**6. Ψυχανάλυση, ηθική και θρησκεία**

(Πηγές: *Το Εγώ και το Αυτό, Τοτέμ και ταμπού, Θεμελίωση τη μεταφυσικής των ηθών, Πέραν του καλού και του κακού, Γενεαλογία της ηθικής*)

Την προηγούμενη φορά κάναμε ένα βήμα από την αρχική στην τελική διαμόρφωση της φροϋδικής θεωρίας των ορμών. Είδαμε ότι η περίπτωση των τραυματικών νευρώσεων αποκάλυψε στον Φρόυντ τη συντηρητική φύση των ορμών, η οποία εκδηλώνεται μέσα από μια τάση επιστροφής σε προηγούμενες βαθμίδες ή επανάληψής του παρελθόντος και είναι αποτέλεσμα της άχρονης φύσης των ορμών ως τέτοιων. Στην περίπτωση των σεξουαλικών μορφών, η εν λόγω επιστροφή εκδηλώνεται ως παλινδρόμηση σε παλιότερες βαθμίδες οργάνωσης της ζωής, με πολύ χαρακτηριστικό τρόπο μέσω της επανάληψης της φυλογενετικής εντός της οντογενετικής εξέλιξης. Ως επιστροφή στην ανόργανη κατάσταση εκδηλώνεται ο συντηρητισμός στην περίπτωση των μη ναρκισσιστικών ορμών του Εγώ, οι οποίες, για αυτό το λόγο, ονομάζονται πλέον εν γένει ορμή του θανάτου. Η ορμή του θανάτου κάνει αισθητή την παρουσία της ως πρωτογενής μαζοχισμός αλλά και ως δευτερογενής μαζοχισμός, δηλαδή ενδοβεβλημένος σαδισμός. Η διαδικασία αυτή είναι, όπως είπαμε, καθοριστική για τη διαμόρφωση μια ιδιαίτερης βαθμίδας της ψυχικής οργάνωσης εντός του Εγώ, αλλά έτσι ώστε να παραχωρείται ο έλεγχος επί του Εγώ, της βαθμίδας του Υπερ-Εγώ.

*Το Υπερ-Εγώ*

Ήδη την προηγούμενη φορά μιλήσαμε για τον τρόπο με τον οποίο ο Φρόυντ συλλαμβάνει τη διαμόρφωση του Υπερ-Εγώ. Συγκεκριμένα πρόκειται για μια διαδικασία ταύτισης του γιου με τον πατέρα στο πλαίσιο της οιδιπόδειας κατάστασης, κατά κανόνα στην ηλικία των πέντε ετών. Η σχέση προς τον πατέρα, και αντιστοίχως προς τη μητέρα, αποτελεί χαρακτηριστική παράδειγμα της μίξης των ορμών. Καθώς ο πατέρας είναι αντίζηλος, κατά κανόνα τα αισθήματα απέναντί του είναι εχθρικά. Από την άλλη, ο πατέρας αποτελεί και αντικείμενο θαυμασμού, είναι το πρότυπο στο οποίο θέλει κανείς να μοιάσει. Άρα υπάρχει πάντοτε και ένα μερίδιο τρυφερότητας, δίχως το οποίο δεν θα υπήρχε άλλη λύση από την ανοικτή σύγκρουση. Το ίδιο ισχύει και από την άποψη της καταστατικής αμφισεξουαλικότητας του παιδιού. Ανεξαρτήτως φύλου, η ταύτιση γίνεται και με τον πατέρα και με τη μητέρα και είναι ζήτημα σχετικών ποσοτήτων ποια θα είναι η καθοριστική και ποια θα είναι η έκβαση του οιδιπόδειου συμπλέγματος.

Όπως και να έχει, η σχέση προς τους γονείς είναι αμφίθυμη, και είναι λόγω αυτής της *αμφιθυμίας* που το Υπερ-Εγώ είναι *εντός* αλλά και *πάνω* από το Εγώ. Λόγω της τρυφερής συνιστώσας, το Εγώ ταυτίζεται με το αντικείμενο του, λόγω όμως της εχθρικής συνιστώσας, το εγκαθιστά εντός του ως κάτι ανώτερο. Η επιθυμία να σκοτώσει κανείς τον πατέρα εσωτερικεύεται ως ηθική συνείδηση, η οποία εκπροσωπεί έναντι του Εγώ τις απαιτήσεις περιορισμού εκδήλωσης των ορμών, όπως αυτές εκπορεύονται από τους γονείς, την εκπαίδευση, την κοινωνία και εν γένει τον πολιτισμό. Αυτό είναι ένα θέμα με το οποίο θα ασχοληθούμε και πάλι, αλλά προς το παρόν θα εστιάσουμε περισσότερο στη σημασία του Υπερ-Εγώ για την ψυχική μας ζωή. Στη συνέχεια θα συγκρίνουμε τη θεωρία του Φρόυντ περί ηθικής με αντίστοιχες εξελίξεις στη φιλοσοφία της εποχής του, για τις οποίες είναι βέβαιο ότι επηρέασαν αποφασιστικά την ανάπτυξη της ψυχανάλυσης.

Ας ξεκινήσουμε με τη λειτουργία του Υπερ-Εγώ. Όπως αναφέρθηκε και στο προηγούμενο μάθημα, οι απαιτήσεις του από το Εγώ είναι, πρώτον, καταπιεστικές, δεύτερον, αναχρονιστικές και τρίτον, κάτι που μοιάζει να αντιφάσκει με τα προηγούμενα, πηγή μια ορισμένης ικανοποίησης. Το πρώτο από τα τρία δεν χρειάζεται ιδιαίτερη εξήγηση. Το Υπερ-Εγώ απειλεί το Εγώ με την ίδια τιμωρία με την οποία απειλεί ο πατέρας το γιο και το αναγκάζει να αναστέλλει την ικανοποίηση των ορμικών του ώσεων, ακόμη και όταν δεν υπάρχει άλλος λόγος προς τούτο. Βεβαίως, το Υπερ-Εγώ δεν είναι όπως ο πατέρας μια εξωτερική δύναμη. Είναι ο πατέρας σε εσωτερικευμένη εκδοχή. Η καταπίεση, λοιπόν, εκ μέρους του Υπερ-εγώ είναι μια αυτοκαταπίεση, που οφείλεται γενετικά στην εξωτερική καταπίεση, με την οποία το ανώριμο Εγώ δεν μπόρεσε να αναμετρηθεί διαφορετικά. Οι απαγορεύσεις του Υπερ-Εγώ δεν δικαιολογούνται επομένως ούτε από την εξωτερική πραγματικότητα ούτε όμως από την εξελικτική ιστορία της της σεξουαλικότητας. Το μόνο που μπορεί κανείς να πει είναι ότι απαγορεύεται επειδή απαγορεύεται.

