είμαι της γνώμης ότι τα δώδεκα εντοπίζονται οπωσδήποτε στην ελληνική περίπτωση:

1. Ως ιδεολογία, ο λαϊκισμός χαρακτηρίζεται από *χαλαρότητα και ασάφεια*.
2. Όπως και άλλοι λαϊκισμοί, ο ελληνικός λαϊκισμός είναι πολύ περισσότερο *ηθικιστικός* και λιγότερο προγραμματικός. Δεν ενδιαφέρει τόσο η αποτελεσματικότητα και η ορθολογική συνέπεια λόγων και έργων, όσο η εμμονή σε μια «ηθική του φρονήματος», η οποία πηγάζει από τη μυθική αυτοϊδεοποίηση του «λαού» (Λίποβατς 1991: 218) και το «αυταπόδεικτο» δίκαιο των «λαϊκών αιτημάτων». Ο ηθικισμός του ελληνικού λαϊκισμού της δεκαετίας του '80 εκφράστηκε με την «υπερπολιτικοποίηση» του εκλογικού σώματος υπό την έννοια της προσκόλλησης στο κράτος, το οποίο γίνεται αντιληπτό ως πεδίο άντλησης προνομίων, προστασίας και κύρους (Σπουρδαλάκης 1988: 110-111, Δεμερτζής 1990: 85). Όπως έχει δείξει ο Thompson (1971, 1978), στην «ηθική οικονομία» οι φτωχές λαϊκές μάζες προσανατολίζονται στην αγορά ως καταναλωτές που ζητούν «δίκαιες τιμές», ως φορολογούμενοι που πιέζουν για απαλλαγές και μειωμένα φορολογικά βάρη και ως εργαζόμενοι που ζητούν προστασία των επαγγελματικών τους δικαιωμάτων. Προσανατολίζονται, άρα, στον πατερναλιστικό και παρεμβατικό ρόλο του κράτους βάσει εξω-οικονομικών ηθικών κριτηρίων. Τηρουμένων των ιστορικών διαφορών και των χρονικών αποστάσεων, κάτι αντίστοιχο συνέβη στην περίπτωση του ελληνικού λαϊκισμού<sup>xi</sup>.
3. Ο ηθικισμός συνδέεται με μια *εργαλειακή αντίληψη του κράτους*. Όταν τους αφορά άμεσα, οι λαϊκιστές θέλουν το κράτος αρωγό και όχι ισχυρό: η κυβέρνηση οφείλει να κάνει ό,τι οι ίδιοι δεν μπορούν να πετύχουν από μόνοι τους. Όταν όμως πρόκειται για υποθέσεις που δεν τους αφορούν άμεσα δεν αντιλέγουν σε ισχυρές και αυταρχικές κρατικές παρεμβάσεις όπως είναι π.χ. η καταστολή εξωσυστημικών πολιτικών διαμαρτυριών, απεργιών που δεν ελέγχονται από τα επίσημα συνδικάτα κ.λπ.

4. Βεβαίως η *χαρισματική ηγεσία* δεν θα μπορούσε να λείπει από την κωδικοποίηση του ελληνικού λαϊκισμού. Ως ηγετική προσωπικότητα, ο Ανδρέας Παπανδρέου ήταν για μια εικοσαετία ο συνδετικός κρίκος του ίδιου του ΠΑΣΟΚ, όντας για τις μάζες αντικείμενο άμεσης ταύτισης, και μοχλός πολιτικών ανατροπών (Κατσούλης 1996).
5. Ο *αντι-διανοουμενισμός* και η αριστοφοβία είναι ένα άλλο κλασσικό σύμπτωμα του λαϊκισμού. Δια στόματος Ανδρέα Παπανδρέου, «τα μεγάλα συνθήματα βγήκαν από αγώνες, δεν βγήκαν σε γραφείο, από καμιά ελίτ. Βγήκαν στα χωριά, στα χωράφια, στα εργοστάσια, στις γειτονιές» (αναφέρεται στο Πανταζόπουλος 2001: 153).
6. Η *αποστροφή στους τεχνοκράτες* είναι ένα άλλο συναφές στοιχείο του ελληνικού λαϊκισμού: «Θέλουμε τη δημιουργία επιστημόνων και όχι τεχνοκρατών, οι οποίοι να ζουν στην Ελλάδα και την πονούν, που να εκφράζουν τον παλμό του λαού», αναφέρει ο Παπανδρέου (Πανταζόπουλος 2001: 153).
7. Η *αντίθεση στο κατεστημένο* υπήρξε μόνιμη επωδός του ελληνικού λαϊκιστικού λόγου με χαρακτηριστικότερη έκφραση την αντίθεση ανάμεσα στους προνομιούχους και τους μη προνομιούχους Έλληνες. Στη λαϊκιστική λογική το «κατεστημένο» είναι ο απαραίτητος όρος για την κατανόηση του κόσμου βάσει του δίπολου «Εμείς» – «Αυτοί» (Hoggart 1958/1984: 72 επ.).
8. Και ο ελληνικός λαϊκισμός αποφεύγει την *ταξική γλώσσα* ακριβώς επειδή πάνω και πέρα από τις τάξεις υπάρχει ο πανπεριέχων «λαός». Έτσι, μπορεί να ευνοεί τις προστριβές και τις εξεγέρσεις του πλήθους, πλην όμως δεν μπορεί να είναι επαναστατικός και να στηρίζει οργανωμένες συγκρούσεις συμφερόντων.
9. Ο ελληνικός λαϊκισμός είναι περισσότερο *αστεακός*, λαϊκισμός δηλαδή των πόλεων, και λιγότερο της υπαίθρου. Το ακροατήριό του ωστόσο αποτελείται πρωτίστως από σχετικά πρόσφατους, εξ υπαίθρου, εσωτερικούς μετανάστες, οι οποίοι προσδίδουν στην ελληνική κοινωνία μια μετα-αγροτική υφή.
10. Ο ελληνικός λαϊκισμός είναι πρωτίστως *μικροαστικός*, συνιστά την πολιτική κουλτούρα του μικροαστισμού (Δεμερτζής 1996).
11. Όπως στις περισσότερες περιπτώσεις, ο λαϊκισμός στην Ελλάδα συνοδεύεται από *ρατσιστικές* (και εθνικιστικές) *αντιλήψεις*.

12. Αν και εναντιώνεται στην προσλαμβανόμενη, όσο και αφηρημένη, ανισότητα μεταξύ προνομιούχων και μη προνομιούχων, ο λαϊκισμός στην Ελλάδα φαίνεται να επικυρώνει *παραδοσιακές ανισότητες* που τον ευνοούν: οι σχέσεις ανάμεσα στα δύο φύλα, η ανισοτιμία πόλης-υπαίθρου, η παραοικονομία, η εκμετάλλευση της παιδικής εργασίας, η υποτελής κοινωνική θέση των οικονομικών μεταναστών και προσφύγων είναι αρκούντως ενδεικτικά παραδείγματα. Κατά κανόνα, οι περιπτώσεις αυτές δεν θίγονται από τη λαϊκιστική κριτική.

Είναι πρόδηλο ότι όλα αυτά εγγράφονται στο ευρύτερο πλαίσιο της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας στο χρόνο της μέσης και της μακράς διάρκειας, καθώς επίσης και στις ιδιαιτερότητες του ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού (νόθα αστικοποίηση, ημιπεριφέρεια κ.λπ.). Και φυσικά δεν μπορούν παρά να προϋποθέτουν και να γεννούν ποικίλα συναισθήματα, ηθικά και μη ηθικά, συμπληρωματικά αλλά και ανταγωνιστικά. Λόγου χάριν, η συνωμοτική θεωρία της ιστορίας και των διεθνών σχέσεων<sup>xii</sup>, μονίμως τροφοδοτούμενη από την «εξάρτηση», συνιστά μια πρωτόλεια μορφή εξηγητικού συλλογισμού που αναπηδά από το άγχος που νιώθουν οι άνθρωποι απέναντι σε, πραγματικά ή φαντασιακά, ανεξέλεγκτες καταστάσεις. Η αδυναμία που βιώνουν οδηγεί σε άγχος αβοηθησίας και δυσανεξία. Οι ίδιοι όμως αυτοί άνθρωποι, κάτω από άλλες συνθήκες, μπορεί να αισθανθούν τον εαυτό τους ανίκητο, ιδιαίτερα όταν, ακολουθώντας τον ηγέτη, θεωρήσουν ότι έχουν το πάνω χέρι απέναντι στο «κατεστημένο».

Η νοσταλγία είναι ένα άλλο συναίσθημα που προκαλεί και προκαλείται από το λαϊκισμό των νεοελλήνων. Και τούτο, όπως προαναφέρθηκε, όχι τόσο ως πολιτική ιδεολογία, όσο ως πολιτιστική αναφορά. Το εν λόγω συναίσθημα εξηγείται από την ειδική σχέση του λαϊκισμού με την παράδοση. Ούτως ή άλλως, είτε πρόκειται για αναπτυσσόμενες είτε για αναπτυγμένες χώρες, ο λαϊκισμός αναδύεται ως έμμεση απάντηση σε προβλήματα που ανακύπτουν από τις συνέπειες του εκσυγχρονισμού (Stewart 1969: 180-1). Συνέπειες, που αφορούν εντάσεις ή/και κρίσεις που πηγάζουν από τη θέση μιας χώρας στο διεθνή καταμερισμό εργασίας και συμβολικού κεφαλαίου, αφενός, και από κοινωνικές, περιφερειακές, διαταξικές και ενδοταξικές ανισότητες στο εσωτερικό της, αφετέρου. Γι' αυτό και λαϊκιστικά φαινόμενα δεν

παρατηρούνται αποκλειστικά στις κοινωνίες της ημι-περιφέρειας, αλλά και στις χώρες του κέντρου (Μουζέλης 1987).

Η ελληνική περίπτωση πάντως εμπίπτει ανέτως στη χωρία των λαϊκισμών της ημιπεριφέρειας όπου οι μάζες εντάσσονται στο πολιτικό σύστημα μέσα από κάθετες συσσωματώσεις και κινητοποιήσεις που βασίζονται στη λογική της ισοδυναμίας, εν αντιθέσει προς την οριζόντια (ταξικού) τύπου ενσωμάτωση που θεμελιώνεται στη λογική της διαφοράς και της συνάρθρωσης επιμέρους συμφερόντων (Mouzelis 1985). Κατά επιλεκτικό τρόπο, ο λαϊκισμός στηρίζει την κινητοποιητική αυτή διαδικασία στην αναβίωση παραδοσιακών αξιών και προτύπων. Σύμφωνα με τον Stewart (1969: 182, 187), ως προς αυτό τα λαϊκιστικά κινήματα χαρακτηρίζονται από ιανοπροσωπία: από τη μια μεριά πιστεύουν ότι μπορούν να ελέγξουν τη διαδικασία εκσυγχρονισμού, από την άλλη όμως χαράσσουν μια ορισμένη συνέχεια με πλευρές της παραδοσιακής κουλτούρας, η οποία ωστόσο έχει ήδη επηρεασθεί και διαβρωθεί από νεωτερικά στοιχεία.