*Η ένοχη συνείδηση*

Πρότυπη από αυτή την άποψη είναι η πρώτη και κύρια απαγόρευση στην οποία υποτάσσεται το Εγώ, η απαγόρευση της αιμομιξίας, κάτι που είναι ευνόητο, αφού η καταγωγή του Υπερ-Εγώ είναι το οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Δεν υπάρχει κανένας λόγος που να εξηγεί γιατί θα έπρεπε κανείς να απέχει από αιμομικτικές πράξεις, πόσο μάλλον δεν υπάρχει κανείς λόγος η ιδέα και μόνο να προκαλεί συναισθήματα απέχθειας ή αηδίας. Και μόνο η ένταση αυτών των αισθημάτων μαρτυρά ότι ο περιορισμός της αιμομιξίας δεν αντιστοιχεί ή δεν αναλογεί σε κινδύνους που δεν είναι ψυχικής φύσης. Φυσικά, όπως συμβαίνει και με όλες τις υπόλοιπες απαγορεύσεις του Υπερ-Εγώ, εκ των υστέρων εξορθολογίζονται. Λέει, π.χ., κανείς ότι η αναπαραγωγή μέσω αιμομικτικής συνεύρεσης εγκυμονεί κινδύνους για την υγεία των απογόνων. Σε ατομικό επίπεδο αυτό δεν είναι αληθές, αν εξαιρέσει κανείς περιπτώσεις νόσων που κληρονομούνται όταν πάσχουν από αυτές και οι δύο γονείς. Σε βάθος χρόνου, θα μπορούσε να πει κανείς, ότι η ενδογαμία συνιστά κίνδυνο, καθώς μειώνει την εξελικτική προσαρμοστικότητα ή, από την άποψη που βλέπει το πράγμα η φροϋδική ψυχανάλυση, δημιουργεί συνθήκες περιορισμού της ποικιλίας και οδηγεί σε εκείνο το μαρασμό ο οποίος οφείλεται στην επικράτηση της ορμής του θανάτου. Ακριβέστερα, ωστόσο, κάτι τέτοιο θα οφειλόταν στην παραμέληση της εξωγαμίας, όχι στην ανοχή των ενδογαμικών σχέσεων σε μια κοινότητα. Παρόμοιοι εξορθολογισμοί υπάρχουν σε όλες τις απαγορεύσεις. Κάτι απαγορεύεται, είναι κακό, για κάποιο λόγο, συνήθως σχετικό με τη συλλογική επιβίωση. Χωρίς αυτό να είναι εσφαλμένο, ο Φρόυντ δεν πιστεύει ότι πρόκειται για την πρωτογενή πηγή της ανάγκης απαγόρευσης. Και δεν πρόκειται για την πρωτογενή πηγή ακριβώς όταν η απέχθεια απέναντι στην πράξη υφίσταται χωρίς να αναλογίζεται κανείς τους λόγους, ακόμη και αν αυτοί ισχύουν. Ας πάρουμε για παράδειγμα τη δεύτερη μεγάλη απαγόρευση, που δεν είναι άλλη από αυτή του φόνου του πατέρα, ή, για να το γενικεύσουμε, αυτή του φόνου εν γένει, ανεξάρτητα από το γεγονός ότι δεν έχει υπάρξει ακόμη ανθρώπινη κοινωνία η οποία να έχει κατορθώσει τη συνολική εφαρμογή αυτής της απαγόρευσης. Φυσικά, ο φόνος όσων μας ενοχλούν ή μας στερούν τα αντικείμενα της επιθυμίας μας θα μπορούσε να θεωρηθεί απορριπτέος από την ουδέτερη εκείνη σκοπιά που λέει ότι αν δεν υπήρχε σχετική απαγόρευση, τότε οι ανθρώπινες κοινότητες θα αφανίζονταν. Ο Χομπς, για παράδειγμα, ως γνωστόν ισχυριζόταν ότι χωρίς κριτήριο του καλού και του κακού και χωρίς δημόσια εξουσία που να επιβάλλει τους κανόνες της, η ανθρώπινη κατάσταση θα ήταν μια κατάσταση πολέμου όλων εναντίον όλων, κάτι που στην καλύτερη περίπτωση θα σήμαινε ότι ο φόβος του θανάτου, όντας διαρκής, θα δηλητηρίαζε κάθε στιγμή της ζωής μας. Προτείνει για αυτό τη θέσπιση πολιτικών κανόνων και την παραχώρηση του μονοπωλίου της βίας στο κράτος, στον κυρίαρχο. Ωστόσο, την ίδια στιγμή ο Χομπς ήταν αναγκασμένος να δεχτεί ότι ο φόνος μόνο τότε γίνεται κακός, καθώς πριν από τη σύναψη του λεγόμενου κοινωνικού συμβολαίου, το καλό και το κακό είναι μόνο υποκειμενικά κρινόμενα. Ωστόσο, εκτός της λεγόμενης φυσικής κατάστασης, ας πούμε στην κατάσταση πολιτισμού, δεν απέχουμε από δολοφονίες μόνο επειδή μια εξωτερική δύναμη μας αποτρέπει αλλά ούτε και επειδή σκεφτόμαστε το επιχείρημα του Χομπς ότι αυτό θα είναι προς όφελος της ανθρωπότητας ή της συμβίωσης γενικά. Δεν απέχουμε καν επειδή σκεφτόμαστε τι θα γινόταν αν ο καθένας έπραττε έτσι όπως εμείς. Αντίθετα απέχουμε από το φόνο επειδή η ιδέα του και μόνο μάς γεννά κάποια απέχθεια, επειδή δεν θέλουμε να δούμε το αίμα να ρέει ή επειδή δεν μπορούμε να φανταστούμε ότι αφαιρέσαμε μια ανθρώπινη ζωή, ακόμη και αν ποτέ κανείς δεν μας ανακαλύψει. Και είναι τότε και μόνο που, σύμφωνα με την κοινή χρήση του όρου, οι λόγοι μας για αυτή την αποχή είναι *ηθικοί*. Αλλά τότε υπάρχει στην ηθική ένα μυστήριο. Χωρίς την προσφυγή στην ψυχανάλυση είναι δύσκολο να εξηγήσουμε γιατί υπάρχει αυτό το πράγμα που λέμε ηθική, ανεξάρτητα από την απειλή τιμωρίας.