Θεωρώ πως η «σύνθεση» αυτή αποτελεί παραδειγματική περίπτωση αυτού που από δεκαπενταετίας περίπου έχω αποκαλέσει «ανεστραμμένο συγκρητισμό»: από το ότι, δηλαδή, η εκσυγχρονιστική κουλτούρα στην Ελλάδα δεν «πατάει» στην παράδοση προκειμένου να ριζώσει και να ανθίσει, αλλά από το ότι η παράδοση τρέφεται και ανανεώνεται από τον εκσυγχρονισμό (Δεμερτζής 1990). Σε πολιτιστικό επίπεδο αυτό εκφράζεται με μια νοσταλγική επινόηση της «λαϊκής παράδοσης», την ελληνολατρία, την επίκληση της ρωμιοσύνης, τη λαϊκότεροτη χρήση της δημοτικής γλώσσας (Λυκιαρδόπουλος: 1988), την ανασηματοδότηση του ρεμπέτικου (Σοφός 1994). Σε βαρυσήμαντα κείμενα του Ανδρέα Παπανδρέου τονίζεται η ανάγκη για μια «νέα εθνική αγωγή του ρωμαλέου προοδευτικού εθνικισμού μιας Ελλάδας ανεξάρτητης» και προωθείται η ιδέα ότι «υπάρχει κάτι που λέγεται ελληνική προσωπικότητα ... που εκφράζει την κοινή μας προέλευση στην ελληνική γη ... αυτή η 'ελληνικότητα', αυτή η 'ρωμιοσύνη' μας είναι το σημείο τομής τόσο της παραδόσεώς μας όσο και των στόχων μας» (Πανταζόπουλος 2001: 112). Μεταξύ άλλων, σε πολιτικό επίπεδο ο συνδυασμός παράδοσης και εκσυγχρονισμού εκφράστηκε με τη μετεξέλιξη των παλαιών προσωποπαγών δικτύων εκλογικής πελατείας σε δίκτυα κομματικής πελατείας (Lyrintzis 1984) που διευκολύνθηκε από τη μετατροπή του ΠΑΣΟΚ σε κόμμα-καρτέλ. Επίσης, εκφράζεται με μια σύγκλιση του

παραδοσιακού ελληνικού κρατισμού με νέες μορφές παρεμβατικού κράτους (Χαραλάμπης 1989: 111). Γενικότερα, ο λαϊκισμός του ΠΑΣΟΚ εκφράζει μια αλλαγή στη συνέχεια των παραδοσιακών πολιτικών δομών την οποία όμως σε τελευταία ανάλυση εμπεδώνει και αναπαράγει (Paradopoulos 1989). Είναι ακριβώς η συνάρθρωση πολιτικού και πολιτιστικού λαϊκιστικού λόγου που μετατρέπει τη νοσταλγία σε υλική δύναμη, που επιτρέπει τη μετατροπή ενός ατομικού συναισθήματος ανέφικτης, σε τελευταία ανάλυση, επιστροφής σε ένα χαμένο παράδεισο, σε συλλογικό φαινόμενο. Μήπως, εξάλλου, είναι τυχαίο που συστηματικά το ΠΑΣΟΚ αυτο-προβάλλεται ως κληρονόμος της ΕΑΜικής παράδοσης και της γενιάς του Πολυτεχνείου, προωθώντας παράλληλα, στα λόγια κυρίως, «την εγχώρια κουλτούρα και τον λαϊκό πολιτισμό» (Πανταζόπουλος 2001: 167);

Εξίσου όμως σε υλική δύναμη μετατρέπεται και η μνησικακία ως ψυχικός μηχανισμός και συναίσθημα (υπό την έννοια της «διάθεσης» και του «συγκινησιακού κλίματος»), που στη μετεμφυλιακή Ελλάδα υποδαύλιζε τον λαϊκισμό ως κίνημα, ως λόγο και ως πρακτική. Τούτο θα προσπαθήσω να υποστηρίξω συνδυάζοντας τις θέσεις ορισμένων αναλυτών της ελληνικής κοινωνίας που αναφέρονται στην τριακονταετία 1950-80 (Τσουκαλάς, Μουζέλης, Χαραλάμπης, Ελεφάντης, Καραποστόλης) με λογοτεχνικές περιγραφές από ορισμένα λογοτεχνικά κείμενα που αναφέρονται στην ίδια περίοδο και εκφράζουν τη νοοτροπία σε επίπεδο καθημερινής ζωής. Πρόκειται για τα *Βαμμένα Κόκκινα Μαλλιά* του Μουρσελά και το μυθιστόρημα *Οι Φρουροί της Αχαΐας* του Αθανασιάδη, που γυρίστηκαν σε τηλεοπτικές σειρές και για τις συλλογές πεζογραφημάτων του Ιωάννου *Η Πρωτεύουσα των Προσφύγων και Εφήβων και μη*, που αναφέρονται στην προπολεμική και μεταπολεμική Θεσσαλονίκη. Για τα τρία τελευταία έλαβα υπόψη και τις αναλύσεις του Μαγκλιβέρα (1996). Κάνοντας χρήση του μεθοδολογικού εργαλείου της ανάλυσης λογοτεχνικών τεκμηρίων στοχεύω στη διαύγαση των θεωρητικών αναλύσεων και στην καλύτερη αποκωδικοποίηση και ανασυγκρότηση του νοήματος της κοινωνικής δράσης για την παραπάνω περίοδο.

Παρόλο που εμφανίζεται και στην ύπαιθρο (Παπαταξιάρχης 1990: 154-8 και 332 επόμ), ο μεταπολεμικός λαϊκισμός είναι, όπως είπαμε, ένα κατ' εξοχήν αστακό και μικροαστικό πολιτικό φαινόμενο. Ως γνωστόν, η ισχυρή παρουσία μικροαστικών στρωμάτων συνιστούσε ανέκαθεν δομικό

χαρακτηριστικό του ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού (Φίλιας 1976: 50-65, Τσουκαλάς 1977: 191-208). Σύμφωνα με τον Τσουκαλά (1977: 205), ως το 1922, η απουσία βιομηχανικού προλεταριάτου συμβαδίζει με την απουσία μεγάλων ημιπρολεταριοποιημένων άνεργων μαζών αλλά και με πολυπληθή μικροαστικά στρώματα «που αναπτύσσονται αδιάκοπα στη διάρκεια του αιώνα». Μάλιστα, σε όλη τη διάρκεια του 20ού αιώνα, λόγω της κοινωνικής τους αμφιταλάντευσης και της εσωτερικής τους ανομοιομορφίας, τα στρώματα αυτά άλλοτε υιοθέτησαν συντηρητικές-αυταρχικές και άλλοτε ριζοσπαστικές πολιτικές επιλογές και αντιλήψεις. Ειδικά δε κατά το μεσοπόλεμο, τα μικροαστικά στρώματα στήριξαν τον αντι-βενιζελισμό, πολλά από τα στρατιωτικά πραξικοπήματα και τις στασιαστικές κινήσεις που είχαν ως αποτέλεσμα την κατάλυση της Β' Ελληνικής Δημοκρατίας. Στον αντίποδα όμως των αυταρχικών εκείνων επιλογών, τα μικροαστικά στρώματα ήταν που στήριξαν μαζικά το επιτυχημένο κίνημα του 1909, κάτι που αποτέλεσε έκφραση ριζοσπαστικοποίησής τους.

Αμέσως μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και τον Εμφύλιο, αυξάνεται σημαντικά ο αριθμός και το ειδικό κοινωνικό βάρος των μικροαστικών στρωμάτων. Μέσα σε δεκαπέντε χρόνια πραγματοποιήθηκε μια τεραστίων διαστάσεων αγροτική έξοδος προς τα μεγάλα αστικά κέντρα και κυρίως την Αθήνα και τη Θεσσαλονίκη, που απορρόφησαν το 65% των μετακινούμενων (Καραποστόλης 1984: 109). Φυσικά, σε αυτούς πρέπει να προστεθεί και το ένα εκατομμύριο περίπου νέων ανθρώπων που μεταξύ 1955 και 1970 μετανάστευσαν σε διάφορες βιομηχανικές χώρες της Ευρώπης. Αν όχι το μεγαλύτερο, οπωσδήποτε ένα πολύ μεγάλο τμήμα των μετακινούμενων αγροτών απορροφήθηκε στον ευρύτερο δημόσιο τομέα<sup>xiii</sup>. Πολλοί χειρώνακτες απασχολήθηκαν στον κλάδο των οικοδομών, άλλοι ενσωματώθηκαν σε «ελεύθερα» μεταπρατικά επαγγέλματα και σχετικά λίγοι σε παραγωγικούς οικονομικούς τομείς (Lyrintzis 1987, 1993). Για τους περισσότερους λοιπόν, η αγροτική έξοδος σήμανε μια γρήγορη πορεία ανοδικής κοινωνικής κινητικότητας, καθόσον από την κατάσταση του φτωχού αγρότη μετατοπίστηκαν στη θέση του «πολυσθενούς» μικροαστού, συχνά προσαρτημένου σε δίκτυα πολιτικής πατρωνείας (Ελεφάντης 1991: 26-37, 41).

*«Στη Θεσσαλονίκη, με την οικονομική άνοδο των τελευταίων δεκαετιών, έχει απλωθεί μία πολυάριθμη μικροαστική ή ψευδομικροαστική τάξη» όπου «οι νέοι πλούσιοι δεν έχουν παλιώσει ακόμα, ώστε να βαρυνθούν τις υλικές*



*απολαύσεις και εκπλήξεις και να αναζητήσουν τα πνευματικά αγαθά»*  
(Ιωάννου 1984: 98).

Όταν μάλιστα από τις αρχές της δεκαετίας του '60 αυξήθηκαν σημαντικά οι καταναλωτικές δαπάνες κύρους, οι νεοέλληνες μικροαστοί, κάτοχοι οι περισσότεροι αγροτικών μικρο-ιδιοκτησιών, άρχισαν να απολαμβάνουν την «επιτυχία» και την «αναγνώριση», να αποκτούν αυτο-εκτίμηση, ιδιαίτερα εξ αντανakλάσεως, όταν βλέπουν τα παιδιά τους να διαπρέπουν στα «γράμματα».

{Στη Θεσσαλονίκη της δεκαετίας του '50,} *«μεγάλη υπόληψη είχε το επάγγελμα του γιατρού. Κατόπιν ερχόταν του δικηγόρου. Του καθηγητή ήταν πολύ πολύ ξεπεσμένο οικονομικά, του δασκάλου ακόμα χειρότερα. Και φυσικά οι μεγάλοι ... μάς πίεζαν να γίνουμε γιατροί ή δικηγόροι. Η μανία με το Πολυτεχνείο παρουσιάστηκε αργότερα, όταν άρχισε η ανοικοδόμηση της χώρας»* (Ιωάννου 1984: 30). {Στην Αθήνα, την ίδια περίοδο, ο αφηγητής στο μυθιστόρημα του Μουρσελά δηλώνει:} *«εγώ βέβαια ποτέ δεν ονειρεύτηκα να γίνω δικαστικός. Η μάνα μου το ονειρεύτηκε. Ούτε δικηγόρος. Και αυτό όνειρο της μάνας μου.* (Μουρσελάς 1989: 62).

Όλα αυτά όμως είχαν και έχουν το κόστος τους. Η ταχύτατη γεωγραφική και κοινωνική κινητικότητα, όπως αυτή πραγματοποιήθηκε στο συγκεκριμένο πλαίσιο του «δύσμορφου καπιταλισμού» και του «αυταρχικού εκσυγχρονισμού», επέφερε μια ρευστότητα στις κοινωνικές ταυτότητες, επίταση του παραδοσιακού προνεωτερικού ατομικισμού, καθώς και ατυπία του θεσμικού και κανονιστικού πλαισίου (Καραποστόλης 1987: 38-40). Αν τα μικροαστικά στρώματα εν γένει βιώνουν ούτως ή άλλως μια αιωρούμενη κοινωνική ταυτότητα, ειδικά τα νεοπαγή μικροαστικά στρώματα της Ελλάδας του '50 και του '60, λόγω ακριβώς της ταχύτατης ανέλιξής τους και του ασυνάρτητου τρόπου λειτουργίας του πολιτικού και οικονομικού συστήματος (κράτος εκτάκτου ανάγκης, πελατειακά δίκτυα, παραοικονομία, μεταπρατισμός κ.λπ.), εισπράττουν ακόμη μεγαλύτερη πίεση και αβεβαιότητα. Δημιουργείται η ψευδαίσθηση της απρόσκοπτης αρπαγής ευκαιριών και μιας ισότητας στις βλέψεις και τις αξιώσεις. Τούτο είχε ως αποτέλεσμα η «επιτυχία» και η «αναγνώριση» να ψαλιδίζονται, να υπονομεύονται από μια αδιόρατη απειλή φθονερής υπεξαίρεσης:

*«οι άλλοι δεν πρέπει να προχωρήσουν σε τίποτε περισσότερο από μας ή σε τίποτε άλλο, μολονότι βέβαια είναι διαφορετικά άτομα, με διαφορετικές εσωτερικές παρορμήσεις»* (Ιωάννου 1984: 102).

Όλα δείχνουν να κινούνται σε ένα «αδιαχώρητο» κοινωνικό περιβάλλον (Καραποστόλης 1985: 52, 86 επ.). Καταγράφεται δηλαδή ένα χάσμα ανάμεσα στην αντικειμενική οικονομική επιτυχία και την υποκειμενική της πρόσληψη, η οποία ήδη έχει αρχίσει να τελεί υπό το βάρος της μνησικακίας. Γράφει ο Ιωάννου (1984: 102):

*«Θεωρείσαι άριστος στους κύκλους της λαϊκής αυτής ηθικής ... όταν είσαι πάντα ένα καλοκουρντισμένο ρολογάκι, που μάλιστα δεν ενοχλεί με τους χτύπους του. Στολίζεσαι τότε με τα επίθετα 'σεμνός', 'μετρημένος', 'ταχτικός'. Αντίθετα είσαι ύποπτο πρόσωπο, άξιο σκωμμάτων και κατατρεγμού, όταν έχεις οραματισμούς, σχέδια και υψηλές επιδιώξεις. Τότε μάλλον πρέπει να υποταχτείς ή να φύγεις».*

Πέρα και δίπλα όμως από το συναισθηματικό κόστος της μόνιμης διέγερσης, της αβεβαιότητας, της αντιζηλίας και της ενεργητικο-επιθετικής στάσης απέναντι στα πράγματα, για μια σημαντική, τη σημαντικότερη ίσως, μερίδα των μικροαστικών στρωμάτων υπήρξε και ένα άλλο ανθρώπινο κόστος: ο φόβος που προκαλούσαν οι κατασταλτικοί μηχανισμοί του μετεμφυλιακού κράτους. Και τούτο διότι το πρώτο κύμα της εσωτερικής μετανάστευσης είχε πρωτίστως «πολιτικά αίτια και συγκροτήθηκε κυρίως από εαμικούς πληθυσμούς που δεν μπορούσαν πλέον να σταθούν στην επαρχία» (Φίλιας 1976: 62). Θα έλεγε κανείς πως είχε αρχίσει να λιγοστεύει το οξυγόνο από τη ζωή της υπαίθρου χώρας. Επρόκειτο για τους ηττημένους του εμφυλίου, τις χιλιάδες εκείνες των αριστερών που ακυρώθηκαν ηθικά, περιθωριοποιήθηκαν πολιτικά, στιγματίστηκαν κοινωνικά και εξουθενώθηκαν προσωπικά, αναγκαζόμενοι να βρουν καταφύγιο στην πόλη. Τόσο στους ίδιους όσο κυρίως στους άμεσους απογόνους τους, η ήττα λειτούργησε ως «πολιτιστικό τραύμα», ως επίπονο, δηλαδή, συμβάν η αναδρομική επεξεργασία του οποίου στη μνήμη και το λόγο προκαλεί ανακατατάξεις στη συλλογική ταυτότητα μιας ομάδας<sup>xiv</sup>. Ο αντικομμουνισμός και η εθνοφροσύνη διαπότισαν το σύνολο σχεδόν του ηγεμονικού πολιτικού λόγου και τις λειτουργίες του κράτους, το οποίο, αν και τυπικά δημοκρατικό, για πολλά χρόνια υπήρχε ως κράτος εκτάκτου ανάγκης (Τσουκαλάς 1974: 89-93). Ουσιαστικά, δεν υπήρχε χώρος στη δημόσια σφαίρα για τους αριστερούς, οι οποίοι αντιμετώπιζονταν ως πολίτες δεύτερης κατηγορίας (πιστοποιητικά κοινωνικών φρονημάτων κ.λπ.). Η πολιτική περιθωριοποίηση τούς προξενούσε φόβο, θυμό, αμηχανία και άγχος:

«... την ίδια στιγμή άρχισε και ο φόβος μου. Έτσι και με κάρφωνε κάποιος ... δεν με έσωζε τίποτα. Είμαι που είμαι χαρακτηρισμένος, να βγει κι από πάνω ότι διαφώτιζα ένα φιλήσυχο πολίτη σαν τον Πέππα;» αναρωτιέται ο αφηγητής στο βιβλίο του Μουρσελά για τον οποίο η οικογένειά του αγωνιούσε: 'Αν απολυθεί τόσο βαριά χαρακτηρισμένος, δε θα έχει μέλλον το παιδί'. Προς τούτο παρεμβαίνει ο θεός Ανέστης, εφοριακός, «αντιφατικό πρόσωπο, κομμουνιστής που ανένηψε οικειοθελώς, πρώην άθεος και πρώην χαρτοπαίκτης, μέχρι τα τριάντα του. Εκτοτε νομοταγής και θεοφοβούμενος». Ο Ανέστης, «φίλος του αστυνομικού διευθυντή στην Ασφάλεια Πειραιώς» μεσολάβησε για τον αποχαρακτηρισμό του. «Από Γάμμα κατηγορίας ύποπτος, γινόμενος Βήτα. Πλησίαζα δηλαδή την Έψιλον, που σ' αυτήν πια ανήκουν εκείνοι που δε σκοπεύουν να ανατρέψουν το καθεστώς, που τα κουτσοβολεύουν μαζί του». {Μέσα σε εκείνο το κλίμα, ακόμα και η αιφνιδιαστική ματαίωση ενός γάμου ήταν πρόβλημα ζωής ή θανάτου όταν οι συγγενείς της νύφης τύχαινε να είναι στο στρατόπεδο των εθνικοφρόνων και ο γαμπρός από την άλλη μεριά:} «'Θεέ και κύριε' όλο να λέει η μάνα μου, ενώ ταυτόχρονα της ανάγγελα και τη ματαίωση του γάμου. Ο Αγησίλαος από δίπλα να τρέμει από το φόβο του. –Μανολόπουλε, τη βάψαμε. Έτσι και μας καρφώσουν στο Τμήμα, καήκαμε. Η μάνα μου, με το που άκουσε 'Τμήμα', λιποθύμησε» (Μουρσελάς 1989: 60-2, 110-11).