Βεβαίως, η ψυχανάλυση ανάγει τη γένεση της ηθικής συνείδησης σε μια πραγματική απειλή τιμωρίας, τον ευνουχισμό, όμως αυτό δεν είναι εν γνώση του ηθικού υποκειμένου, είναι με άλλα λόγια μια απειλή ασυνείδητη. Αυτό μοιάζει αντιφατικό, τουλάχιστον στο επίπεδο των λέξεων. Πώς μπορεί η ηθική συνείδηση να είναι ασυνείδητη; Ο Φρόυντ υποστηρίζει ότι ο λόγος για τον οποίο ονομάζουμε την ηθική συνείδηση συνείδηση είναι ότι στην πραγματικότητα διαθέτουμε γνώση της καταγωγής της, μόνο που αυτή είναι απωθημένη και με την έννοια αυτή ασυνείδητη, όπως οι επιθυμίες που δεν περνάνε από το κατώφλι του προσυνειδητού. Και είναι σε αυτόν τον ασυνείδητο χαρακτήρα της στον οποίο οφείλουμε την ηθική μας υπερηφάνεια. Νομίζουμε ότι δεν θέλουμε ποτέ να φονεύσουμε και ότι, ακόμη και αν θέλουμε, η ελευθερία της θέλησής μας είναι τέτοια που μας επιτρέπει να επιβληθούμε στις δολοφονικές μας ορμές. Είναι κάτι που οφείλουμε στον εαυτό μας και μόνο. Όταν εθελοντικά δεν πράττω κάτι που απαγορεύεται, αισθάνομαι υπεράνω της τιμωρίας και της ανταμοιβής, ας πούμε, με τη φιλοσοφική ορολογία, αυτόνομος. Η ψυχανάλυση έρχεται να γκρεμίσει αυτό το μύθο. Ωστόσο, το σημαντικό δεν είναι αυτό. Προφανώς ισχύει ότι η ψυχανάλυση έρχεται σε αντίθεση με τη μεταφυσική θεωρία περί ελευθερίας της θέλησης, όπως έρχεται επίσης σε αντίθεση με την καντιανή ηθική της αυτονομίας. Από την άλλη όμως, και αυτό αξίζει προσοχή, η ψυχαναλυτική έννοια της ηθικής συνείδησης είναι ουσιαστικά η καντιανή. Εκείνο που προσδίδει σε μια απαγόρευση ή σε μια υποχρέωση το χαρακτήρα της ηθικής απαγόρευσης ή υποχρέωσης είναι ότι δεν υπάρχει λόγος για αυτήν, ή, με την έννοια του Καντ, ότι αυτή δεν είναι μέσο για ένα σκοπό. Η ψυχική πραγματικότητα της ηθικής υποχρέωσης είναι κατηγορική. Εδώ θα μπορούσε ασφαλώς να φέρει κανείς μια ένσταση. Θα μπορούσε να πει ότι στον Καντ υπάρχει λόγος για την υποχρέωση, μάλιστα ότι είναι ο ίδιος ο προσωποποιημένος Λόγος μέσα μας που μας υποχρεώνει, όχι σαν αυθαίρετη αυθεντία αλλά μέσα από τον έλεγχο της δυνατότητας καθολίκευσης του γνώμονα της εκάστοτε πράξης. Εδώ όμως πρέπει να θυμηθούμε ότι ο τρόπος μέσα από τον οποίο ο Καντ καταλήγει, ας πούμε στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, στη συγκεκριμένη διατύπωση για την κατηγορική προσταγή είναι μέσω της υπόθεσης ότι καλή είναι η πράξη η οποία συντελείται από σεβασμό για τον ηθικό νόμο και όχι από συμμόρφωση σε αυτόν με βάση κάποια δικαιολόγηση. Έτσι, δεν ευσταθεί ότι κατά τον έλεγχο της ηθικότητας μας ενδιαφέρει πόσοι άνθρωποι θα σκοτωθούν και πόσοι θα επιβιώσουν, αν ο καθένας σκότωνε όποιον ήθελε. Μας ενδιαφέρει αν υπακούει κανείς στον ηθικό νόμο μόνο και μόνο επειδή είναι νόμος, αν δέχεται κανείς μια απαγόρευση μόνο και μόνο επειδή απαγορεύεται. Φυσικά, αυτό το μυστήριο της υπακοής η ψυχανάλυση προσπαθεί να το διαλευκάνει εντελώς διαφορετικά από ό,τι ο Καντ. Αλλά η βασική ιδέα παραμένει ότι ηθική ονομάζεται η υπακοή χάριν υπακοής, με τη διαφορά ότι η ψυχανάλυση εξηγεί γενετικά, δηλαδή μέσω της θεωρίας του Υπερ-Εγώ, τη γένεση της ηθικής συνείδησης. Είναι πάντως αυτός ο «κατηγορικός», ο «μυστηριώδης» χαρακτήρας της ηθικής συνείδησης στον οποίο οφείλεται η καταπιεστικότητά της, μια καταπιεστικότητα που δεν μετριάζεται από εξωτερικές (κατά τον Καντ, εμπειρικές) περιστάσεις.

Η γενετική προσέγγιση του Φρόυντ στο ζήτημα της ηθικής επιφέρει πάντως κάποιες συνέπειες, οι οποίες τον απομακρύνουν και πάλι ουσιαστικά από την καντιανή θεώρηση, όσο και αν υποστηρίζει ότι η κοιτίδα της κατηγορικής προσταγής είναι το Υπερ-Εγώ. Αυτό ισχύει από την άποψη της μορφής. Το ηθικό είναι ηθικό ως κατηγορικό. Αλλά το περιεχόμενο των ηθικών δεσμεύσεων προέρχεται από τη βιογραφική πραγματικότητα. Υπάρχει ένας απλός τρόπος να το καταλάβουμε αυτό. Είπαμε προηγουμένως ότι το περιεχόμενο των ηθικών εντολών δεν έχει, από ψυχολογικής άποψης, πραγματικά ερείσματα. Είπαμε ότι βρίσκει, αλλά πολύ συχνά δεν βρίσκει κανένα. Σκεφτείτε για παράδειγμα την ηθική καταδίκη της ομοφυλοφιλίας ή την αντίδραση που θα είχαν πολλοί ετεροφυλόφιλοι άντρες αν τους ζητούσαν να φιλήσουν έναν άλλο άντρα, μολονότι δεν πρόκειται να πάθουν απολύτως τίποτε και μολονότι οι αντρικές γλώσσες δεν διαφέρουν στο ελάχιστο από τις γυναικείες. Ή ας πάρουμε το παράδειγμα του κανιβαλισμού; Γιατί ακριβώς είναι τόσο αποκρουστική η ιδέα κατανάλωσης ανθρώπινου κρέατος; Τότε όμως τι καθορίζει αυτό που επιτρέπεται και αυτό που απαγορεύεται; Μια απλή σκέψη είναι ότι η ηθική την οποία εσωτερικεύει κανείς είναι η ηθική των γονέων, αφού το Υπερ-Εγώ είναι εκπρόσωπός τους, δηλαδή, ας πούμε, είναι πάντοτε η ηθική της προηγούμενης γενιάς. Αυτό είναι εύκολα κατανοητό. Σκεφτείτε ότι η εφηβική έκρηξη της λίμπιντο συνοδεύεται πάντοτε από αμφισβήτηση της αυθεντίας των γονέων. Όμως οι γονείς, με αντίστοιχο τρόπο, κληρονόμησαν την ηθική τους από την προηγούμενη γενιά, και αυτό ισχύει και για κάθε προηγούμενη γενιά, χωρίς να μπορούμε να δούμε το τέλος. Μπορούμε να αρκεστούμε εδώ στη διαπίστωση ότι η κυριαρχία της ηθικής σημαίνει κυριαρχία του παρελθόντος, μια σκέψη που θα μας απασχολήσει σε λίγο και σε ένα κάπως διαφορετικό πλαίσιο. Μπορούμε όμως να πούμε, εν είδει μεταφοράς, ότι, ανεξάρτητα από το ποια ηθική μας παραδίδεται, μας παραδίδεται η εξάρτηση από το παρελθόν. Ένα προπατορικό αμάρτημα μας κρατά εκτός του παραδείσου, μιας κατάστασης που δεν θα είχαμε περιττές καταπιέσεις, που θα καταπιέζαμε μεν τους εαυτούς μας, αλλά ορθολογικά, χωρίς φόβο και πάθος. Αυτό θα ήταν κάτι σαν ένα ιδεώδες της ψυχανάλυσης, τουλάχιστον σύμφωνα με αυτά που γνωρίζουμε ώς εδώ. Το ιδεώδες δεν είναι προφανώς η απελευθέρωση των ορμών ή η κατάργηση των κανόνων συμβίωσης, κάτι που δεν είναι παρά ένας «εφηβικός» αντιδραστικός σχηματισμός. Αφήνοντας προς τον παρόν άθικτο το ερώτημα ποια από τις δύο πιο πάνω περιγραφές είναι η καταλληλότερη, η ύπαρξη του Υπερ-Εγώ σημαίνει για τον Φρόυντ τον ψυχικό θρίαμβο του παρελθόντος επί του παρόντος, μια ακόμη εκδοχή του συντηρητισμού της ορμικής μας ζωής. Αυτό είναι άλλωστε το μερίδιο αλήθειας που πρέπει να αναγνωριστεί στη σχετική θρησκευτική διδασκαλία.

*Η κυριαρχία του παρελθόντος*

Η ηθική, λοιπόν, είναι καταπιεστική, είναι αναχρονιστική, αλλά είπαμε επίσης ότι, παραδόξως, προσφέρει και κάποια ικανοποίηση. Δεν είναι δύσκολο αρχικά να σκεφτεί κανείς σε τι συνίσταται αυτή. Είναι αυτό που προηγουμένως ονομάσαμε ηθική υπερηφάνεια, την οποία αισθάνεται όλο το ανθρώπινο γένος έναντι των ζώων, κάποιες ομάδες ανθρώπων έναντι άλλων, π.χ. «πρωτογόνων», και κάποια άτομα έναντι άλλων ατόμων, όταν μας πληροφορούν για την αγνότητα των προθέσεών τους, το αμερόληπτο του χαρακτήρα τους, τη φυσική τους καλοσύνη, την ακεραιότητά τους κλπ. Η ψυχαναλυτική θεώρηση συνιστά επιφύλαξη εναντίον τέτοιων δηλώσεων, για λόγους που είναι μάλλον ευνόητοι. Θα μπορούσε μάλιστα να υποστηρίξει κανείς ότι ειδικά η ανάγκη ύπαρξης τέτοιων δηλώσεων θα έπρεπε να μας υποψιάζει, αλλά αυτό είναι κάτι για το οποίο δεν χρειαζόμαστε καν την ψυχανάλυση για να το γνωρίζουμε. Το βασικό είναι ότι, από την ψυχαναλυτική σκοπιά, η υπερηφάνεια αυτή είναι μια ικανοποίηση που δεν μπορεί να διαχωριστεί ή να αντιδιασταλεί πλήρως στην κανονική, αισθησιακή άντληση ηδονής. Ας θυμηθούμε από που ξεκινήσαμε. Είπαμε ότι η αυστηρότητα του Υπερ-Εγώ, η ίδια η ανωτερότητά του, είναι η ανωτερότητα και η αυστηρότητα των γονέων, των παλιών γενεών εν γένει. Είπαμε όμως επίσης ότι η διαδικασία μέσα από την οποία γίνεται αυτή η υποκατάσταση είναι μια ταύτιση. Η ταύτιση, όμως, δεν είναι διακριτή από τη λεγόμενη ενδοβολή, όπως τη γνωρίζουμε από την περίπτωση της μελαγχολίας, στην οποία ταυτιζόμαστε με το αντικείμενο το οποίο μισούμε. Είναι λογικό ότι μισούμε τον πατέρα που μας στερεί τη μητέρα, αλλά το μίσος, η επιθυμία του φόνου, είναι με τη σειρά της προβεβλημένη αυτοκαταστροφική ορμή. Από αυτή την οπτική γωνία, η ενέργεια για την επιθετικότητα του Υπερ-Εγώ δεν οφείλεται στον πατέρα, αλλά στη δική μας πρωτογενή επιθετικότητα και εξυπηρετεί άμεσα τους στόχους της ορμής του θανάτου. Και εδώ ανοίγονται δύο δρόμοι. Μπορούμε να μιλήσουμε για μια σύμπραξη της πρωτογενούς επιθετικότητας με την προκαλούμενη από τη σκληρότητα του πατέρα, δηλαδή της σκοπιάς του Εγώ (μαζοχιστική) και της σκοπιάς του Υπερ-Εγώ (σαδιστική), αλλά θα δούμε ότι ο Φρόυντ προτείνει και μια δεύτερη λύση.