Ουσιαστικά, μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του '50 τα περιθώρια για οποιονδήποτε έντονο λόγο αμφισβήτησης του μετεμφυλιακού κατεστημένου ήταν εξαιρετικά ασφυκτικά (Τσουκαλάς 1986: 36). Από τις αρχές όμως της κρίσιμης δεκαετίας του '60 τα περιθώρια αυτά διευρύνονται καθώς, η Ένωση Κέντρου αμφισβητεί την κυριαρχία της ΕΡΕ, αφενός, και η οικονομική ανάπτυξη στον τριτογενή και κατασκευαστικό, κυρίως, τομέα επιτρέπει τη μαζική και ταχύτατη ένταξη των εσωτερικών μεταναστών στην αγορά εργασίας, αφετέρου. Υπήρχε ωστόσο μια αγεφύρωτη αντίφαση: ενώ η οικονομική ενσωμάτωση προχωρά και συγκροτεί προϋποθέσεις κοινωνικής συναίνεσης και προϊούσας απο-ΕΑΜοποίησης των μικροαστικών μαζών, η δομή του μετεμφυλιακού κράτους (παλάτι, στρατός, εθνικοφροσύνη κ.λπ.) δεν επέτρεπε την άρση του πολιτικού αποκλεισμού τους. Οι μικροαστικοποιηθέντες ηττημένοι του εμφυλίου, ενσωματωμένοι ήδη στην αγορά και στον καταναλωτικό τρόπο ζωής, αξίωναν ηθική αναγνώριση και πολιτική εκπροσώπηση πέραν των παραδοσιακών πελατειακών δικτύων τα οποία ούτως ή άλλως λίγο μόνο μπορούσαν να αξιοποιήσουν λόγω της πρωτοκαθεδρίας των εθνικοφρόνων. Εις μάτην όμως, καθώς ο τρόπος πολιτικής κυριαρχίας έθετε εμπόδια στον τρόπο

παραγωγής (Χαραλάμπης 1989: 196-8, 224) οδηγώντας σε μια γενικευμένη κατάσταση ανορθολογικότητας του όλου συστήματος. Το μπλοκάρισμα αυτό, έκφραση της κρίσης εκσυγχρονισμού και αποτροπής σύμπτυξης ενός νέου κοινωνικού συμβολαίου, ριζοσπαστικοποίησε τα εαμογενή μικροαστικά στρώματα καθώς ο φόβος τους μετατράπηκε βαθμηδόν σε ηθική οργή και μνησικάκη αγανάκτηση (resentment). Ακριβώς επειδή άλλαξε η δομή των κοινωνικών ευκαιριών τους<sup>xv</sup> μπόρεσαν να εκφράσουν τη συσσωρευμένη συγκινησιακή ενέργεια και να μετατρέψουν το συναίσθημα της αγανάκτησης σε υλική-πολιτική διεκδικητική δύναμη: γιατί που αλλού θα στηριζόταν και πως αλλιώς θα εκφράζονταν οι λαϊκές κινητοποιήσεις για το 114, το βασιλικό πραξικόπημα και τον ανένδοτο; Που αλλού, παρά σε ένα κράμα αγανάκτησης και ελπίδας;

Και όμως, οι κινητοποιήσεις εκείνες είχαν τα όριά τους. Από τη μια μεριά, με δεδομένη την εξουδετέρωση της Αριστεράς, ήταν ο ίδιος ο μικρο-ιδιοκτησιακός και επαμφορετίζων, χαρακτήρας των μικροστικών μαζών που τελικά ευνοούσε περισσότερο τις «προστριβές» παρά τις οργανωμένες συγκρούσεις (Καραποστόλης 1987: 25 επ.). Οι προστριβές ανακυκλώνουν την κοινωνική αρνητικότητα χωρίς να την μετασχηματίζουν, πρόκειται για μια αναοριοθέτητη αντιπαλότητα που προκύπτει από τη θεσμική ταλάντωση αφενός, και την πολυσθένεια, και άρα ατυπία, των κοινωνι-οοικονομικών ταυτοτήτων και συμφερόντων, αφετέρου. Αντιπαλότητα, που συχνά εξαντλείται σε διαξιφισμούς καθώς εμφορείται από ασάφεια στις προθέσεις και αστάθεια στις ιδέες των πρωταγωνιστών. Για να λάβει χώρα μια σύγκρουση, υποστηρίζει ο Καραποστόλης (1987: 34-5, 39, 47) απαραίτητο είναι οι επιθετικές εκατέρωθεν πράξεις να υποστηρίζονται από σαφείς προθέσεις και σχετικά σταθερά αισθήματα. Στις προστριβές αυτού του τύπου οι υποστηρίξεις λείπουν. Πρόκειται, θα έλεγα, για μια μισόκαρδη και ημι-εκτονωμένη αντιπαλότητα, για μια ανολοκλήρωτη εκδικητικότητα που προκαλεί μια σειρά από θυμικές ανακυκλώσεις, για την επιθετικότητα εντός μιας ανθρωπόμορφης κοινωνίας που δεν ξέρει από πού άρχισε και που θα τερματίσει. Έχω την αίσθηση, λοιπόν, πως η μικροαστική ηθική αγανάκτηση του '60 οδήγησε σε κινητοποιήσεις και διεκδικήσεις που εκτός από την διευθετημένη στοχοθεσία που διέθεταν, ήταν επηρεασμένες και από το πνεύμα των προστριβών.

Αυτό ήταν το πρώτο όριο. Το άλλο, ήταν η ακαμψία και η μονοσημαντότητα του μετεμφυλιακού τρόπου πολιτικής κυριαρχίας. Υπό

την προοπτική της απώλειας του ελέγχου στις προγραμματισμένες για το Μάιο του 1967 βουλευτικές εκλογές, το πραξικόπημα του Απριλίου κατάργησε στην πράξη κάθε διέξοδο δημοκρατικής ενσωμάτωσης των μη εθνικοφρόνων στο πολιτικό σύστημα και ακύρωσε κάθε διάθεση περαιτέρω μαζικής διαμαρτυρίας.

[Στη μυθιστορία του Αθανασιάδη, η δικτατορία περιγράφεται ως περίοδος ασφυκτικής αστυνόμευσης όπου] *«η μισή Ελλάδα έχει γεμίσει σπιούνους», οι πολίτες οδηγούνται στην αστυνομία «για εξακρίβωση της ταυτότητας» ... «μέσα στα κρατητήρια της ΕΣΑ γίνονται ακατανόμαστα βασανιστήρια, που θυμίζουν Γκεστάπο»* (Αθανασιάδης 1992: Β 449, 479).

Εννοείται φυσικά ότι οι συνέπειες της επτάχρονης δικτατορίας ήταν κολοσσιαίες σε όλα τα επίπεδα του συλλογικού βίου. Δεν είναι τυχαία η φράση του Τσουκαλά (1986: 17) ότι «ως προς τις ιδεολογικές και πολιτισμικές του συνέπειες, ο ελληνικός εμφύλιος πόλεμος έληξε μόνο το 1974». Και τούτο γιατί οι όποιες δυνατότητες άρσης των συνεπειών του με κοινοβουλευτικά μέσα εξανεμίσθηκαν από τη δικτατορία. Από τη σκοπιά της πολιτικής κοινωνιολογίας των συγκινήσεων και των συναισθημάτων, οι επιπτώσεις του στρατιωτικού καθεστώτος ήταν πολλαπλές. Θα εστιάσω σε μία που θεωρώ εξαιρετικής σημασίας στο συγκεκριμένο της ανάλυσής μου. Όπως ήταν φυσικό, στα αριστερόστροφα στρώματα του πληθυσμού που είχαν στελεχώσει και στηρίξει κοινωνικά το ΕΑΜ, την ΕΔΑ και την ΕΚ, επανήλθε ο φόβος και η ανασφάλεια. Στο πολιτιστικό τραύμα του εμφυλίου, προστέθηκε το τραύμα της επιβολής της δικτατορίας. Διαμορφώθηκε έτσι μια πεποίθηση πεπρωμένου πολιτικής ανισότητας και αδυναμίας ανατροπής του. Η ταπείνωση των ηττημένων του εμφυλίου δεν ήρθη, αλλ' απεναντίας επιτάθηκε. Κληροδοτήθηκε μάλιστα στην επόμενη γενιά, η οποία αμέσως μετά τη δικτατορία συγκρότησε τα νέα μορφωμένα μικρομεσαία στρώματα (δικηγόροι, γιατροί, μηχανικοί, καθηγητές μέσης εκπαίδευσης κ.λπ.) που αργότερα υποστήριξαν με θέρμη το ΠΑΣΟΚ του Ανδρέα Παπανδρέου. Για τους υπόλοιπους η δικτατορία αντιμετωπίσθηκε με ανοχή. Είναι ενδεικτικό το συμπέρασμα του Μαγκλιβέρα (1996: 535) βάσει της ανάλυσης του μυθιστορήματος του Αθανασιάδη: η Αχαΐα ήταν μια

*«κοινωνία μαθημένη να υποτάσσεται εκάστοτε στους όποιους κρατούντες, φάνηκε να προσαρμόστηκε με ευκολία στη δικτατορία, αφού η έννοια της αυτοδιάθεσης δεν της ήταν πολύ οικεία».*

Ταυτόχρονα πάντως, οι μικροαστικοποιημένοι κληρονόμοι του εμφυλίου, στην πλειοψηφία τους, παρά την εντεινόμενη πολιτική περιθωριοποίηση, αποδέχονταν σταδιακά την οικονομία της αγοράς στην οποία εντασσόταν ενεργητικά και με εξωθεσμικό κυρίως τρόπο (παραοικονομία, μεταπρατισμός, φοροδιαφυγή κ.λπ.). Η οικονομική ευρωστία δεν συμβάδιζε με την πολιτική και, εν τη ευρεία εννοία, δημόσια αναγνώρισή τους.

Για τα μικροαστικά στρώματα διαμορφώνεται έτσι ένα κοινωνικό πεδίο επικαθοριζόμενο από δύο αντιθέσεις: την αντίθεση ανάμεσα στην πολιτική συνείδηση και την πραγματική οικονομική συμπεριφορά σε τρέχοντα χρόνο, από τη μια, και την αξίωση ισοπολιτείας και την ανικανότητα επιβολής της, από την άλλη. Κατά τη διάρκεια κυρίως της δικτατορίας, οι δύο αυτές αντιθέσεις επιφέρουν ειδικές συνέπειες στο θυμικό των εν λόγω στρωμάτων. Κατ' αρχήν, ως προς την πρώτη αντίθεση: η αυξανόμενη οικονομική ευμάρεια (ιδιόκτητο διαμέρισμα, αυτοκίνητο, τηλεόραση, εξοχικό κ.λπ.) επέφερε ανακούφιση από την ανέχεια και κυρίως από το φόβο της επιστροφής στην προτεραία κατάσταση του φτωχού εσωτερικού μετανάστη και του ακόμα φτωχότερου αγρότη. Η ανακούφιση αυτή επέτεινε την αίσθηση ασφάλειας και της αισιοδοξίας ως προς την κοινωνικο-οικονομική θέση. Παράλληλα όμως το τραύμα της ήττας και η ταπείνωση που συνεπάγεται η πολιτική περιθωριοποίηση τους υποχρεώνει να εμφανίζονται και να νοιώθουν ως άλλοι από αυτό που οικονομικά είναι. Το τραύμα του εμφυλίου και της δικτατορίας δεν είναι ένα παρελθοντικό παρόν, αλλά ένα παροντικό παρελθόν. Είναι δηλαδή ζωντανό και παράγει συναισθήματα και συμπεριφορές, «αναντίστοιχες» προς την τρέχουσα οικονομική κατάσταση και την καταναλωτική ικανότητα των δρώντων μικροαστικών υποκειμένων.