*Μαζοχισμός*

Αυτή θα την εξετάσουμε αργότερα. Προτού το κάνουμε αυτό, στο σημείο αυτό είναι σκόπιμο να περάσουμε στο δεύτερο μέρος της συζήτησής μας, που είναι οι συγγένεια των στοχασμών του Φρόυντ περί της ηθικής συνείδησης με εκείνους άλλων φιλοσόφων. Μιλήσαμε για την περίπτωση του Καντ, μόνο που εν προκειμένω δεν πρόκειται για ουσιαστική συμφωνία παρά μόνο για την κοινή απόρριψη του ωφελιμιστικού χαρακτήρα της ηθικής συνείδησης. Ένας άλλος κριτικός του ωφελιμισμού, εκπληκτικά όμως κοντινός στις διαγνώσεις του Φρόυντ, λίγα χρόνια πριν από τον Φρόυντ, είναι ο Νίτσε, ο οποίος πέθανε τη χρονιά που δημοσιεύτηκε η *Ερμηνεία των ονείρων*. Ο Νίτσε, λοιπόν, υποστήριξε πριν από τον Φρόυντ, με πολύ παρεμφερή τρόπο, και τις τρεις θέσεις που παρακολουθήσαμε, με τη διαφορά (πρέπει να το πούμε εξαρχής) ότι ήταν ο ίδιος ηθικός φιλόσοφος και ότι η ψυχολογία του είναι μέρος της γενικότερης ηθικής του φιλοσοφίας. Για να μπορέσουμε λοιπόν να αποτιμήσουμε καλύτερα ομοιότητες και διαφορές, θα πρέπει να ανατρέξουμε στο πλαίσιο εντός του οποίο εμφανίζονται οι εν λόγω θέσεις. Θα το κάνουμε εστιάζοντας στη *Γενεαλογία της ηθικής*, μολονότι δεν είναι το μόνο σημαντικό έργο του Νίτσε από την άποψη που μας ενδιαφέρει. Αρχικώς όμως θα πρέπει να πούμε ότι το γενεαλογικό πρόγραμμα του Νίτσε υπακούει στην ιδέα να εξηγηθεί ο τρόπος μέσα από τον οποίο γεννήθηκε αυτό που καλούμε ηθική συνείδηση, όχι όμως από ιστορικό ενδιαφέρον και μόνο, αλλά στο πλαίσιο μιας προσπάθειας εξήγησης και αποτίμησης αυτού που κάνει την ηθική ηθική, της «ηθικότητας των ηθών». Η προσπάθεια αυτή είναι διφυής. Περιλαμβάνει την αναζήτηση των όρων γένεσης αλλά και τις συνέπειες που επιφέρει η ηθική. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Νίτσε διερωτάται ταυτόχρονα τι είναι εκείνο που καθιστά την ηθική αυτό που είναι και ταυτόχρονα πόσο ηθικό είναι αυτό που είναι η ηθική.

*Η εξέγερση των δούλων*

Αρχικώς, διαφορετικά από τον Φρόυντ, ο Νίτσε δεν εστιάζει στο οικογενειακό πλαίσιο, αλλά βασίζει την ηθική του θεωρία σε μια θεωρία των αξιών. Σύμφωνα με αυτή, κάθε ηθική θεώρηση συνεπάγεται μια αξιολόγηση, δηλαδή την απόδοση αξίας σε ανθρώπους και πράγματα, κάτι το οποίο κάνουν φυσικά μόνο οι άνθρωποι. Η αξιολόγηση, το προνόμιο τρόπον τινά του ανθρώπου, δεν είναι δυνατή χωρίς διαφορά αξίας. Αν πω ότι κάτι είναι καλό, όχι εδώ με την ηθική έννοια ακόμη, απλώς με εκείνη ότι του δίνω μια αξία, τότε αυτομάτως το ξεχωρίζω από κάτι άλλο, ειδάλλως δεν θα είχε νόημα αυτό που λέω. Το καλό υπάρχει πάντοτε ως διαφορά από κάτι λιγότερο καλό ή κάτι κακό. Είναι συνυφασμένο με την απόσταση. Αυτό σημαίνει για τον Νίτσε ότι η πρώτη συνέπεια των αξιολογήσεων είναι η διαίρεση της ανθρώπινης κοινωνίας σε ανώτερους και κατώτερους, ισχυρούς και ασθενείς, νικητές και ηττημένους. Από αυτούς, οι ανώτεροι, οι «ευγενείς» είναι εκείνοι που, θα λέγαμε απλά, έχουν επιτυχίες στη ζωή και συνεπώς κυριαρχούν έναντι των άλλων. Τη στάση τους ο Νίτσε την αντιλαμβάνεται ως συνεπικουρούμενη από τις περιστάσεις επιβολή της θέλησής τους. Είναι μια στάση θετική, ακόμη και με τη σημασία ότι ζητάει, θέτει μια απαίτηση. Βλέπουμε ήδη εδώ πόσο μακριά βρίσκεται ο Νίτσε από μια ωφελιμιστική σύλληψη του καλού και του κακού. Το καλό δεν είναι αυτό που εξυπηρετεί πολλούς ή όλους, αλλά αυτό που προσφέρει διάκριση.