Ως εκ τούτου, η αδικαιολόγητη μεμψιμοιρία και αυτο-θυματοποίηση δεν σπανίζει στις καθημερινές τους συναναστροφές.

{Εκτός ίσως του αφηγητή, αλλά προπαντός του κεντρικού ήρωα του μυθιστορήματος, τον Λούη, όλα τα μέλη της παρέας που απαρτίζουν το σκηνικό στα *Βαμμένα Κόκκινα Μαλλιά*, κινούνται σε μια τέτοια αμφιθυμική ατμόσφαιρα: όλοι τους αριστεροί από τα τέλη της δεκαετίας του '40, άλλος λιγότερο άλλος περισσότερο κατά την περίοδο της δικτατορίας ενσωματώθηκαν στο σύστημα διατηρώντας την παλιά πολιτική ταυτότητα ως ένα περίπου άδειο κέλυφος. Να πως περιγράφεται ειρωνικά ο Λιακόπουλος,

γιος εκτελεσθέντος;} «ο αυτοδημιούργητος της παρέας. Το αντιπροσωπευτικό δείγμα του Έλληνα που με το τίποτα κατακτά και το φεγγάρι ... Πλούσιος έγινε. Εφοπλιστής έγινε, και τι δεν έγινε. Τίποτα δεν τον σταμάτησε. Και το πιο σπουδαίο, παρ' όλα τα πλούτη του, δεν εγκατέλειψε ούτε τις ιδέες του ούτε το κόμμα του. Ακλόνητος στις αρχές του» (Μουρσελάς 1989: 386). {Ο ίδιος μάλιστα δηλώνει;} «Εντάξει, δε λέω, να μην πιούμε και το αίμα του εργάτη ... δε λέω, αριστεροί υπήρξαμε και αριστεροί είμαστε, αλλά – πώς να το κάνουμε – ...ο εργάτης σήμερα δεν είναι ο ιδεολόγος που ξέραμε. Δεν ξέρεις σε τι κολοφάρα εξελίχθηκε. Τεμπελίκι και άγιος ο Θεός» (ό.π. 321-2). {Όταν ένας άλλος γιος εκτελεσθέντος, ο καθηγητής πανεπιστημίου Λάζαρης, προσκαλεί τους υπόλοιπους σε βεγγέρες με την παρουσία «χρειαζόμενων» χουντικών, ο Λιακόπουλος λέει στον αφηγητή;} «Μανολόπουλε, ξευτιλιστήκαμε, αλλά στο κάτω κάτω εμείς τον οβολό μας στην πατρίδα των δώσαμε, και επιπλέον άλλο οι ιδέες και άλλο το επάγγελμα» (ό.π. 338). {Εξάλλου,} «μήπως πρόκειται να αλλάξουμε ιδεολογία εμείς, επειδή θα πιούμε ένα κρασάκι μαζί τους; Δε βαριέσαι ... Ούτε και πρόκειται να κυκλοφορήσουμε στο Σύνταγμα μαζί τους» (ό.π. 339-40). {Όταν αποκαλύπτεται ότι στο μαγαζί του ο Παναγιώταρος είχε κρεμασμένη φωτογραφία του βασιλιά απαντά αντεπιτιθέμενος;} «Ε, και να κρέμασα σε μια στιγμή αδυναμίας και φόβου το βασιλιά, τι έγινε; ... Τη σανίδα σωτηρίας όλοι τη θέλουμε» (ό.π. 367). {Ενώ λοιπόν προσβλέπουν άνωθεν, εργαλειακά χρησιμοποιούν το σύστημα ενώ την ίδια στιγμή επικαλούνται το αριστερό τους παρελθόν].

Δεν είναι τυχαίο που μέχρι και τη δεκαετία του '90, σπανίως δε ακόμα και τώρα, σε γιορτές και δεξιώσεις εύπορων μεσο-αστικών οικογενειών των βορείων ή/και νοτίων προαστίων της Αθήνας η καταληκτική ευωχία γίνεται υπό τους ήχους της «Δραπετσώνας», παλιότερα μάλιστα και με αντάρτικα.

Η παράδοξη έκβαση της πρώτης αντίθεσης τροφοδοτεί το αποτέλεσμα της δεύτερης: η αντίθεση ανάμεσα στην επιθυμία πολιτικής και ηθικής αναγνώρισης και στην αδυναμία επιβολής της, σε συνδυασμό με τη χρόνια και τραυματική επαναβίωση αδιέξοδης φιλεκδικίας, εχθρότητας, ζήλιας και αγανάκτησης, γεννά *ressentiment*, χόλο. Θεωρώ πως εδώ η ανάλυση του Scheler βρίσκει παραδειγματική εφαρμογή. Η πολιτική περιθωριοποίηση και το μετεμφυλιακό κατεστημένο εκλαμβάνεται πλέον ως αναπότρεπτη μοίρα, στη βιωμένη αδικία δεν αντιπαρατίθεται μια στάση ενεργητική και δραστήρια, «τα όνειρα» δεν «παίρνουν εκδίκηση». Ταυτόχρονα, τα μικροαστικά στρώματα αυθυποβάλλονται σε μια

καθοριστικού τύπου μεταξίωση: ενώ παραδοσιακά είναι στη «φύση» τους να προσβλέπουν στους «επάνω», στην ανώτερη τάξη, λόγω ακριβώς της μνησικακίας (*ressentiment*) αξιοδοτούν τους από «κάτω». Διατρέχοντας τον κίνδυνο της σχηματοποίησης, θα έλεγα πως ένα σημαντικό μέρος της διεκδικητικής προδικτατορικής αγανάκτησης (*resentment*), κατά τη διάρκεια της δικτατορίας εξατμίζεται και μεταστοιχειώνεται σε μνησικακία (*ressentiment*), σε μνησικάκο χόλο.

Είμαι της γνώμης πως αυτός ο ψυχικός μηχανισμός της μεταξίωσης υπήρξε το κοίτασμα από το οποίο άντλησε ο μεταδικτατορικός λαϊκισμός ως ιδεολογία, ως πρακτική και ως κίνημα. Δεν νομίζω ότι ο «λαός» θα αποκτούσε τόσο γρήγορα μυθική αξία αν δεν είχε προηγουμένως υποβληθεί σε μνησικάκη μεταξίωση. Στο βαθμό που τα ριζοσπαστικοποιημένα μικροαστικά στρώματα δεν μπόρεσαν να γίνουν «κατεστημένο» ανέδειξαν το «λαό» σε ύπατη νομιμοποιητική και ηθική αναφορά. Με άλλα λόγια, η μνησικακία λειτούργησε ως όρος, ως συνθήκη του δυνατού, για την εκκόλαψη και διαμόρφωση του μεταπολιτευτικού λαϊκισμού. Φυσικά, δεν ήταν η μοναδική. Με συγκρητικό τρόπο, μαζί με άλλες, όπως είναι π.χ. η πληβειακή κουλτούρα, η εντοπιότητα, και η κοινοτιστική παράδοση, συνέβαλε στη συγκρότηση της «πολιτικής του συναισθήματος» στην Ελλάδα (Παπαταξιάρχης 1990: 157), βασική έκφανση του οποίου υπήρξε ο λαϊκισμός.

[Δεν είναι τυχαίο που οι παθητικοποιημένοι ήρωες του Μουρσελά, η «*παρέα των αχρείων*» (ό.π. 342), αδυνατούν να διαχειρισθούν την ενεργή στάση ελευθερίας του κεντρικού ήρωα. Ο Λούης, πληρώνοντας το κόστος με ανέχεια, αρρώστιες και αβεβαιότητα, παραμένει αυθεντικός και αδέσμευτος, εκτός συστήματος. Τα εχθρικά συναισθήματα προς το πρόσωπό του οφείλονται πρωτίστως στη μνησικακία και δευτερευόντως στο φθόνο και τη χαιρεκακία τους: ό,τι δεν μπορούν να πετύχουν το απαξιώνουν:} «*το 'που θα πάει, πόσο θ' αντέξεις; ήταν και το μοναδικό θέμα συζήτησης στην τελευταία βεγγέρα της παρέας ... Μα, τον πούστη, μέχρι τότε θα τη βγάζει έτσι; Έτσι ανεύθυνα θέλω να πω*», αναρωτιέται ο Λάζαρης, για να δηλώσει λίγο αργότερα: «*Τι το πέρασε; Όλα έχουν τα όριά τους. Ή θα παραδεχθεί πως είναι τρελός ή θα λιώσει ο πούστης. Όλοι νερώσαμε το κρασί μας. Αυτός γιατί όχι δηλαδή;*» (ό.π. 372-3). {Για τον πλέον σταλινικό της παρέας, τον Αντωνιάδη,} «*ο Λούης είχε τελειώσει: Τέρμα. Δεν τα τρώμε πια τα ωραία του. Άχρηστος. Όχι μόνο άχρηστος. Και επικίνδυνος. Δεν ενηλικιώθηκε ποτέ*» (ό.π. 352). {Απευθυνόμενος στον αφηγητή και εξάδελφο του Λούη, ο



Λιακόπουλος ξεσπά όταν εκείνος τους εκφράζει τον θαυμασμό του για τον ήρωα λέγοντας ότι δεν είναι σίγουρος αν τελικά ο αδέσμευτος Λούης είναι υπαρκτό ή φανταστικό πρόσωπο δικής τους επινόησης;} «*Δε μας τα λες καλά, Μανολόπουλε. Αυτός μάλλον μπερδεύει τη φαντασία με τη ζωή του, όχι εμείς ... Και να του πεις να πάψει να μας διασύρει και να μας λέει κολοαστούς*» (ό.π. 340). {Ο ίδιος μάλιστα ο αφηγητής (ο Μουρσελάς;) κάποτε σκέφθηκε χωρίς όμως ποτέ να το πει ανοικτά;} «*Για στάσου, ρε Λούη. Στο κάτω κάτω ποιος είσαι; Όλοι λίγο πολύ γονατίζουμε. Μια ζωή θα τη βγάζεις στη ζούλα;*» (ό.π. 130). {Ωστόσο ο ίδιος, σε μια κορυφαία στιγμή του μυθιστορήματος, διαπιστώνει ότι} «*όλοι εξαρτούσαν κατά κάποιον τρόπο τη δικαίωση της ζωής τους από το πώς θα τελείωνε ο Λούης τη δική του ... Όλους τους έδενε το κοινό μίσος. Αν και δε θα το 'λεγα μίσος. Συγκεκριμένα συναισθήματα. Θαυμασμός, μίσος, φθόνος, αλλά κυρίως ένα κρυφό ανομολόγητο δέος. Κανείς δεν του συγχωρούσε πως ... τολμούσε να πηγαίνει κόντρα σε όλα εκείνα για τα οποία αυτοί χαράμιζαν τη ζωή τους*» (ό.π. 373-4). {Δεν θα πρόδιδα φαντάζομαι το πνεύμα του μυθιστορήματος αν έλεγα πως το συναίσθημα στο οποίο αναφέρεται ο Μουρσελάς είναι τελικά η μνησικακία (*ressentiment*)].

Με την άνοδο, τώρα, του ΠΑΣΟΚ στην εξουσία άλλαξε η δομή των πολιτικών ευκαιριών για τα ΕΑΜογενή κυρίως μικροαστικά στρώματα. Η πολιτική που ακολούθησε ο Ανδρέας Παπανδρέου (αναγνώριση της εθνικής αντίστασης, κομματικό πελατειακό σύστημα) καθώς και ο λόγος περί προνομιούχων και μη προνομιούχων Ελλήνων παραγκώνισε τη μνησικακία. Οι αλλαγές στο πολιτικό προσωπικό και στο σύστημα διακυβέρνησης έσυραν από την πολιτική αφάνεια τα μικροαστικά στρώματα, τα οποία λειτούργησαν ως τάξη-στήριγμα του μπλοκ εξουσίας, για να χρησιμοποιήσω μια έννοια του Νίκου Πουλαντζά. Σε μεγάλο βαθμό, η παθητική μνησικακία αντικαταστάθηκε από την ανοικτή εκδικητικότητα: οι κλαδικές, οι «πρασινοφρουροί» και η άλωση του κρατικού μηχανισμού από τα κομματικά στελέχη, ήταν η αποζημίωση για τα «πέτρινα χρόνια» της πολιτικής περιθωριοποίησης των κληρονόμων του εμφυλίου<sup>xvi</sup>. Η προδικτατορική διεκδικητικότητα μεταστοιχειώνεται σε μεταπολιτευτική εκδικητικότητα.

[Κατ' αναλογία, αυτό αντιστοιχεί στην επιθετικότητα του Ζανή Καζιάνη, νόθου παιδιού της οικογένειας Νέξη-Βίλλη-Καζιάνη, πρωταγωνιστή στους *Φρουρούς της Αχαιίας*. Με την εργατικότητα και τον αμοραλισμό του αναδημιούργησε την οικογενειακή οινοποιία αλλά} «*όσο και νάχε συναισθήση της αξιουσύνης του, αντιπαθούσε πολύ τ' αδέρφια του, γιατί είχαν μεγαλώσει μέσα στα πλούτη, ενώ εκείνος είχε περάσει τα παιδικά χρόνια του φτωχός και*

νόθος». {Εκείνα με τη σειρά τους φρόντιζαν} «να του θυμίζουν κάθε μέρα πως ήταν μπάσταρδος» (Αθανασιάδης 1992: Β'531, 538). {Η επιθετική σεξουαλικότητα απέναντι στην εξαδέλφη του Μελιώ, «γνήσια» απόγονο της οικογένειας, και η σκληρότητα απέναντι στα αδέρφια του όταν βρέθηκε σε θέση ισχύος, φανερώνουν ένα άσβεστο πάθος εκδίκησης που πηγάζει από συμπλέγματα κοινωνικής μειονεξίας, παρόμοια με εκείνα του Χηθκλιφ στα *Ανεμοδαρμένα Ύψη* της Emily Brontë. Αν δεν του δινόταν η ευκαιρία να προκόψει ίσως τα επιθετικά του συναισθήματα για την οικογένεια να μεταστρέφονταν σε μνησικακία].

Και πάλι όμως, η αντιπαλότητες δεν διεξήχθησαν με όρους σύγκρουσης αλλά με όρους προστριβής. Ο λαϊκισμός στηρίχθηκε και αναπαρήγαγε τη θεσμική ατυπία και τον ανθρωπομορφισμό της ελληνικής κοινωνίας, οπότε η επιστροφή στην κομφορμιστική τελικά λύση των προστριβών ήταν αναμενόμενη. Ωστόσο σε αυτό συνέβαλε και η κληρονομιά της μνησικακίας κατά τη διάρκεια της δικτατορίας: μηρυκασμός αρνητικών συναισθημάτων με ασαφείς αποδέκτες.

### ***Αντί επιλόγου***

Βάσει της θεωρίας του Scheler, προσπάθησα μέχρι τώρα να απομονώσω και να ερμηνεύσω το ρόλο της «μνησικακίας» (*ressentiment*) στην εκκόλαψη του μεταπολιτευτικού λαϊκισμού. Φαίνεται ότι το συναίσθημα αυτό αναπτύσσεται, υποχωρεί και αντικαθίσταται από άλλα (φόβος, εκδικητικότητα, αγανάκτηση κ.ά.), σε μια ιστορική διαδρομή τριάντα χρόνων, συμβάλλοντας στη διαμόρφωση συλλογικών ταυτοτήτων και στην εμπέδωση πολιτικών θεσμών και λειτουργιών. Το επιχείρημά μου, όμως, δεν μπορεί παρά να χαρακτηρίζεται από σχηματικότητα καθώς στην πραγματική ζωή οι συγκινήσεις και τα συναισθήματα τελούν και εκφράζονται σε συνεχή ροή και δύσκολα απομονώνονται. Εννοείται βεβαίως ότι τα όσα διατύπωσα θα πρέπει να αντιμετωπιστούν ως προκαταρκτικές θέσεις που εγγράφονται σε ένα σχετικά νέο στην Ελλάδα επιστημονικό πεδίο και χρήζουν περαιτέρω επεξεργασίας και, προπαντός, εμπειρικής υποστήριξης.

---

## Σημειώσεις

<sup>i</sup> Στην κοινωνιολογία των συγκινήσεων, οι όροι «συγκίνηση» (emotion), συναίσθημα (affect, sentiment, feeling) και «πάθος/η» (passion) εκλαμβάνονται ως ισοδύναμοι. Είναι αλήθεια πως οι όροι αυτοί στην ψυχολογική βιβλιογραφία δεν ταυτίζονται, πλην όμως στα κοινωνιολογικά, ανθρωπολογικά αλλά και φιλοσοφικά συμφραζόμενα η εννοιολογική εξομοίωσή τους δεν φαίνεται να προκαλεί αξεπέραστες δυσκολίες. Πρβλ. Kemper 1987, Shott 1979.

<sup>ii</sup> Βλ. την ελληνική έκδοση του βιβλίου του Σέλερ (2002) με τίτλο «Ο Μνησικάκος Άνθρωπος». Η ελληνική μετάφραση έγινε από την γαλλική έκδοση. Ο έγκριτος μεταφραστής έχει αποδώσει καλά το δύσκολο κείμενο του Scheler, πλην όμως ήδη φιλτραρισμένο από τη γαλλική έκδοση, με αποτέλεσμα ενίοτε να πάσχει στην ακριβολογία και να κερδίζει στην καλλιπέπια. Στο παρόν κείμενο έχω λάβει υπόψη την αγγλική έκδοση (1961), η οποία είχε επιθεωρηθεί, μεταξύ άλλων, από τον Robert Merton και τον Herbert Marcuse. Προσφάτως, η μεταφράστρια του Hirschman (2003: 174, 181) αποδίδει μάλλον ατυχώς την *ressentiment* ως «έμμεση προσβολή». Λίγο παλαιότερα, ο μεταφραστής του Sombart (1998: 345), παρόλο που ο γερμανός κοινωνιολόγος χρησιμοποίησε αυτούσιο το γαλλικό όρο, την απέδωσε ως «κοινωνική ζηλοφθονία», όρος που δεν αγκαλιάζει, όπως θα διαπιστωθεί αργότερα, το νόημα της *ressentiment*.

<sup>iii</sup> Να σημειωθεί πως όταν πρωτοκυκλοφόρησε το 1912 το βιβλίο του, ο Scheler ήταν ένας βαθύτατα προβληματιζόμενος προτεστάντης που λίγα χρόνια αργότερα (1920) θα ασπαζόταν τον καθολικισμό για να εγκαταλείψει κατόπιν (το 1924) κάθε θειστική αναφορά χάριν ενός βιταλιστικού πανθεισμού. Εξ αυτού δικαιολογείται η από μέρους του υπεράσπιση της χριστιανικής ηθικής.

<sup>iv</sup> Από την άποψη αυτή, η θεωρητική προσέγγιση του Scheler δεν εξαντλείται στο επίπεδο των κοινωνικών ρόλων, όπως λανθασμένα, κατά τη γνώμη μου, εκτιμά ο Barbalet (1998: 64) και εν μέρει οι προλογίζοντες το βιβλίο Lewis Coser και Williams Holdheim. Ο Scheler δεν κάνει μικροκοινωνιολογία.

<sup>v</sup> Η υποκειμενική αίσθηση αδυναμίας (powerlessness) είναι βασική μεταβλητή στη μελέτη της πολιτικής κουλτούρας και ιδιαίτερα της πολιτικής αλλοτρίωσης και του κυνισμού που διέπει πολλά από τα δυτικά πολιτικά συστήματα.

<sup>vi</sup> Για τον Αριστοτέλη το λυπηρό συναίσθημα του φθόνου κατευθύνεται προς τους ομοίους ή εκείνους που το άτομο θεωρεί ομοίους και όχι τους ανώτερους (1387b 21-28). Αρκεί εδώ η υπενθύμιση του τεράστιου έργου του Alexis Clerel de Tocqueville στη *Δημοκρατία στην Αμερική* γύρω από τη επιρροή που ασκεί η ισότητα των συνθηκών στις συνήθειες, τα συναισθήματα και τα ήθη των δημοκρατικών κοινωνιών, δαυλίζοντας προπάντων τη φιλοδοξία και τον φθόνο (1997: 681-683).