Οι κατώτεροι αρχικώς θα πρέπει να μοιράζονται την αξιολόγηση των ευγενών. Ξέρουν για τους εαυτούς του ότι είναι κατώτεροι, δηλαδή κακοί, και πάλι όχι με μια ηθική έννοια (schlecht/bad). Στο αριστοκρατικό αυτό πλαίσιο πραγματοποιείται όμως μια διαδικασία αυτονόμησης των αξιολογικών κρίσεων από τις πράξεις, η οποία είναι άγνωστη στους ευγενείς, τους οποίους ο Νίτσε φαντάζεται ως πολεμοχαρείς. Φορείς αυτής της πνευματικοποιημένης αξιολόγησης είναι οι ιερείς, οι οποίοι, έχοντας ήδη μια προβληματική ύπαρξη, επιχειρούν να επιβάλλουν την εξουσία τους με έναν έμμεσο τρόπο. Εκμεταλλεύονται τη ματαίωση των κατωτέρων και τους πείθουν υπέρ της ανατροπής του κριτηρίου αξιολόγησης, καθώς αυτός είναι ο μόνο τρόπος να γίνουν ανώτεροι οι ίδιοι. Σύμφωνα με τον νέο αυτό τρόπο αξιολόγησης, οι πραγματικά ανώτεροι δεν είναι άλλοι από τους κατώτερους. Πώς μπορεί όμως να γίνει κάτι τέτοιο; Η ύπαρξή των ανωτέρων, η επιτυχία τους, μαρτυρά για την ανωτερότητά τους. Άρα θα πρέπει το κριτήριο να πάψει να είναι η κατάστασή τους. Συνεπώς, αυτή η «εξέγερση των δούλων στην ηθική», αυτή η «μεταξίωση των αξιών», μπορεί να συμβεί μόνο διαχωρίζοντας την πραγματικότητα από τα υποκείμενα, λέγοντας δηλαδή ότι κανείς δεν είναι αυτός που είναι, αλλά αυτός που θα μπορούσε να είναι αυτό που είναι, αλλά θα μπορούσε να είναι και κάτι άλλο, αν ήθελε. Αυτή η θέληση είναι όμως διαφορετική από τη θέληση την οποία επιβάλλουν οι ανώτεροι στην πραγματικότητα. Δεν είναι μια δύναμη επιβολής, αλλά μια δυνατότητα να κάνει κανείς το ένα ή το άλλο. Αυτή είναι μια μοιραία ρήξη στην ιστορία του πολιτισμού και η απαρχή αυτού που γνωρίζουμε ως ηθική αλλά και ως φιλοσοφία. Προϋποθέτει ότι κανείς είναι κάτι διαφορετικό από την εκδήλωση της δύναμης του στον κόσμο, ότι είναι ένα «υποκείμενο», που διακρίνεται από το ρήμα του. Και μια και φτάσαμε ώς εδώ, αξίζει να σημειώσουμε ότι αυτή είναι η πηγή της νιτσεϊκής έννοιας «Αυτό». Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η λέξη «Αυτό» δεν σημαίνει ένα ουδέτερο υποκείμενο, αλλά την απουσία υποκειμένου, όπως λέμε στα αγγλικά «it is raining». Απουσία υποκειμένου δεν σημαίνει ούτε στον Φρόυντ απουσία θέλησης (σκέψης), αλλά απουσία συνείδησης. Ο Νίτσε όμως θεωρεί ότι αυτή η συνείδηση είναι πάντοτε, με την έννοια που θα δούμε ηθική, ότι το Εγώ περιέχει ανέκαθεν ένα Υπερ-Εγώ. Γιατί είναι ηθική; Αν το υποκείμενο διακρίνεται από τη δύναμή του, αν μπορεί να κάνει έτσι ή αλλιώς, τότε τα αρπακτικά πουλιά ευθύνονται για το ότι κατασπαράσσουν τα αρνιά, διότι θα μπορούσαν και να μην το έχουν κάνει. Το υποκείμενο ως υποκείμενο συνεπάγεται λοιπόν ευθύνη, η συνείδηση ηθική συνείδηση. Τα αρπακτικά αποφάσισαν, λοιπόν, σύμφωνα με τη νέα αξιολόγηση των δούλων, να σκοτώνουν τα θηράματά τους και είναι υπεύθυνα για την οδύνη των τελευταίων με διαφορετικό τρόπο από ό,τι είναι υπεύθυνος ο κεραυνός για την πυρκαγιά στο δάσος. Αυτό επιτρέπει σε κάποιον να τα κατηγορήσει. Οι δούλοι λένε λοιπόν ένα όχι στους κυρίους, αυτό είναι το θεμέλιο της ηθικής τους, ενώ αντίθετα η αξιολόγηση των κυρίων είναι ένα ναι στον εαυτό τους, ο οποίος δεν γνωρίζει αναστολές και καταστρέφει τους αδύναμους στο πέρασμά του. Η ηθική των δούλων είναι λοιπόν προϊόν *μνησικακίας*, έχει αρνητική αφετηρία και ορίζει ως θετικό μόνο το αντίθετο του αρνητικού, τρόπον τινά μέσω μιας διπλής άρνησης. Δεν θα αδικούσαμε την ιδέα του Νίτσε αν λέγαμε ότι οι δούλοι είναι εν προκειμένω έμμεσοι, πονηροί, ανέντιμοι. Αυτή είναι η βάση της καταδίκης τους εκ μέρους του Νίτσε. Αυτή η καταδίκη αφορά όμως ουσιαστικά την αντικατάσταση του «κακός» από το «ηθικά κακός» (böse/evil), η οποία είναι σήμερα, όπως πιστεύει ο Νίτσε, η κυρίαρχη.