<sup>vii</sup> Η μνησικακία, όπως και η ζηλοφθονία, δαψιλεύει σε κοινωνίες τυπικής ισότητας με ανοδική και καθοδική κινητικότητα και συνάπτεται με πλέγματα μειονεκτικότητας λόγω της αβεβαιότητας των μετεξελισσόμενων προσωπικών ταυτοτήτων και της ρευστότητας των ρόλων. Το άγχος που συνεπάγονται, αναφέρει ο Λεμπέσης (2001: 35), δημιουργεί στα άτομα νευρώσεις με καθημερινές συνέπειες στη ζωή τους. Μια τέτοια κατηγορία νευρώσης είναι και η «ταξική νεύρωση», όπως αυτή έχει αναλυθεί προσφύως από τον Vincent de Gauléjac (1990). Πρόκειται για τη διασταύρωση ενός μπλοκαρίσματος στην ψυχοσεξουαλική ανάπτυξη του ατόμου με ένα μπλοκάρισμα του κοινωνικού εαυτού υπό συνθήκες καθοδικής αλλά και ανοδικής κοινωνικής κινητικότητας. Η ταξική νεύρωση μπορεί να συναναλυθεί και μέσα από την μελέτη της μνησικακίας.

<sup>viii</sup> Τώρα μπορεί να καταλάβει ο αναγνώστης την ακριβολογία της μετάφρασης της *ressentiment* από τον Λεμπέση. Βλ. παραπάνω.

<sup>ix</sup> Εδώ η έμφαση πρέπει να δοθεί στο «δικαίως», στο περί δικαιοσύνης αίσθημα που συνοδεύει την εκδικητική χαρά που βιώνει κανείς αντικρίζοντας τα παθήματα ενός τρίτου («ήθελε και τα 'παθε», «ας πρόσεχε»). Αν δεν υπήρχε η διάσταση της δικαιοσύνης θα επρόκειτο απλώς για κακεντρέχεια. Για μια οξυδερκέστατη ανάλυση της *Schadenfreude* βλ. John Portman (2000). Η π.χ. στάση που εξέφρασε το ΚΚΕ («δεν χαιρόμαστε αλλά ούτε και λυπούμαστε») και ο Αρχιεπίσκοπος Χριστόδουλος («οργή Θεού») για την επίθεση στους

δίδυμους πύργους της 11<sup>ης</sup> Σεπτεμβρίου κινούνται στα όρια της κακεντρέχειας και της *Schadenfreude* (χαιρεκακίας).

<sup>x</sup> Συμπληρωματικά, θα έλεγα ότι σημασιακή προκείμενη της εν λόγω παραδοχής είναι το σημαίνον «λαός». Όπως έχει ήδη αναφερθεί, η χρήση του «λαού» είναι αναγκαία (όχι όμως και ικανή) συνθήκη για τη διαμόρφωση του λαϊκιστικού λόγου και πρακτικής.

<sup>xi</sup> Η σύνδεση «πληβειακής κουλτούρας» και λαϊκισμού δεν έγινε από τον ίδιο τον Thompson, αλλά από τον Λιάκο (1989). Ο Thompson χρησιμοποίησε την έννοια για να ερμηνεύσει την αγανάκτηση (*resentment*), τις εξεγέρσεις και την εναντιωματική κουλτούρα των κατώτερων εργαζόμενων στρωμάτων (τεχνίτες) στην Αγγλία του 18<sup>ου</sup> αιώνα που αντιστέκονταν στη διαδικασία (αυτο)μετασχηματισμού τους σε προλεταριάτο (εργατική τάξη), κάτι που συνεχίστηκε μέχρι και το πρώτο τέταρτο του 19<sup>ου</sup> αιώνα (Thompson 1963/1980: 810-13, 913-14). Αντίστοιχη ανάλυση έκανε και ο Bauman (1982: 34 επ.). Η χρήση της εν λόγω έννοιας λοιπόν πρέπει να γίνεται όχι κατ' αναγωγή αλλά κατ' αναλογία: λαμβάνοντας δηλαδή υπόψη τα διαφορετικά περιβάλλοντα και αποφεύγοντας τους αναχρονισμούς. Υπ' αυτήν την έννοια ίσως να μην είναι άδικη η κριτική του Ελεφάντη (1991: 319-20) στο Λιάκο σύμφωνα με τον οποίο «ο λαϊκισμός αποτελεί μιαν επανεπεξεργασία της ηθικής αντίληψης της οικονομίας και της κοινωνίας, αλλά σε συνθήκες που η επαναφορά της δεν είναι πλέον δυνατή» (Λιάκος 1989: 28). Όντως στην περίπτωση του μεταπολιτευτικού λαϊκισμού μπορεί να μην υπήρχε σαφές ουτοπιστικό όραμα επιστροφής που να λειτουργούσε ως φαντασιακό αντίβαρο στην «απο-ηθικοποίηση» της οικονομίας. Μπορεί κατά βάση να έχει δίκιο ο Ελεφάντης ότι δεν διατυπώθηκε ηθική αξίωση και νοσταλγία μιας παλαιάς κοινωνικο-οικονομικής τάξης πραγμάτων. «Τα μικροαστικά στρώματα δεν προσδοκούσαν το ξεπέραςμα του μικροαστισμού τους, αλλά αντίθετα την κατασφάλισή τους» (Ελεφάντης 1991:320). Θεωρώ όμως ότι το στοιχείο της «ηθικής οικονομίας» δεν πρέπει εξ αυτού να απορριφθεί συλλήβδην. Το κρίσιμο σημείο δεν είναι η προς τα πίσω βλέψη για την κατοχύρωση κοινωνικο-οικονομικών προνομίων, αλλά το ηθικό περιεχόμενο του κρατοκεντρικού προσανατολισμού: ο πατερναλιστικός του χαρακτήρας. Από την έποψη αυτή, η σχέση πληβειακής κουλτούρας και λαϊκισμού είναι υπαρκτή και κατανοήσιμη.

<sup>xii</sup> Σύμφωνα με τον Minogue (1969: 207), η συνωμοτική θεωρία είναι για την πολιτική ό,τι ο ανιμισμός στην επιστήμη: αθεμελίωτη εμμονή σε «αιτίες» που σε τελευταία ανάλυση λειτουργούν ως αυτο-εκπληρούμενες προφητείες.

<sup>xiii</sup> «Μερικά χρόνια μετά το τέλος του πολέμου, το ένα τρίτο περίπου των μισθωτών στις πόλεις και ίσως το μισό των μη χειρώνακτων μισθωτών ήταν άμεσα ή έμμεσα εξαρτημένο από το κράτος» (Τσουκαλάς 1986: 91).

<sup>xiv</sup> Για την έννοια του «πολιτιστικού τραύματος» βλ. Eyerman (2001: 1-22).

<sup>xv</sup> Όπως αναφέρει ο Τσουκαλάς (1974: 103), η ταχεία οικονομική άνοδος κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '60 έφερε στο προσκήνιο νέα μικρομεσαία στρώματα που λειτούργησαν ως κοινωνική δύναμη που επανέφερε στην κυβέρνηση την Ένωση Κέντρου το 1963.

<sup>xvi</sup> Μεταξύ άλλων, στο επίπεδο του λόγου, η εκδικητικότητα αυτή εκφράστηκε με την ίδια τη χρήση των λέξεων λαός και λαϊκός μια και αυτές είχαν περίπου εξοστρακισθεί από το λεξιλόγιο της εθνοφροσύνης (Τσουκαλάς 1986: 35-6).

## Βιβλιογραφικές αναφορές

Αθανασιάδης, Τ. (1992). *Οι Φρουροί της Αχαιίας*. Τόμοι 2, 3<sup>η</sup> έκδ. Αθήνα: Εστία

Almond, G., & Verba, S. (1964). *The Civic Culture*. Boston: Little Brown

Αριστοτέλης (330 π.χ.). *Ρητορική* (μετ. Η. Ηλιού). Αθήνα. Ζαχαρόπουλος

Barbalet, L. M., (1998) *Emotion, Social Theory, and Social Structure. A Macrosociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press

---

Bauman, Z., (1982). *Memories of Class. The Prehistory and After-life of Class*. London: Routledge.

Bottomore, T., (1979). *Political Sociology*. London: Hutchinson

Canovan, M., (1981). *Populism*. London: Junction

Canovan, M. (1999). 'Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy', *Political Studies*, XLVII, pp. 2-16.

Cappella, J. & Jamieson, H. K., (1997). *Spiral of Cynicism. The Press and the Public Good*. New York & Oxford: Oxford University Press.

Clogg, R. (ed.), (1993). *Greece, 1981-89. The Populist Decade*. New York: St. Martin's Press.

Δεμερτζής, Ν., (1990). «Η ελληνική πολιτική κουλτούρα στη δεκαετία του '80» στο: Λυριντζής Χ. & Νικολακόπουλος Η. (επιμ.). *Εκλογές και Κόμματα στη Δεκαετία του '80*. Αθήνα: Θεμέλιο, σελ. 70-96.

Δεμερτζής, Ν., (1996). «Η πολιτική κουλτούρα του μικροαστισμού» στο: Παπασηλιόπουλος, Σ. (επιμ.). *ΠΑΣΟΚ. Κατάκτηση και Άσκηση της Εξουσίας*. Αθήνα: εκδ. Σιδέρης, σελ. 63-66.

Ελεφάντης, Α. (1991). *Στον Αστερισμό του Λαϊκισμού*. Αθήνα: Ο Πολίτης.

Eyerman, R., (2001). *Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gaulejac, de, V., (1990). *Η Ταξική Νεύρωση* (μετ.: Α. Βερβερίδης, επιμ.: Κ. Ναυρίδης). Αθήνα: Παπαζήσης.

Giddens, A., (1984). *The Constitution of Society*. Oxford: Polity Press

Gramsci, A. (χχ). *Για τον Μακιαβέλη*. Αθήνα: Ηριδανός

Habermas, J. (1970). *Toward a Rational Society*. Boston: Heinemann

Hennessy, A., (1969). "Latin America" στο: Ionescu G. & Gellner E. (eds.). *Populism. Its Meanings and National Characteristics*. Hertfordshire: The Garden City Press, pp. 28-61.

Hirschman, A., (2003). *Τα Πάθη και τα Συμφέροντα*. Θασσαλονίκη: Παρατηρητής.

Hochschild, A. R., (1990). «Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research» στο: Kemper, Th. (ed.). *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. New York: State University of New York Press.