Εδώ δεν θα ασχοληθούμε ιδιαίτερα με τις προεκτάσεις της νιτσεϊκής γενεαλογίας της ηθικής. Πολύ σύντομα, μπορούμε να πούμε ότι, σύμφωνα με τον Νίτσε, η επικράτηση της ηθικής των δούλων, κυρίως μέσω του εβραϊσμού και του χριστιανισμού, οδηγεί στο στιγματισμό κάθε διαφοράς, κάθε δημιουργίας, κάθε δύναμης και θέλησης, στο ιδεώδες της ισότητας, στη δημοκρατία, στο σοσιαλισμό, στην ισότητα ανδρών και γυναικών, φαινόμενα τα οποία ο ίδιος απορρίπτει ως εκδηλώσεις αυτού που ονομάζει «μηδενισμό», δηλαδή της αφαίρεσης κάθε αξίας από τη ζωή και τον κόσμο. Γιατί αυτό; Γιατί, απλούστατα, η κατασκευή της ηθικής συνείδησης εξακολουθεί να βρίσκεται σε αντίθεση με την ορατή ανωτερότητα των κατηγορουμένων ευγενών. Πρέπει επομένως να εφευρεθεί μια άλλη πραγματικότητα, ένας «κόσμος πίσω από τον κόσμο», όπου οι ευγενείς τιμωρούνται και οι άθλιοι ανταμείβονται, ένα επέκεινα το οποίο απορροφά όλη την αλήθεια και αξία, ενώ ο υπαρκτός κόσμος καταδικάζεται σε φαινομενικότητα (όπως ήδη από τον Πλάτωνα), δηλαδή σε ψεύδος και μηδαμινότητα. Μια γενική κούραση, μια φυγή από τη ζωή έχει καταλάβει τον κόσμο, σύμφωνα με τον Νίτσε, στόχος δε της φιλοσοφίας του είναι να δείξει την ανάγκη υπέρβασης αυτού του μηδενισμού μέσα από την κατάκτηση μιας δεύτερης αθωότητας, εμβληματική μορφή της οποίας είναι ο λεγόμενος «Υπεράνθρωπος», που όχι τυχαία έχει στο όνομά του το «υπέρ», ως έμβλημα της διαφοράς και της ανωτερότητας που χαρακτήριζε την αριστοκρατική ηθική.

Είναι σαφές ότι η ηθική των δουλών αναζητεί σε αυτό το επέκεινα δικαιοσύνη, η οποία όμως είναι επίσης αρνητική. Συνίσταται στην άρση μιας αδικίας, με άλλα λόγια στην εκδίκηση. Διαφορετική είναι η πρωταρχική σύλληψη της δικαιοσύνης από τους ευγενείς. Αυτή προέρχεται, όπως μαρτυρά η γερμανική ετυμολογία (Schuld), από τα σχέση πιστωτή-χρεώστη, όπου ο δεύτερος είναι υποχρεωμένος να προσφέρει σε περίπτωση αδυναμίας πληρωμής ένα αντάλλαγμα. Ο χρεώστης υιοθετεί αυτή την οικονομική λογική, όχι όμως χάριν της οικονομίας, αλλά για την απόλαυση που θα αντλήσει από την ταπείνωση του χρεώστη. Η ικανοποίηση στον Νίτσε είναι αξεχώριστη από την άσκηση βίας, και το αρπακτικό αγαπάει αυτό που μπορεί να καταβροχθίσει. Ο πιστωτής απολαμβάνει λοιπόν ένα «δικαίωμα στη σκληρότητα», το οποίο όμως δεν είναι κάτι παραπάνω από ένα φυσικό γεγονός που πλήττει τον χρεώστη. Η τιμωρία, όμως, αυτή άρχισε να συλλαμβάνεται διαφορετικά υπό το κράτος της νέας αξιολόγησης. Ονομάστηκε κακία, υπό την οποία στέναζαν οι κατώτεροι. Η ειρωνεία αυτής της λύσης είναι, ωστόσο, ότι οι κατώτεροι μπορούν να διατηρήσουν τη νεότευκτη ανωτερότητά τους μόνο ως κατώτεροι. Ήδη στο πλαίσιο της ταπείνωσής τους αναζητούσαν διέξοδο για τη δική τους θέληση, που έμενε ανικανοποίητη. Καθώς ήταν αδύνατη η εκφόρτιση, δεν είχαν άλλο τρόπο να ασκήσουν την καταστροφική τους δίψα, παρά στρέφοντάς την στον ίδιο του τον εαυτό. «Όλα τα ένστικτα που δεν εκφορτίζονται προς τα έξω στρέφονται προς τα μέσα. Το ονομάζω αυτό εσωτερίκευση». Και εδώ βλέπουμε την πρώτη πολύ φανερή αναλογία μεταξύ των θεωριών του Νίτσε και το Φρόυντ. Διότι το προϊόν αυτής της εσωτερίκευσης δεν είναι άλλο από την ένοχη συνείδηση, τη συνείδηση του αξιοτιμώρητου, που δικαιολογεί την απίστευτη εσωτερική σκληρότητα. Όπως ακριβώς συμβαίνει και με το Υπερ-Εγώ του Φρόυντ, ο αδύναμος άνθρωπος θεωρεί ότι αξίζει να τιμωρηθεί για κάθε έκφραση ή επιθυμία έκφρασης των ορμών του, καταστροφικών και σεξουαλικών, αξίζει να βρίσκεται υπό διαρκή ηθική επιτήρηση.