Hoggart, R., (1958/1984). *The Uses of Literacy*. Middlesex: Peregrine Books

- 
- James, W., (1999). *Οι Παραλλαγές της Θρησκευτικής Εμπειρίας* (τόμος Α). Αθήνα: Printa
- Ιωάννου, Γ., (1984). *Η Πρωτεύουσα των Προσφύγων*. Αθήνα: Κέδρος.
- Ιωάννου, Γ., (1985). *Εφήβων και μη*. Αθήνα: Κέδρος.
- Καραποστόλης, Β. (1984). *Η Καταναλωτική Συμπεριφορά στην Ελληνική Κοινωνία 1960-1975*. Αθήνα: ΕΚΚΕ.
- Καραποστόλης, Β. (1985). *Η Αδιαχώρητη Κοινωνία*. Αθήνα: Πολύτυπο
- Καραποστόλης, Β. (1987). *Συμβίωση και Επικοινωνία στην Ελλάδα*. Αθήνα: Γνώση.
- Κατσούλης, Η., (1996). "Ο ρόλος και η σημασία της χαρισματικής ηγεσίας στην ελληνική μεταβατική κοινωνία" στο: Παπασπηλιόπουλος, Σ. (επιμ.). *ΠΑΣΟΚ. Κατάκτηση και Άσκηση της Εξουσίας*. Αθήνα: εκδ. Σιδέρης, σελ. 24-40.
- Kemper, Th. (1987). "How Many Emotions Are There? Wedding the Social and the Autonomic Components" στο: *American Journal of Sociology*. 93(2), σελ. 263-89.
- Kemper, Th. (1990) (ed.). *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. New York: State University of New York Press.
- Kemper, Th., (1991). "An Introduction to the Sociology of Emotions" στο: Strongman, K. (ed.), *International Review of Studies on Emotion*. Vol. 1, New York: John Wiley, σελ. 301-49.
- Laclau, E., (1977). *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism, Populism*. London: Verso
- Laclau, E. (forthcoming, 2004a) 'Populism: What's in a Name?', in Panizza, F. (ed.) *Populism and the Mirror of Democracy*, London: Verso.
- Λεμπέσης, Ε., (2001). *Μύθος και Πραγματικότητα της Αστικής Κοινωνίας*. Αθήνα: Οι εκδόσεις των φίλων.
- Lenk, K. (1990). *Πολιτική Κοινωνιολογία* (Επιμέλεια - Πρόλογος Η. Κατσούλης). Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής.
- Λιάκος, Α. (1989). «Περί Λαϊκισμού». στο: *Τα Ιστορικά*. Τχ. 10, σελ. 13-28.
- Λίποβατς, Θ., (1991). "Ο Λαϊκισμός. Μια ανάλυση από τη σκοπιά της πολιτικής ψυχολογίας" στο: Λίποβατς, Θ., *Ζητήματα Πολιτικής Ψυχολογίας*. Αθήνα: Εξάντας, σελ. 214-222.
- Λυκιαρδόπουλος, Γ., (1988). *Η 'Ρωμιοσύνη' στον Παράδεισο. Σημειώσεις για μια κριτική του νεοελληνικού αντι-διανοουμενισμού*. Αθήνα: Έρασμος

---

Λυριντζής, Χ. & Σπουρδαλάκης Μ. (1993). “Περί Λαϊκισμού: Μια σύνθεση με αφορμή την ελληνική βιβλιογραφία” στο: *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 1, σελ. 133-162.

Lyrintzis, Ch., (1984). “Political Parties in Post-Junta Greece: A case of ‘bureaucratic clientelism?’” στο: Pridham, G. (ed.). *The New Mediterranean Democracies. Regime transition in Spain, Greece and Portugal*. London: Frank Cass, pp. 99-118.

Lyrintzis, Ch., (1987). “The Power of Populism: the Greek case” στο: *European Journal of Political Research*. 15, pp. 667-686.

Lyrintzis, Ch., (1993). “PASOK in Power: From ‘Change’ to Disenchantment” στο: Clogg, R. (ed.), (1993). *Greece, 1981-89. The Populist Decade*. New York: St. Martin’s Press, pp. 26-46

Μαγκλιβέρας, Δ., (1996). *Η Νεοελληνική Κοινωνία του Εικοστού Αιώνα μέσα από το Μυθιστόρημα*. Αθήνα: Οι Εκδόσεις των Φίλων.

Marx, K. (1844/1978). *Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου* (μετ. Μπάμπης Λυκούδης). Αθήνα: Παπαζήσης

Minogue, K., (1969). “Populism as a Political Movement” στο: Ionescu G. & Gellner E. (eds.). *Populism. Its Meanings and National Characteristics*. Hertfordshire: The Garden City Press, pp. 197-211.

Mouffe, Ch. (2004). *Το Δημοκρατικό Παράδοξο*. Αθήνα: Πόλις

Mouzelis, N., (1985). “On the Concept of Populism: Populist and Clientelist Models of Incorporation in Semiperipheral Polities” στο: *Politics and Society*. Vol. 14 (3), pp. 329-348.

Μουζέλης, Ν. (1987). *Κοινοβουλευτισμός και Εκβιομηχάνιση στην Ημι-Περιφέρεια*. Αθήνα: Θεμέλιο.

Μουρσελάς, Κ., (1989). *Βαμμένα Κόκκινα Μαλλιά*. Αθήνα: Κέδρος

Nash, K., (2000). *Reading in Contemporary Political Sociology*. Oxford: Blackwells

Nietzsche, F., (1970). *Γενεαλογία της Ηθικής* (μετ. Άρης Δικταίος). Αθήνα: Γκοβόστης.

Papadopoulos, Y., (1989). “Parties, the State and Society in Greece: Continuity within Change” στο: *West European Politics*. Vol. 12 (2), pp. 55-71.

Pakulski, J., (1991). *Social Movements. The Politics of Moral Protest*. Melbourne: Longman

---

Πανταζόπουλος, Α., (2001). «Για το λαό και το Έθνος». *Η στιγμή Ανδρέα Παπανδρέου 1965-1989*. Αθήνα: Πόλις

Παπαταξιάρχης, Ευθ. (1990). «Πολιτική και Αγροτικός Σχηματισμός στη Νεοελληνική Κοινωνία». στο: Κομνηνού, Μ. & Παπαταξιάρχης Ευθ. (επιμ.). *Κοινότητα, Κοινωνία και Ιδεολογία*. Αθήνα: Παπαζήσης, σελ. 135-169.

Poguntke, Th., (1996). "Anti-party sentiment – Conceptual thoughts and empirical evidence: Explorations into minefield" στο *European Journal of Political Research*. 29: 319-344.

Portman, J., (2000). *When Bad Things Happen to Other People*. London: Routledge

Scheler, M., (1961). *Ressentiment*. Glencoe: Free Press

Σέλερ, Μ., (2002). *Ο Μνησικάκος Άνθρωπος* (μετ. Κ. Παπαγιώργη). Αθήνα: Ίνδικτος

Shils, E., (1956). *The Torment of Secrecy: the background and consequences of American security policies*. London: Heinemann

Shott, S. (1979). "Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Analysis" στο: *American Journal of Sociology*. 84(6), σελ. 1317-1334.

Sombart, W., (1913/1998). *Ο Αστός. Πνευματικές προϋποθέσεις και ιστορική πορεία του δυτικού καπιταλισμού* (μετ.: Κ. Κουτσουρέλης). Αθήνα: Νεφέλη.

Σοφός, Σ., (1994). «Λαϊκή ταυτότητα και πολιτική κουλτούρα στη μεταδικτατορική Ελλάδα: προς μια πολιτισμική προσέγγιση του λαϊκιστικού φαινομένου» στο: Δεμερτζής, Ν. (επιμ.). *Η Ελληνική Πολιτική Κουλτούρα Σήμερα*. Αθήνα: εκδ. Οδυσσέας, σελ. 133-157.

Σπουρδαλάκης Μ. (1988). "Ελλάδα 2000: Δρέποντας τους καρπούς της απολιτικής υπερ-πολιτικοποίησης" στο: Κατσούλης Η. κ.ά., *Η Ελλάδα προς το 2000*. Αθήνα: Παπαζήσης, σελ. 108-118.

Stewart, A. (1969). "The Social Roots" στο: Ionescu G. & Gellner E. (eds.). *Populism. Its Meanings and National Characteristics*. Hertfordshire: The Garden City Press, σελ. 180-196.

Taggart, P., (2000). *Populism*. Buckingham. Open University Press.

Thompson, E.P., (1963/1980). *The Making of the English Working Class*. Middlesex: Penguin Books.

Thompson, E.P., (1971). "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century" στο: *Past & Present*, N. 50, pp. 76-136.

Thompson, E.P., (1978). "Eighteenth-century English society: class struggle without class?" στο: *Social History*, vol. 3 (2), pp. 133-165.



---

Tocqueville, A., (1997). *Η Δημοκρατία στην Αμερική* (εισαγωγή: Γ. Μανιάτης, μεταφ.: Μπ. Λυκούδης). Αθήνα: Στοχαστής.

Τσουκαλάς, Κ., (1974). *Η Ελληνική Τραγωδία*. Αθήνα: Ολκός

Τσουκαλάς, Κ., (1977). *Εξάρτηση και Αναπαραγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*. Αθήνα: Θεμέλιο.

Τσουκαλάς, Κ., (1986). *Κράτος, Κοινωνία, Εργασία στη Μεταπολεμική Ελλάδα*. Αθήνα: Θεμέλιο.

Walicki, A., (1969). "Russia", στο: Ionescu G. & Gellner E. (eds.). *Populism. Its Meanings and National Characteristics*. Hertfordshire: The Garden City Press, pp. 62-96.

Warren M., (επ.) (1999). *Democracy & Trust*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wiles, P., (1969). "A Syndrome, Not a Doctrine: Some elementary theses on populism" στο: Ionescu G. & Gellner E. (eds.). *Populism. Its Meanings and National Characteristics*. Hertfordshire: The Garden City Press, σελ. 166-179.

Williams, J. S., (2001). *Emotion and Social Theory*. London: Sage Publications.

Wilson, J., (1973). *Introduction to Social Movements*. New York: Basic Books

Worsley, P., (1969). "The Concept of Populism" στο: Ionescu G. & Gellner E. (eds.). *Populism. Its Meanings and National Characteristics*. Hertfordshire: The Garden City Press, pp. 212-250.

Wouters, C., (1992). "On Status Competition and Emotion Management: The Study of Emotions as a New Field" in Featherstone, M. (ed.). *Cultural Theory and Cultural Change*. London: Sage Publications, pp. 229-252.

Φίλιας, Β., (1976). *Δοκίμια Κοινωνιολογίας*. Αθήνα: Μπουκουμάνης

Χαραλάμπης, Δ., (1989). *Πελατειακές Σχέσεις και Λαϊκισμός. Η εξωθεσμική συναίνεση στο ελληνικό πολιτικό σύστημα*. Αθήνα: Εξάντας

---