*εσωτερίκευση*

Η ομοιότητα με τη φροϋδική θεωρία, όσον αφορά την καταπιεστικότητα της ηθικής και την αντιδραστική (λόγω συναίσθησης της αδυναμίας και λόγω μνησικακίας) της καταγωγή είναι εντυπωσιακή, μερικές φορές ακόμη και στο λεκτικό επίπεδο. Γίνεται ακόμη εντυπωσιακότερη αν επιστρέψουμε στο ζήτημα των χρεών και της οικονομίας. Η ελευθερία των ανωτέρων συνίστατο, σύμφωνα με τον Νίτσε, στην ενότητα της δύναμης και του υποκειμένου, το οποίο δεν υπάρχει ως σταθερό υπόστρωμα πριν από την εκδήλωση αυτής της δύναμης. Συνεπώς, ο ελεύθερος άνθρωπος είναι, με αυτή την έννοια, πάντοτε νέος, δεν καθορίζεται από το παρελθόν του. Η δημιουργία της μνήμης ανάγεται στον εξαναγκασμό εκείνων που χρωστούν να θυμούνται τα χρέη τους. Αυτός συνέβαινε μέσω τιμωριών. Επομένως, από την οπτική γωνία του Νίτσε, η μνήμη ως τέτοια συνεπάγεται ένα τραύμα. Είναι με αυτό τον τραυματικό τρόπο που η ζωή των κατωτέρων προσέλαβε οικονομικό χαρακτήρα, δηλαδή κανονικοποίηθηκε. Η επικράτηση της σκοπιάς των δούλων σημαίνει έτσι, για τον Νίτσε, και επικράτηση της κανονικότητας, τη μεταμόρφωση του ανθρώπου σε προβλέψιμο ον. Είναι προφανές ότι στο πλαίσιο αυτής της ικανοποίησης η ανάγκη εκτόνωσης καθίσταται ακόμη μεγαλύτερη και αντιστοίχως η ενοχή της συνείδησης.

Με τρόπο που θυμίζει πολύ αυτά που γνωρίζουμε από τον Φρόυντ, η γένεση της μνήμης οδηγεί στην κυριαρχία του παρελθόντος επί του παρόντος. Αυτό μπορούμε να το σκεφτούμε ως εξής. Όπως είδαμε, όταν το υποκείμενο δεν διαχωρίζεται από τη δράση του, τότε δεν μπορεί να θεωρηθεί ηθικά υπόλογο για αυτήν. Η ελευθερία του δεν είναι αιτία ενός αποτελέσματος. Μόλις όμως πραγματοποιηθεί αυτός ο διαχωρισμός, το υποκείμενο εμφανίζεται ως αίτιο των πράξεών του. Η ειρωνεία συνίσταται στο ότι μια τέτοια έννοια της ελευθερίας (της θέλησης) έρχεται μεν σε αντίθεση με τον ντετερμινισμό, στην πραγματικότητα όμως τον ενισχύει. Από τη στιγμή που ό,τι γίνεται θεωρείται αποτέλεσμα κάποιας δύναμης, το εκάστοτε παρόν τίθεται σε εξάρτηση από το παρελθόν, «οφείλεται» δηλαδή σε αυτό. Είναι η εξέγερση των δούλων που θέτει σε λειτουργία της αρχή του αποχρώντος λόγου (και παρατηρούμε εδώ την προτεραιότητα της ηθικής έναντι ακόμη και της λογικής στο έργο του Νίτσε). Σε αυτή τη γενικευμένη οικονομία, το υποκείμενο αισθάνεται υπόχρεο σε αυτούς που το γέννησαν, δηλαδή στους προγόνους. Οι πρόγονοι θεοποιούνται και ζητούν το αίμα των ζωντανών. Το αίμα είναι το νόμισμα του χρέους μεταξύ των γενεών, ο λογαριασμός όμως δεν κλείνει ποτέ. Ο Θεός εμφανίζεται ως ο μεγάλος πιστωτής, του οποίου η εξόφληση είναι αδύνατη. Μπροστά στο βάρος αυτής της άπειρης απαίτησης, την οποία ο Νίτσε συνδέει πρωτίστως με την εβραϊκή και χριστιανική θρησκεία, οι δούλοι δεν θα άντεχαν, αν οι ιερείς δεν τους παρείχαν ένα τέχνασμα. Αφού πρώτα μεταμόρφωσαν τη μνησικακία σε ένοχη συνείδηση, στη συνέχεια δίδαξαν στους δούλους να απολαμβάνουν αυτή την ενοχή, να απολαμβάνουν τον πόνο τους. Σε αυτή την απόλαυση συνίσταται, κατά τον Νίτσε η γοητεία των ασκητικών ιδεωδών, η θέληση τη μη θέλησης, η περιφρόνηση του σώματος αλλά και η παρακμή του ίδιου του Θεού. Στον χριστιανισμό, ο Θεός δέχεται το θάνατό του. Εδώ ο Νίτσε διακρίνει το θρίαμβο του μηδενισμού.

*Διαφορές μεταξύ Νίτσε και Φρόυντ*

*Λατρεία των προγόνων – ασκητικά ιδεώδη*

Θα δούμε στη συνέχεια ποια είναι η άποψη του Φρόυντ για το μονοθεϊσμό και την ηθική καταπίεση. Μπορούμε όμως πριν κλείσουμε να συνοψίσουμε τις διαφορές που αναδεικνύονται μεταξύ του Νίτσε και του Φρόυντ, παρά την εμφανή συγγένεια των προσεγγίσεών τους. Μια πρώτη, σημαντική, διαφορά είναι ότι, σε αντίθεση με τον Φρόυντ, που αποδίδει προτεραιότητα στον (πρωτογενή) μαζοχισμό, ο Φρόυντ θεωρεί πρωταρχική την εξωτερική εκδήλωση της επιθετικότητας, η οποία αντιστοιχεί στην ελευθερία. Επομένως η ηθική καταπίεση εμφανίζεται ανθρωπολογικά αστήρικτη. Μια δεύτερη διαφορά είναι ότι ο Νίτσε δεν διακρίνει μεταξύ καταστροφικών και σεξουαλικών ορμών. Αυτές μοιάζουν να συνυπάρχουν. Η διάκρισή του είναι μάλλον δευτερογενής και αποτέλεσμα της διαστροφής που επιφέρει η εξέγερση των δούλων. Διαχωρισμένος από την επιθετικότητα ο έρωτας γίνεται χριστιανική αγάπη, ενώ διαχωρισμένη από τον έρωτα, η επιθετικότητα εσωτερικεύεται. Θα δούμε την επόμενη φορά ποια είναι η ευρύτερη σημασία αυτών των διαφορών.